

[illegible]

Theologisches Literaturblatt.

In Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn

und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Professor Dr. F. H. Reusch.



Erster Jahrgang.

1866.

Bonn,

Verlag von A. Henry.

(Druck von C. Georgi.)

Register zu dem Jahrgang 1866.

Die Ziffern bezeichnen die Spalten.

I. Verzeichniß der Mitarbeiter.

Dr. Joseph Bach, Privatdocent der Theologie zu München 496.
Dr. Ferdinand Ballay, bischöfl. Bibliothekar zu Raab 145.
Dr. Joseph Bauerband, Geh. Justizrath u. Prof. der Rechte zu Bonn 361.
Dr. Peter Beckmann, Oberlehrer an der Realschule zu Münster 250. 633. 781.
Dr. Franz Xaver Dieringer, Domcapitular u. Prof. der Theologie zu Bonn 5. 131. 221. 241. 417.
Dr. August von Druffel zu München 817.
Dr. Peter Dubelman, Pf. zu Euskirchen, Diöc. Köln 283.
Dr. Leonhard Ennen, Stadtarchivar zu Köln 473. 692. 853.
Dr. Bernhard von Florencourt zu Paderborn 277. 407. 575.
Dr. Anton Gmelch, Pf. zu Balzers in Lichtenstein 216.
Dr. Eduard Göbel, Director des Gymnasiums zu Fulda 46. 255. 498.
Dr. Heinrich Hagemann, Prof. der Theologie zu Hildesheim 70. 390. 431. 732. 767.
Dr. Daniel Bonifaz von Haneberg, Abt zu St. Bonifaz u. Prof. der Theologie zu München 33. 57. 82. 89. 313. 351. 771.
Dr. Heinrich Hayd zu München 287. 659. 744. 775.
Dr. Carl Joseph von Hefele, Prof. der Theologie zu Tübingen 451. 482. 569.
Dr. C. Henke, Prof. der Theologie zu Trier 309.
Dr. J. Hergenröther, Prof. der Theologie zu Würzburg 446. 475. 512. 543.
Dr. Anton Heuser, Subregens im Seminar zu Köln 188.
Dr. Franz Hettinger, Prof. der Theologie zu Würzburg 153. 703.
Dr. B. J. Hilgers, Prof. der Theologie zu Bonn 157.
Franz Hülskamp, Herausgeber des ‚Literarischen Handweisers' zu Münster 824.
Dr. Johann Janssen, Prof. der Geschichte zu Frankfurt a. M. 332.
Dr. Magnus Jocham, Prof. der Theologie zu Freising 9. 144. 260. 384.
Dr. Franz Wilhelm Kampschulte, Prof. der Geschichte zu Bonn 271. 673.
Dr. J. M. Katzenberger, Prof. der Philosophie zu Bamberg 202. 363. 813.
Dr. Franz Kaulen, Privatdocent der Theologie zu Bonn 173.
Dr. Johann Kayser, Prof. der Philosophie zu Paderborn 412.
Dr. L. Kellner, Regierungs- u. Schulrath zu Trier 212. 859.
Dr. Johann Hubert Kessel, Pf. zu Alfter, Diöc. Köln 343. 843.
Dr. Peter Knoodt, Prof. der Philosophie zu Bonn 167. 205.
Dr. Joseph König, Prof. der Theologie zu Freiburg 833.
Dr. Joseph Kössing, Domcapitular zu Freiburg 318.
Dr. Franz X. Kraus zu Pfalzel bei Trier 484. 517. 606. 640.
Dr. Joh. Bapt. Kraus, Lyceal-Rector u. Prof. der Theologie zu Regensburg 572.
Dr. Joseph Langen, Prof. der Theologie zu Bonn 24. 38. 61. 225. 300. 369. 406. 505. 537. 697. 729. 837.
Fr. X. Linsenmann, Repetent im Convict zu Tübingen 793.
Dr. Hugo Lörsch, Privatdocent der Rechte zu Bonn 528.
Dr. Adalbert Maier, Geistl. Rath u. Prof. der Theologie zu Freiburg 337.
Dr. J. Marx, Prof. der Theologie zu Trier 831.
Dr. Wilhelm Mattes, Stadtpfarrer zu Weingarten in Würtemberg (früher zu Böttingen) 381.
Dr. Georg Karl Mayer, Domcapitular u. Prof. der Theologie zu Bamberg 441. 811.
Dr. M. Merkle, Prof. der Theologie zu Dillingen 353.
Dr. Friedrich Michelis, Prof. der Philosophie zu Braunsberg 113. 757.
Dr. Joseph Neuhäuser, Prof. der Philosophie zu Bonn 557. 591. 621. 758.
Dr. Adalbert Parmet, Privatdocent der Philologie zu Münster 271.
Dr. Joseph Peters, Prof. der Theologie zu Luxemburg 554. 796.
Dr. Laurenz Reinke, Domcapitular u. Prof. der Theologie zu Münster 92.
J. Reiser, Repetent im Convict zu Tübingen 840.
Dr. Fr. Heinrich Reusch, Prof. der Theologie zu Bonn 1. 22. 52. 73. 94. 100. 129. 139. 185. 218. 261. 281. 291. 297. 358. 401. 428. 453. 494. 520. 551. 601. 629. 742. 761. 860.
Dr. Joh. Jos. Roßbach, Rechtsrath zu Würzburg 848.
Dr. Laurenz Roth, Prof. der Theologie zu Bonn 159.
Dr. Anton Ruland, Oberbibliothekar zu Würzburg 721.
Dr. Hermann Rump, Herausgeber des ‚Literarischen Handweisers' zu Marienthal bei Münster 192. 305.
Dr. Peter Schegg, Prof. der Theologie zu Freising 121.
Dr. Aloys Schmid, Prof. der Theologie zu München (früher Prof. der Philosophie zu Dillingen) 586. 612. 644. 675. 707.
Dr. J. Schmitz, Prof. am Lyceum zu Regensburg 490.
Dr. J. Friedrich Schulte, Prof. der Rechte zu Prag 10. 102 246. 285. 388. 683. 740.
Gerhard Schündelen, Pfarrer zu Spellen, Diöc. Münster 799.
Dr. J. Schwab, q. Prof. der Theologie zu Würzburg 665.
Dr. Isidor Silbernagl, Prof. des Kirchenrechts zu München 78. 684.
Lic. Theophil Simar, Prof. der Theologie zu Bonn 43. 194. 317. 415. 525. 654.
Albert Gereon Stein, Pfarrer von St. Ursula zu Köln 326.
Dr. Ferdinand Stiefelhagen, Pf. zu Euchenheim, Diöc. Köln 245. 265. 749.
Theodor Stumpf, Oberlehrer am Gymnasium zu Coblenz 105. 147. 396. 782.
Dr. Valentin Thalhofer, Prof. der Theologie zu München 487. 807.
Dr. Andreas Thiel, Prof. der Theologie zu Braunsberg 325.
Dr. Carl Tücking, Oberlehrer am Gymnasium zu Arnsberg 210. 238. 470.
Dr. Christian Hermann Vosen, Religionslehrer am Gymnasium an Marzellen zu Köln 459.
Hermann Wedewer, Prof. u. Inspector der Selectenschule zu Frankfurt a. M. 463.
Dr. Benedict Weinhart, Prof. der Theologie zu Freising 341.
Dr. Carl Werner, Domcapitular u. Prof. der Theologie zu St. Pölten 18. 235. 269. 377. 598. 685. 715. 780.
Dr. Cornelius Will, Archivar des Fürsten von Thurn u. Taxis zu Regensburg 755.
P. Pius Zingerle, Benedictiner zu Marienberg in Tirol 117. 561.

II. Verzeichniß der besprochenen Schriften.

Die ausführlich recensirten Schriften sind von den nur kurz angezeigten oder gelegentlich besprochenen durch gesperrten Druck unterschieden.

Actenstücke bezügl. einer kath. Universität 291.
Aichinger, J. M. Sailer 9.
Allies, The See of St. Peter 520.
— — Dr. Pusey and the ancient Church 520.
Alzog, Grundriß der Patrologie 796.
Arnaud, le Pentateuque 833.
Assemblée gén. des catholiques en Belgique 399.
Bach, Studien und Lesefrüchte 431.
Barach, Zur Geschichte des Nominalismus 685.
Barth, der Meister in der Volksschule 860.
Bartolini. sopra l'anno LXVII. 789.
Baur, Vorlesungen über Dogmengeschichte 377.
Becker, D., die Kirche und die Naturforschung 22.
Becker, F., die Darstellung Jesu Christi 482.
— — das Spottcrucifix 482.
Beckers, die Unsterblichkeitslehre Schellings 813.
Beelen, Comment. in Acta Apost. 92.
Biasi, Introd. in S. Scripturam 3.
Bickell, S. Ephraemi Carmina 564. 863.
Bisping, Exeg. Handb. zu den Evang. 697.
— — Exeg. Handb. zu den Briefen Pauli 183.
Bluntschli, Altasiatische Gottes- und Weltideen 82.
Brady, Conversion of the irish bishops 830.
Bremisches Jahrbuch 264.
Broglie, l'église et l'empire 54.
Bunsen, Bibelgeschichte 61.
Burkhardt, Luthers Briefwechsel 673.
de Bussy, die Empörer gegen Kirche u. Ordnung 630.
Busson, die Doppelwahl des J. 1257 692.
Buxtorfs chald. Lexicon 223. 863.
Cassel, Buch der Richter u. Ruth 297.
Cassian, das kath. Deutschland 781.
Catechismus rom. ed. Manz 295.
Ceriani, Monumenta sacra 564, 600.
Champagny, Les Antonins 54.
Choral und Liturgie 654.
Concilium Trid. ed. Manz 295.
Cornelius, Moritz von Sachsen 566.
Daniel, Pélérinage en Terre Sainte 57.
Danko, Constitutiones Strigonienses 145.
Demetracopulus, Nicolaus Methonensis 351.
— — Bibliotheca ecclesiastica 771.
Deutinger, gegenw. Zustand der deutschen Philos. 287. 367.
Dieringer, Laienkatechismus 384.
— — Dogmatik 87.
Dietlein, Evangelisches Ave Maria 223.
Dillmann, Chrestomathia aethiopica 173.
Dippel, Carolus Bovillus 659.
Döllinger, Denkrede auf de Ram etc. 502. 534.
Donin, das kath. Kirchenjahr 789.
Ducpetiaux, die Schule ohne den Priester 630.
Dümmler, Auxilius u. Vulgarius 569.
Dupanloup, De l'éducation 367.
Eberl, die Kirche u. die Association 848.
Ecce Homo 830.
Ennen, Geschichte der Stadt Köln 343.
— — die Wahl des Königs Adolf 534.
Epp, Seelenkunde 184.
Erdmann, Herder als Religionsphilosoph 780.
Erizzo, Evangeliarium Hieros. 564.
Erzbischofswahl in Köln 183.
Falk, Geschichte des Klosters Lorsch 473.
Fechner, Leben des Erzb. Wichmann 86.
Feldbausch, das Leben Jesu 537.
Field, Otium Norvicense 296.
Fischer, K., Gesch. der neuern Philos. 363.
Fischer, K. Ph., Franz von Baader 813.
Floquet, Etudes sur la vie de Bossuet 696.
Freiburger Diöcesan-Archiv 336.
Friedberg, das Recht der Eheschließung 246.
Friedhoff, Specielle Moraltheologie 353.
Gangauf, des h. Aug. Lehre von Gott dem Dreieinigen 202.
Garrucci, Dissertazioni archeologiche 829.
Gaume, das Weihwasser 807.
Gfrörer, zur Gesch. deutscher Volksrechte 528.
Giefers, das ungarische Fluchformular 439.
Gildemeister, de Evangeliis arab. 406.
Gmelch, Unterrichtsfreiheit u. Schulzwang 859.
Gregorii Palamae Opera 313.
Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom 390.
Guizot, Meditations 799.
Gury, Casus conscientiae 144.
Haffner, der Materialismus 459.
Hagemann, die römische Kirche 235.
Halm, Handschriften lat. Kirchenväter — Zu Lactantius — Zu Minucius Felix 566.
Haneberg, Ibn Sina u. Albertus M. 496. 685.
Harper, Peace through the truth 830.
Hasler, Verh. der heidn. u. christl. Ethik 501.
Hauck, theolog. Jahresbericht 367. 790.
Hayd, Abailard u. seine Lehre 20.
Hechelmann, Hermann II v. Münster 470.
Hettinger, Apologie des Christenthums 732.
Hilgenfeld, Barnabae Epistula 412.
Hipler, Johannes Marienwerder 840.
Hirsch, über Diptychen, Necrologien etc. 755.
Hirschfeld, Religions-Statistik 740.
Histoire litéraire de la France 54.
Holtzmann, Bunsens Bibelgeschichte 61.
Holzwarth, Abfall der Niederlande 250.
Hoppe, die Epiklesis 318.
Hövelmann, Biblische Geschichte 453.
Huber, Prof. Stöckl in Münster 20.
Huttler, Katholische Studien 629.
Huxley, Erscheinungen der organ. Natur 52.
Jänsch, der Schulzwang 295.
Initia librorum patrum lat. 566.
Jocham, sittl. Verpestung des Volks 632.
J(senburg, Prinz), neue Aera in Baden 53.
Jungmann, Schönheit u. schöne Kunst 463.
Kaim, das Kirchenpatronat 388.
Kampschulte, Protestantismus in Westphalen 238.
Kartner, Eherecht 684.
Kayser, Barnabas-Brief 451.
Kellner, Hellenismus u. Christenthum 269.
Kerschbaumer, Lehrb. der kath. Pastoral 159.
Kiesel, Weltgeschichte 210.
Kleist-Retzow, der Adel u. die Kirche 396.
Kleutgen, Verfolgung der Kirche 360.
Klofutar, Comm. in Ev. Matth. 790.
Köhler, die nachexil. Propheten 441.
Körber, Irenaeus de gratia sanctif. 415.
Körber, Einheit u. Verschiedenheit der Evang. 540.
Krementz, Israel Vorbild der Kirche 185.
Krichel, de Ulr. Hutteni studiis polit. 335.
Krummel, böhmische Reformation 665.
Kumpfmüller, de Anastasio Sinaita 572.
K(üpper), Unfehlbarkeit des Papstes 360.
Lämmer, Caelestis urbs Jerusalem 325.
— — Decreta concilii Ruthenorum 78.
— — Scriptores Graeciae orthod. 774.
Lamy, Introductio in s. script. 401.
Lange, J. P., Bibelwerk 297.
Langen, Letzte Lebenstage Jesu 337.
Laurent, Neutestamentl. Studien 38.
— — Peregrinatores medii aevi 57.
Le Blant, Inscriptions chrétiennes 606.
Lecky, Rise and influence of Rationalism 54.
Leitmeier, Apologie der christl. Moral 501.
Lentzen, das kanonische Gerichtsverfahren 567.
Levy, Chaldäisches Wörterbuch 223. 863.
Liber precum publicarum 281.
Loch, Vetus Test. graece 404.
(Lockhart), Review of Pusey's Eirenicon 94. 523. 830.
Lorenz, Haydn, Mozart u. Beethoven 326.
Lukas, der Schulzwang 212. 859.

Luthardt, Kahnis u. Brückner, die Kirche rc. 703.
MacCarthy, Epistles and gospels 758.
Maier, 2. Brief an die Korinther 837.
Manning, The reunion of Christendom 281.
— — The temporal mission of the Holy Ghost 54.
Marenzi, Fragmente über Geologie 430.
Margraf, Kirche u. Sklaverei 105.
Martin, Bischöfl. Wort 151. 575.
— Lehrb. der kath. Moral 25.
Maurenbrecher, Karl V u. die Protestanten 817.
Mayer, Meff. Prophezieen des Daniel 601.
Mejer, das Veto gegen kath. Bischofswahlen 86.
Merx, in libro Dan. dialectus aramaea 130.
Meurin, the use of holy images 789.
Michelis, die Philosophie Platons 558. 591. 621 757.
Mislei, die Mutter Gottes 551.
Missale Rom., Kemptener, Regensburger u. Römische Ausgabe 487.
Moglia, Essai sur le livre de Job 186.
Montalembert, la victoire du Nord 147.
— — Moines d'Occident 368.
Moufang, Gedanken über eine kath. Universität 291.
Müller, Götter u. Menschen 749.
München, das kanon. Gerichtsverfahren 10. 102. 567.
Muther, Universitäts- u. Gelehrtenleben 721.
Newman, Gesch. meiner relig. Meinungen 73. 150.
— — A letter to the Rev. Pusey — die heilige Maria 139. 261. 294. 551.
Nicolai, der h. Benedict 368.
Nicolai Methonensis orationes 351.
Niemann, Jesu Sündelosigkeit 694.
Noroff. Pelerinage s. Daniel.
Oakeley, Dr. Pusey's recent work 139.
Oxenham, Dr. Pusey's Eirenicon 521.
— — Catholic doctrine of the atonement 54.
Papst, der, u. die modernen Ideen 743.
Papst Zacharias u. Pius IX. 664.
Patiß, ABC der Scholastik 101.
— — das Leben des Gottmenschen 309.
Patrologia graeca s. Greg. Palamas
Pawlikowski, der Talmud 218.
Peregrinatores s. Laurent
Philippson, Haben die Juden Jesum gekreuzigt? 24.
Phillips, G., die Synode zu Tribur 285.
Phillips, G., Scholia by Mar Iacob 564. 863.
Pohlmann, Ephraemi Syri comm. 564.
Prantl, Geschichte der Logik 113.
Pressensé, Jesus-Christ 505.
Preuner, Hestia-Vesta 749.
Preuß, Lehre von der unbefl. Empfängniß 5. 53.
Pusey, Church of England etc. (Eirenicon) 54. 94.
— — Daniel the Prophet 121.
Quaestiones in rubricas 440.
Radenhausen, die Bibel wider den Glauben 23.
Räß, die Convertiten 271. 788.
Raßmann, Münsterländ. Schriftsteller 824.
Rattinger, der Papst u. der Kirchenstaat 494.
Raumer, K. v., Leben 726.
Reifferscheid, Bibliotheca patrum lat. 565.
Reinerding, Theologia fundamentalis 131. 219.
— — die philosophischen Studien 255.
Reinke, Veränderungen des hebr. Textes 402.
Reinkens, Geschichtsphilosophie des h. Aug. 151.
Renan, Les apôtres 369.
Reithmayr, Brief an die Galater 341.
Reusch, Bibel u. Natur 428.
Review, s. Lockhart.
Revue des questions historiques 631.
Rieß, Petrus Canisius 633.
— — Encyclica Pius IX. 358.
— — die moderne Irrlehre 742. 861.
Rietter, Breviarium der Ethik 317.
Rolfus, Verzeichniß von Jugendschriften 789.
Rosenkranz, Wissenschaft des Wissens 744.
Rosenthal, Convertitenbilder 407.
Roßbach, Lebenselemente der Staaten 152.
de Rossi, Roma sotterranea 188.
Roth, C. L., Gymnasial-Pädagogik 46.
Roth, L., de stella a Magis conspecta 230.
Saebt, die kath. Kirchenfabriken 361.
Sammlung s. Actenstücke.
Sans-Fiel, l'Ontologisme 417.
Schäzler, Natur u. Uebernatur 586.
Scheeben, Mysterien des Christenthums 381.
Schegg, Evangelium nach Matthäus 225.
Schenkung Constantins 263.
Schlayer, Patronatrecht 683.
Schleiermacher, Leben Jesu 61. 69.
Schletterer, Gesch. der kirchl. Dichtung 525.
Schlünkes, Lehren der kath. Religion 157.
Schmitt, Erstcommunicanten-Unterricht 283.
Scholz, die Ehen der Söhne Gottes 187.
Schönfelder, Salomonis liber Apis 565.
Schulte, Status dioecesium 554.
Schumacher, H. A., die Stedinger 305.
Schumacher, J. J. A., Biblische Geschichte 453.
Schuncken, Geschichte der Abtei Werden 192.
Schuster, Biblische Geschichte 453.
— — Handbuch zur bibl. Gesch. 245.
Sederholm, Zur Religionsphilosophie 167.
Seitz, Bedürfniß der Rechtsreform 286.
Sepp, Geschichte der Apostel 265.
— — Jerusalem u. das h. Land 33.
Sevin, die drei ersten Evangelien 696.
Simar, Theologie des h. Paulus 793.
Simrock, Heliand 224.
Sklaverei in den Südstaaten 147.
Speil, Lehren der kath. Kirche 277.
Ssolowjoff, Fall von Polen 332.
Spörlein, die christl. Gesellschaftsordnung 782.
Stabell, Lebensbilder der Heiligen 843.
Stöckl, Geschichte der Philosophie 18. 715.
— — Prof. Huber in München 20.
— — Speculative Lehre vom Menschen 427.
Strauß, die Halben u. die Ganzen 811.
Theoderici libellus de locis sanctis 33.
Theologie der Schule 100.
Thiersch, Friedr. Thiersch Leben 727.
Tischendorf, Wann wurden unsere Evang. verfaßt? 505.
— — Apocalypses apocryphae 300.
— — Monumenta sacra 223.
Tobler, s. Theoderici l.
Tosi, Vorlesungen über den Syllabus 241.
Uhlhorn, Darstellungen des Lebens Jesu 501.
Ullathorne, Anglican theory of union 521.
Ungewitter, Geschichte der Juden 664.
Veith, Prophezie u. Glaube (Homiletische Werke 9—11) 761.
Vercellone, Un codice greco 598.
Vincenzi, Greg. Nyss. et Origenes 446.
Vogüé, le Temple de Jerusalem 89.
Vosen, der Katholicismus 194.
— — Trauerrede auf Kolping 26.
Walter, Erzstift u. Reichsstadt Köln 853.
Weizsäcker, evangelische Geschichte 505.
Wenig, Schola syriaca 117.
— — Freiheit der Wissenschaft 400.
Werner, Wesen u. Begriff der Menschenseele 425.
— — apologetische u. polemische Literatur 517. 598.
Winter, die Prämonstratenser 70.
Wiseman, Wissenschaft u. Offenbarung 263.
Wittstock, Encyclopädie der Pädagogik 498.
Wolf, Bedeutung der Weltschöpfung 429.
Wright, Contributions to the apocr. lit. 563. 863.
Zezschwitz, Apologie des Christenthums 153.
Zimmermann, Wunder der Urwelt 431.
Zingerle, Geographie aus dem 13. Jahrh. 223.
Zittel, Protest. Flugblätter 25.
Zobl, Dogmengeschichte 43.
Zschokke, das neutest. Emmaus 35.
Zur Belehrung für Könige 860.

III. Sachregister.

Abendmahl, letztes 337. 701.
Adel und Kirche 396.
ἀδελφός 40. 510.
Adolf von Nassau 534.
Aggäus 442.
Albertus M. 496. 685.
Alfons X. 692.
Allioli's Bibelübers. 540.
Allwissenheit Gottes 765.
Alttestamentl. Geschichte 185. 210. 761. vgl. Exegese.
Anastasius Sinaita 572.
Anglicanismus 73. 94. 139. 281. 521. 830.
Anno von Köln 349.
Apel, Joh., 725.
Apiarius 522. 523.
Apokalypsen, apokr. 299.
Apokatastasis 448.
Apokryphen 178. 300. 507. 512. 563.
Apologetik 153. 708. 732.
Apostel 196.
Apostelgeschichte 39. 47. 92. 265. 369. 730.
Arabische Evang. 406.
Aramäisch im B. Daniel 130.
Arbeiterfrage 848.
Archäologie, bibl. 3.
Archäologie, kirchl. 188. 482. 606. 640. 829.
Aristoteles 113.
Aesthetik 463.
Astruc 833.
Aethiopische Literatur 173.
Auferstehung Jesu 67.
Auferstehung des Fleisches 449. 839.
Augustinus 151. 202.
Auxilius 569.
Avicenna 496. 688.
Azyma 772. 773.

Baader 816.
Baden, Kirchenstreit 53.
Barnabasbrief 412. 451.
Beanus 723.
Bebelius 724.
Beccus, Joh. 399.
Belgische Literatur 92. 399. 401. 440. 502. 630.
Benedict v. Aniane 368.
Benno 847.
Bergpredigt 698.
Bernhard v. Lippe 470.
Bethesda 729.
Bibel u. Natur 22. 428. 764.
Bibeltexte 402. 404. 598.
Bibelübersetzung, äthiop. 176. arab. 406. deutsche 540.
Biblische Geschichte 245. 453.
Biblische Theologie 187. 793.
Bischofswahlen in Preußen 86. 183.
Böhmische Reformation 665. 840.
Bossuet 695.
Bovillus 659.
Brocardus (Burkard) 57.
Broschüren 20. 24. 53. 86. 101. 183. 255. 291. 295. 358. 360. 396. 494. 501. 567. 694. 742. 782. 811. 860.
Brückner 706.
Brüder Jesu 40. 510.
Buddhismus 85.
Bursfelder Congregation 832.

Canisius 633.
Canus 100.
Cardinäle 197.
Cartesius 364.
Casuistik 144. 632.
Chaldäische Lexica 223. 863.
Choral 328. 654.
Christenthum am Niederrhein 346, in Gallien 640.
Chrysostomus 568.
Civilehe 248.
Civiltà catt. 147. 263. 335.
Clifford 262.
Coelestis urbs Jerus. 325.
Commenden 108.
Common Prayerbook 281.
Communismus 849.
Concil, 5. allg. 545.
Conciliengeschichte 145. 285. 545.
Constantins Schenkung 263.
Constanz, Diöc. 336.
Convertiten 139. 271. 407.
Cornelimünster 368.
Correale 568.
Crotus Rubianus 275.
Crucifix 482.
Culturgeschichte 82. 105. 147.

Daniel, Prophet 121. 601. 767.
Daniel, russ. Abt 57.
Darius Medus 128.
Darwinianismus 52.
Demonstratio christ. 131. 220.
Deutschorden 264.
D'Hame 831.
Diptychen 755.
Dogmatik 87. 131. 194. 219. 309. 381. 384. 586. 612. 644. 675. 707.
Dogmengeschichte 43. 202. 235. 377. 415. 466. 475. 512. 543. 767.
Döllinger 263. 368. 502. 597.
Dorothea von Montau 842.
Dreikapitelstreit 546.
Dublin Review 524. 597.

Ehe u. Eherecht 200. 244. 246. 684.
Ehud 299.
Eigenthum 851.
Einleitung in die h. Schrift 401.
Ejusdem in Orationen 489. 492.
El-Aksa-Moschee 38. 90.
Elias 232.
Emmaus 35.
Empfängniß, unbefl. 5.
Encyclica 358. 494. 742. 803. 861.
Engellehre des A. T. 127.
Englische Literatur 54. 94. 121. 139. 261. 281. 294. 520. 551. 563. 758. 830.
Ephesierbrief 200.
Ephräm 561. 863.
Epiklesis 81. 318.
Erstcommunicanten 283.
Esdras-Apokalypse 301.
Ethik (s. Moraltheologie) heidn. u. christl. 501.
Eucharistie 701.
Euphrates 347.
Eustratius 772.
Evangelien 225. 337. 505. 697. 790.
Ev.-Harmonie 337. 537. 696.
Ev.-Uebers., arab. 406.
Evergerus 349.
Ewald 26. 119.
Exegese des A. T. 25. 120. 121. 297. 368. 441. 601. 761. 833.
— — des N. T. 38. 92. 225. 227. 341. 369. 505. 697. 729. 758. 837.
Ezechiel 766.

Faber 54. 140. 524.
Faure 100.
Feste des Herrn u. der Heiligen 845.
Filioque 79. 351. 767.
Firmung 80.
Fisch, Symbol Christi 482.
Fluchformular, ungar., 439.
Formosus 569.
Französische Literatur 54. 147. 186. 368. 369. 417. 505. 606. 631. 696. 799. 807.
Freimaurer 743.

Galaterbrief 41. 341.
Gallien, Christianisirung 640.
Garrucci 482. 829.
Geißelung Jesu 340.
Gelübde 357.
Genesis 187. 368. 478.
Georgius Akropolita 775.
Gerichtsverfahren, kanon., 10. 102.
Gero v. Köln 349.
Geschichte 210. 390. 470. 631. 755. 781.
Gfrörer 529. 534.
γινώσκειν 40.
Görres 266.
Gnadenlehre 415. 615. 644. 675. 707.
Gotteserkenntniß 418.
Grab, das h. 91.
Gregor v. Nyssa 446.
Gregorius Palamas 313.
Gregorius Sinaita 316.
Griechische Kirche 78.
Griechische Liturgie 318.
Griechische Theologie 313. 351. 771.
Gügler 781.
Gymnastalpädagogik 46. 265.

Hase, Karl 279.
Heidenthum 266. 269. 431.
Heiligen, Leben der 843.
Heliand 224.
Hellenismus u. Christenthum 269.
Henoch 233.
Herder 780.
Hermann II. v. Münster 470.
Herodianer 702.
Hestia 749.
Hesychiasten 314.
Hexaemeron 428. 764.
Hexapla 296.
Hieronymus 477. 514. 516.
Hilarius 325.
Hirscher 471.
Höllenstrafe 447.
Hosanna 234.
Hummel 721.
Hurter 534.
Hus 665. 840.
Hutten 335.
Hymnologie 325.

Ibn Sina 496. 685.
Ichthys-Monumente 482.
Ideenlehre 421. 427. 775.
Jephte 299.
Jerusalem 33. 57. 89.
Jesuiten 111. 633. 804.
Jesuitenmoral 632.
Jesus. Brüder J. 40. 510. Leben J. 61. 309. 337. 501. 505. 830. Geburtsjahr J. 697. Sündelosigkeit J. 694.
Individualismus 800.
Inschriften, christl. 606. 640.
— hebr. 92.
Interim 239.
Johannes, Evang. 508. 729. — Apokr. Apokalypse 302.

Johannes Phurnes 772.
Jonas 766.
Josue 297.
Irenäus 415.
Isaias 25.
Israel als Vorbild 185.
Italienische Literatur 188. 446. 564. 598. 789. 829.
Judenthum 83. 218. 511.
Justinian 549.

Kahnis 705.
Kaiser, röm. 54. — deutsche 692.
Karl V. 817.
Katakomben 188. 483.
Katechetik 283.
Katholiken-Versammlungen 291. 399.
Keble 74.
Kinder, ungetaufte 199.
Kirche, Lehre von der 134. 703.
Kirchenfabriken 361.
Kirchengeschichte 9. 192. 235. 238. 269. 271. 305. 344. 407. 446. 473. 543. 569. 665. 703. 840.
Kirchenlehrer 326.
Kirchenmusik 326. 525. 654.
Kirchenrecht 10. 102. 145. 285. 361. 388. 683. 684.
Kirchenstaat 494.
Kirchenvater, Begriff 796.
Köln 344. 853.
Kolping 26.
Kopernikus 23.
Korinthier-Briefe 837.
Kreuzzeichen 321.
Kreuzigung 24.
Kritik, bibl. 402.
Kuhn u. Schäzler 586. 612. 644. 675. 707.
Kunst 463.

Las Casas 109.
Leidensgeschichte 337.
Liberalismns 742. 861.
Literaturgeschichte, theol. 54. 517. 721. 824.
Lithostrotos 37.
Liturgik 318. 440. 487. 807.
Logik, Gesch. der 113.
Logos 768.
Lorsch 473.
Löwen 502.
Ludolf, Hiob 175.
Lukas-Evang. 41. 697. 699. 703.
Luthardt 705.
Luther 397. 673.

Malachias 445.
Manning 54. 95. 281.
Marcus-Evang. 702.
Maria 5. 40. 139. 223. 261. 294. 303. 551. 845.
Maria Latina 35.
Marienberg 831.
Marienfeste 845.
Marienwerder 840.
Martin, E. R. 261.
Materialismus 459.
Maternus 346.
Matthäus-Evang. 41. 225. 507. 698.
Menschwerdung 167.
μεσίτης 342.
Messianische Weissagungen 601.
Messias-Erwartungen 228.
Meßopfer 199. 318. 352. 445.
Missale 487.
Möhler, 106. 198. 798.
Monod 801.
Monogramm Christi 643.

Moraltheologie 25. 144. 317. 353. 501.
Moritz v. Sachsen 566. 822.
Moyses 232. Moyses-Apokalypse 300
Müller J. v. 727.
Münster'sche Schriftsteller 824.
Mysterien 381.
Mythologie 749.

Nationalökonomie 848.
Natur u. Persönlichkeit 612.
Naturforschung u. Offenbarung 22. 52. 428. 764.
Nekrolog 181. 864.
Nekrologien 755.
Newman 73. 139. 150. 261. 294.
Niebuhr 727.
Nicephorus Blemmides 773.
Nicetas Stethatos 771.
Nicolaus Cabasilas 315.
Nicolaus v. Methone 351. 773.
Niederlande, Abfall 250.
Niederrhein, Christianisirung 346.
Nominalismus 685.
Norbert 70.

Odoricus 57.
Offenbarung 133.
Ontologismus 417.
Opus operatum 197.
Orientalische Literatur 117. 174. 406. 561. 568. 631. 863.
Origenes 446. 475. 512. 543.
Oytha, Heinr. von 841.

Pädagogik 46. 212. 498. 727.
Palästina 33. 57. 84. 89.
Papst 79. 137. 196. 358. 521.
παρασκευή 234.
πάσχα 338.
Pastoraltheologie 159. 283. 807.
Patroklus 439.
Patrologie 412. 415. 446. 451. 475. 512. 543. 561. 565. 568. 572. 796.
Patronatrecht 388. 398. 683.
Paulus 370. — Briefe 38. 341. 793. 837. — Apokalypse 302.
Pentateuch 833.
Pestalozzi 727. 788. 863.
Peter v. Ravenna 724.
Petrus, Todesjahr 789.
Philosophie 744. 775.
Geschichte der Ph. 18. 113. 287. 363. 496. 557. 591. 621. 659. 685. 715. 780. Religionsphil. 167. 205. 780. Speculative Theologie 417. Philos. Studien 255. s. Aesthetik, Materialismus
Plato 113. 557. 591. 621.
Polemik 5. 277. 575.
Polen 332.
Potken 174.
Prag 668. 841.
Prämonstratenser 70.
Preußen, Statistik 740.
Primat 79. 137. 521.
Propheten 121. 441. 601.
Prophetieen am Charsamstag 761.
Protestantenverein 26.
Protestantismus 70. 519. 575. 734.
Psychologismus 417.
Puseyismus 54. 73. 94. 139. 521. 830.

Quirinius 697. 811.

de Ram 502.
Rechtsgeschichte 528. 853.
Rechtsreform 286.
Reformation 238. 271. 517. 817.

Religionsphilosophie 167. 205. 780.
Renan 65. 369. 502. 833.
Reue Gottes 765.
Richard v. Cornwallis 692.
Ricoldus 57.
Rom 390. 431. 494.
Römerbrief 297. 795.
Römische Kirche 235.
Roscellin 685.
de Rossi 188. 484. 608.
Rubriken 440.
Rufinus 477. 514. 515.
Rumpelkammer 23.
Ruth 297.

Sailer 9.
Schelling 813.
Schenkel 812.
Schleiermacher 61. 69.
Scholastik 18. 100. 288. 715.
Schönheit u. schöne Kunst 463.
Schulzwang 212. 295. 859.
Schürpf, Hieron. 725.
Scientia media 700.
Seele 425. 479.
Septuaginta 404. 598.
Sklaverei 105. 147.
Socialismus 849.
Söhne Gottes 187.
Speculative Theologie 202. 417.
Spinoza 336.
Spiritualismus 806.
Spottcrucifix 482.
Staat u. Kirche 82. 212. 782.
Statistik 554. 740.
Stedinger 305.
Stern der Weisen 230.
Strafrecht 10. 102.
Strauß 63. 507. 811.
Syllabus 241. 358. 861.
Synoris 439.
Syrische Literatur 117. 296. 561. 631. 863.

Talmud 218.
Tempel zu Jerusalem 89.
Templerorden 119.
Thebaische Legion 346.
Theoderich 34.
Theologie, populäre 384.
Thessalonicher-Briefe 39.
Tischendorf 223. 300. 505. 539.
Transsubstantiation 352.
Tribur, Synode 285.
Trier 641. 643.
Trinitätslehre 202. 480. 767.
Tritheismus 769.

Uebernatur 709.
Uebersetzungsliteratur 629.
Ullathorne 294. 522.
Unfehlbarkeit des Papstes 138. 358. 862.
Ungarische Concilien 145.
Union Review 282
Unionsversuche 94. 139. 281. 523.
Universität, kath. 291. 502.
Universitätsbildung 255.
Universitätsleben in der Reformationszeit 721.
Unterrichtswesen 212. 255. 291. 859.
Ursula 347. 847.

Verketzern 261.
Vernunftwissenschaft u. Glaube 587.
Versuchung Jesu 229. 694.
Vesta 749.
Vigilius 546.
Visio beatifica 232.
Vorherwissen Gottes 765.

Vulgarius 569.
Vulgata 403.

Ward 54. 140. 524.
Warinus v. Köln 349.
Weihwasser 807.
Weislinger 336.
Werden, Abtei 192.
Werner, Franz 181.
Westfalen, Reformation 238.
Wichmann 86.
Wilbrand 57.
Witzel 274.
Wunder 63. 506. 509.
Würzburg 725.
Wyclef 668. 841.

Zacharias 441.
Zamosk, Synode 78.

Bemerkungen und Berichtigungen von

Prof. Hergenröther 399.
Domcap. Huller 863.
Prof. Michelis 757.
Prof. Reinerding 219.
Fl. Rieß, S. I. 861.
Domcap. Werner 598.

Druckfehler.

Sp. 6 Z. 27 l. crucis st. cruris. — Sp. 9, Z. 13 streiche „sich zu erheben". — Sp. 18, Z. 11 l. „disciplina" st. „disciplinae." — Sp. 21, Z. 8 v. u. l. „zu äußern" st. „äußern". — Sp. 380, Z. 19 l. „Radien" st. „Stadien". — Sp. 417, Z. 12 v. u. l. „Leser" st. „Lehre". — Sp. 421, Z. 25 v. u. l. 1861 st. 1866. — Sp. 429, Z. 37 l. „die Schriften" st. „die in Schriften". — Sp. 440, Z. 3 v. u. l. „Bouvry" st. „Bonorh". — Sp. 691 Z. 33 l. „Sie reden" st. „Sie werden".

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 1. Jan. 1866. № 1.

Vorwort.

Das „theologische Literaturblatt" soll einerseits seine Leser mit allen nennenswerthen Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie und der an dieselbe angrenzenden Wissenschaften bekannt machen, anderseits durch kritische Besprechung derselben die Wissenschaft und Literatur selbst fördern.

Ueber die Art und Weise, wie diese Aufgabe unter den gegenwärtigen Verhältnissen am zweckmäßigsten gelöst werden könne, hat eine Conferenz von hiesigen und auswärtigen Gelehrten, die sich für das Zustandekommen des Blattes interessirten, eingehende Berathungen gepflogen. Das Ergebniß derselben kurz darzulegen und dadurch die Leser darüber zu orientiren, was sie von dem Blatte zu erwarten haben, ist die Hauptaufgabe dieses Vorwortes.

Selbstverständlich hat das „Literaturblatt" zunächst die Aufgabe, alle namhaften in seinen Bereich fallenden neu erschienenen Schriften entweder in kurzen Referaten oder in eingehenden Kritiken zu besprechen. Da nicht selten Aufsätze in Zeitschriften an wissenschaftlicher oder praktischer Bedeutung selbstständigen Schriften gleichstehen, so sind auch sie vorkommenden Falls zu besprechen. Ebenso wird auf die in andern Zeitschriften erschienenen Kritiken, soweit sie für die Literatur von Bedeutung sind, Rücksicht zu nehmen sein.

An sich würde vielleicht auch ein bibliographisches Verzeichniß aller neuen Erscheinungen der theologischen und an die Theologie angrenzenden Literatur und eine vollständige Zusammenstellung des Inhalts der betreffenden Zeitschriften zur Aufgabe des Literaturblattes gehören. Da aber diese Aufgabe von dem zu Münster erscheinenden „literarischen Handweiser" mit genügender Sorgfalt gelöst wird, so erschien es zweckmäßiger, in dieser Hinsicht einfach auf jenes Blatt zu verweisen.

Von allen Betheiligten wurde die Ansicht ausgesprochen, daß das Literaturblatt, um seine Aufgabe vollkommen zu lösen, sich nicht auf Referate und Recensionen in der hergebrachten Form beschränken dürfe, und viele unter denjenigen, welche brieflich ihre Mitwirkung zugesagt, haben diesen Gedanken ausdrücklich gebilligt. Zunächst wurde hervorgehoben, daß es oftmals angemessen sein werde, in besondern Aufsätzen kritische Zusammenstellungen der vorhandenen Arbeiten über einzelne Zweige und Punkte der Literatur zu geben und dabei die gewonnenen Resultate hervorzuheben und die noch auszufüllenden Lücken oder noch zu lösenden wissenschaftlichen Schwierigkeiten und Controversen anzudeuten. Ebenso wurden zusammenfassende Berichte über die Leistungen einzelner Schriftsteller, Schulen und Länder als mit zum Bereiche des Literaturblatts gehörend bezeichnet. Selbstständige Abhandlungen, wie sie den Hauptinhalt der wissenschaftlichen Zeitschriften bilden, müssen freilich von einem Literaturblatte ausgeschlossen bleiben; dagegen wurde anerkannt, daß kleinere Aufsätze, welche, an irgend eine literarisch Erscheinung anknüpfend, irgendwelche für die Wissenschaft oder das kirchliche Leben wichtige Fragen behandeln, oder welche sonst in kritischer, historischer oder anregender Weise Gegenstände der Literatur kurz besprechen, in das Literaturblatt aufgenommen werden könnten, ohne daß dadurch der Unterschied zwischen ihm und den bestehenden theologischen Zeitschriften verwischt und in deren Gebiet übergegriffen werde. Endlich hat das Literaturblatt natürlich auch für kleinere literarische Notizen und Bemerkungen, Anfragen und dgl. Raum zu bieten.

Wenn das Blatt sich als theologisches Literaturblatt bezeichnet, so wird dadurch seine Aufgabe von der einer allgemeinen Literaturzeitung unterschieden. Es wird sich aber darum nicht auf das Gebiet der eigentlichen theologischen Literatur beschränken dürfen, sondern, wie oben schon angedeutet wurde, auch die an die Theologie irgendwie angrenzenden Wissenschaften, also von der philosophischen, geschichtlichen, philologischen, pädagogischen, kunstgeschichtlichen, naturwissenschaftlichen, juristischen und nationalökonomischen Literatur alles das berücksichtigen müssen, was mit der Theologie in Verbindung steht.

Es versteht sich von selbst, daß nicht nur die katholische und die deutsche, sondern auch die akatholische und die ausländische Literatur zum Bereiche des Literaturblatts gehören. Bezüglich der außerdeutschen Literatur haben mehrere Mitarbeiter der Redaction ihre besondere Unterstützung zugesagt.

Die Lösung der Aufgabe, die dem Literaturblatte gestellt ist, kann nur durch ein einträchtiges und ausdauerndes Zusammenwirken vieler tüchtigen Kräfte ermöglicht werden. Ich habe die Schwierigkeit des Unternehmens keinen Augenblick verkannt, und nur der ermuthigende Rath von Freunden und Collegen und die bestimmte Zusage kräftiger und wohlwollender Unterstützung von Seiten vieler anerkannten Gelehrten hat mich bestimmen können, die Redaction des Blattes zu übernehmen. In den zahlreichen Zuschriften, welche ich auf die Einladung zur Betheiligung an dem Blatte erhalten habe, wird das Unternehmen so einmüthig als ein zeitgemäßes und erfolgverheißendes bezeichnet, und von so vielen Seiten die Bereitwilligkeit zur Mithülfe ausgesprochen, daß es als Pflicht erscheint, die Bedenken, welche der Hinblick auf die Größe der Aufgabe hervorruft, zurückzudrängen und im Bewußtsein des eigenen guten Willens und im Vertrauen auf die Unterstützung eines Vereins von Kräften, wie sie wohl noch selten sich zu einem ähnlichen literarischen Unternehmen verbunden haben, muthig zu beginnen.

Meinerseits werde ich alles aufbieten, die Pflichten, welche dem Redacteur den Mitarbeitern und den Lesern gegenüber obliegen, gewissenhaft und unverdrossen zu erfüllen. Zu den Mitarbeitern hege ich das Vertrauen, daß sie das Unternehmen als ein gemeinsames ansehen werden, welches nur dann vollständig gelingen kann, wenn Jeder es sich angelegen sein läßt, aus dem Kreise seiner besondern Studien pünktlich und regelmäßig, — auch ohne besondere Aufforderung — alle für das Blatt geeigneten Mittheilungen und Beiträge einzusenden. Bei der Versendung der Einladungen sind ohne Zweifel Einzelne übersehen worden, welche geeignet und geneigt sind, an dem Blatte mitzuarbeiten; ich bitte sie, mir darum ihre Hülfe nicht vorenthalten zu wollen. Die

Leser aber bitte ich, bei der Beurtheilung der Leistungen des Literaturblattes die Schwierigkeiten nicht außer Acht zu lassen, welche von einem derartigen Unternehmen namentlich im Anfange unzertrennlich sind.

Die Mitarbeiter sind darin einig, daß sie die literarischen Fragen in kirchlichem und wissenschaftlichem Geiste erörtern wollen. Die Redaction hält sich berechtigt und verpflichtet, Einsendungen, die dem Inhalte oder der Form nach für das Blatt nicht geeignet sind, zurückzuweisen. Im Uebrigen aber ist jeder Mitarbeiter in der freien Aeußerung seiner wissenschaftlichen Ueberzeugungen in den von ihm unterzeichneten Aufsätzen nicht beschränkt. Die Redaction gibt demgemäß durch die Aufnahme eines Aufsatzes nicht ihre Zustimmung zu allen darin ausgesprochenen Ansichten zu erkennen. Noch weniger sind die Mitarbeiter für etwas Anderes verantwortlich als für das, was sie selbst geschrieben. Die von dem Redacteur unterzeichneten Artikel haben in dieser Hinsicht vor den übrigen nichts voraus.

Wenn das Literaturblatt sich den Charakter einer wissenschaftlichen Zeitschrift wahren muß, so soll damit nicht gesagt sein, daß es ausschließlich oder auch nur vorzugsweise für Gelehrte bestimmt sei. Redaction und Mitarbeiter werden sich vielmehr besonders angelegen sein lassen, das Blatt nach Einrichtung, Inhalt und Form der Darstellung zu einer für alle Geistlichen und gebildeten Laien, die sich für theologische Wissenschaft interessiren, verständlichen, belehrenden und anziehenden Lectüre zu machen.

Reusch.

Biblische Archäologie.

Introductio in Sacram Scripturam auctore **Val. Laur. de Biasi** [Prof. an der theol. Facultät zu Olmütz]. Tom. I. A. u. d. T. **Archaeologia biblica**, originem, evolutionem et vitam humani generis domesticam, iuridico-politicam et religioso-moralem biblice exhibens, in theologorum, iuristarum politicorumque usum et commodum. Regensburg, Manz. 1865. XII u. 567 S. 8. 2¼ Thlr.

Der Verf. nimmt die Bezeichnung „Einleitung in die h. Schrift“ in der weitern Bedeutung, wonach sie außer der gewöhnlich sogenannten Einleitung in das A. und N. T. auch die biblische Archäologie, die biblische Geschichte und Geographie und die biblische Hermeneutik umfaßt. Auf den ersten, die Archäologie behandelnden Band soll ein zweiter folgen, der die eigentliche Einleitung in das A. und N. T. (Bibliologia), und ein dritter, der die Geographia-Historia-Hermeneutica Biblica behandeln wird. (In welchem innern Zusammenhange diese drei Fächer nach der Ansicht des Verf. stehen, daß er sie S. 2 zusammen als dritten Theil der gesammten biblischen Einleitung bezeichnet, und warum er die biblische Kritik nicht mit erwähnt, wird nicht angegeben.) Der Verf. motivirt diese Anlage seines Buches in den ersten Sätzen des Vorworts so: in der k. k. Ministerialverordnung vom 29. März 1858 werde die biblische Einleitung unter den obligatorischen Unterrichtsgegenständen für die Theologie-Studirenden aufgezählt; es seien damit unzweifelhaft die sämmtlichen oben genannten Hülfswissenschaften der Exegese gemeint; in der Praxis aber werde die Bezeichnung „biblische Einleitung“ in der engern Bedeutung genommen; sein Buch solle also den Intentionen der Ministerialverordnung gerecht werden. Ein innerer, wissenschaftlicher Grund für die Abweichung von dem jetzt herrschenden Sprachgebrauche wird nicht angegeben, ist auch nicht zu ersehen.

Die gewöhnliche Eintheilung der biblischen Alterthümer in häusliche, politische und religiöse hat der Verf. beibehalten. Die einzelnen in Betracht kommenden Gegenstände werden sämmtlich, und durchgängig mit vollständiger Berücksichtigung der betreffenden Bibelstellen behandelt. Es werden aber vielfach untergeordnete Puncte mit unverhältnißmäßig großer, wichtige und schwierige Puncte mit unverhältnißmäßig geringer Ausführlichkeit besprochen. Der Artikel „de pastoritie biblica“ z. B. umfaßt 15 Seiten, die vier Paragraphen de venatione, praedatione, piscatione und apicultura biblica zusammen über drei Seiten; dagegen wird z. B. die Symbolik der Stiftshütte S. 411 in achtzehn Zeilen, die Symbolik der hohenpriesterlichen Kleidung S. 498 in zwölf Zeilen und die Frage über den Tag des letzten Abendmahls S. 473 auf anderthalb Seiten abgemacht.

Gerade die Seite, welche bei einer wissenschaftlich-theologischen Behandlung der biblischen Alterthümer von besonderer Wichtigkeit ist, die Symbolik und Typik der alttestamentlichen Institutionen, ist sehr mangelhaft. Was kann z. B. ungenügender sein, als folgende Bemerkung über die Symbolik der Stiftshütte? „Dieses Zelt hatte eine symbolische Beziehung zu dem Hofe des Gott-Königs, welche verschieden entwickelt zu werden pflegt. Nach Philo z. B. war das Ganze ein Symbol des Weltalls, in welchem Gott herrscht und verehrt wird, der Vorhof ein Symbol des sichtbaren, das Heiligthum ein Symbol des unsichtbaren Theiles, die vier Decken und die vier Farben ein Symbol der vier Elemente u. s. w. Nach Flavius war das Allerheiligste ein Bild des Himmels, das Heilige der Erde, der Vorhof des Meeres u. s. w. Nach den h. Vätern ist die Bedeutung dem Gesagten mehr oder weniger entsprechend, mit hinzukommenden Erläuterungen: so konnten z. B. nach dem h. Gregorius die drei Reihen von Teppichen, welche seine verschiedenen Theile trennten, — den Vorhof von dem Raume außerhalb, das Heilige vom Vorhof, das Allerheiligste vom Heiligen, — auf die Schwierigkeiten hinweisen, welche bei der Erstrebung der Erkenntniß oder des Genusses der verborgenen göttlichen Wunder zu überwinden sind, und die vier Decken des Zeltes auf die Nothwendigkeit, zur himmlischen Freude zu gelangen entweder durch ein unschuldiges Leben, welches durch die innerste kostbarere Decke versinnbildet wird, oder durch die drei Stufen der Buße, welche die drei andern weniger kostbaren Decken versinnbilden, u. s. w.“ (S. 441).

Bei diesen Puncten vermißt man mehr noch als bei andern eine Berücksichtigung der reichhaltigen neuern Literatur. Zu der angeführten Stelle wird zwar Bähr citirt; aber eine Bekanntschaft mit dem Inhalte seines bekannten Werkes darf man dem Verf. wohl absprechen, wenn auch das eigenthümliche Citat: „Baehr, Symbolik des Mosaischen Cultus apud Thesaurum Ugolini Tom. 8 et 9“ auf einem Druckfehler beruht.

In der Uebersicht der Literatur werden S. 12 von neuern Bearbeitern der Archäologie nur Jahn, Allioli und Löhnis, Warnekros, Rosenmüller und de Wette und Munck genannt. Hie und da finden sich freilich in den Anmerkungen auch andere neuere Werke citirt, sehr oft das Freiburger Kirchen-Lexikon; aber von einer eingehenden Berücksichtigung derselben ist nicht viel wahrzunehmen.

Die Entwicklung der einzelnen Puncte erhält oft durch die schulmäßige Anwendung von steifen Distinctionen und von Formeln, wie quaeritur oder obiicies und respondetur, probatur a) ex absurdo alias nato, b) ex rei natura u. s. w., ast, ergo u. dgl. eine dem Gegenstande durchaus nicht angemessene Form. Als Beispiel mag gleich der Anfang dienen: Introductio est vox, quae triplici notione, etymologica, usuali seu metonymica et scientifica gaudet. Etymologice (ex *intra* et *ductio*) significat actum introducendi; usualiter seu metonymice denotat id, quod veluti medium ad finem aliquem consequendum utiliter ac necessario praemittitur; scientifice obiective est expositio systhematica, solida et erudita notitiarum utilium et necessariarum ad aliquem finem scientificum melius consequendum proposita; subiective erudita, solida et systhematica cognitio notitiarum modo dictarum. His praehabitis notiones Introductionis Sac. Scripturae iuxta triplicem antedictum conceptum sponte fluunt: nam eo titulo exprimitur etymologice actus, quo quis in Sacram Scriptu-

ram introducitur; usualiter u. s. w. — Zu was für Geschmacklosigkeiten ein falsches Systematisiren führen kann, zeigt S. 17, wo es in der Abhandlung über das Verbot des Ehebruchs heißt: Dictae prohibitionis rigor in adulteriis *speciosis* cessabat, in quibusdam *realibus* ante legem scriptam poterat mitigari . . . Non puniebantur adulteria *speciosa*, quia nec peccaminosa nec macula verae fornicationis simplicis aut qualificatae erant affecta: huius speciei fuit e. g. foecunditas B. M. V. desponsatae Iosepho in uxorem, in qua non inhonestas aut infidelitas, sed divinum accidit-mysterium, cuius manifestatio Iosephi agitationem serenat.

Unter den Gründen, weshalb er lateinisch geschrieben, — oder wie er es ausdrückt: theologice scribens classicam theologiae latinam linguam servavi, — nennt der Verf. an erster Stelle Caes. Reg. Normae obsequium. Daß er kein classisches Latein schreibt, zeigen schon die angeführten Proben; außer Wörtern und Ausdrücken, wie stringata oratio, scriptotenus, originetenus, observationes desuper (Bemerkungen darüber) u. dgl. kommen auch Sätze vor, wie cur hoc hucusque non contigerit inquirere vel patefacere meum non est; contentus desuper sequentia dicendi (S. VIII).

Die Form der Citate ist oft sehr eigenthümlich, z. B. Cfr .Encyclop. Theol. Cath. ed. *Freiburg* 1848 etc. ad Archäologie (S. 2). Cfr. Encyclop. Cathol. ed. *Freiburg* 1852 ad Bibl. Archaeolog. (S. 3) Cfr. Encyclopädie der Protestanten von Herzog ad Samaritanos (S. 416). Gen. 3, 15. col. Himpel „Messianische Weissagungen" Pent. ed. Tübing. 1859. (S. 356. Es ist Himpel's Abhandlung über die messianischen Weissagungen des Pentateuchs in der Tüb. Quartalschrift gemeint.)

Das Buch wimmelt von Druckfehlern (und Schreibfehlern); folgende habe ich bei flüchtigem Lesen auf den ersten zwölf Seiten notirt: systhematica (wiederholt), Brunachi (Brunati), apollogetica, Hjerosolyma (wiederholt), Hjeronymus, Gallilea, exagerat, Aegesipus, Sauconiaton, dynastyuarum, Cinenses, Affricana, Juil Aou (französisch), Binaeus, Lönis, Ugollini, Encyclopedia.

Wenn die folgenden Bände nicht wesentlich besser sind, als der vorliegende, so dürften sie meines Erachtens ungedruckt bleiben.

Einen einzelnen Abschnitt der biblischen Archäologie hat derselbe Autor behandelt in: Familia humana iuxta ius Mosaicum, ad doctrinam-ius-praxim catholicam incidenter relatum, proposita, et evoluta. 138 S. 8. Wien, Mechitaristen, 1863.

Reusch.

Polemik.

Die römische Lehre von der unbefleckten Empfängniss aus den Quellen dargestellt und aus Gottes Wort widerlegt von Lic. Dr. **Preuss**, Docent an der Universität und Oberlehrer am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium zu Berlin. Berlin, Schlawitz 1865. IV u. 263 S. 8. 1 Thlr.

Wie man gewöhnlich in einer Novelle erst gegen Ende der Erzählung inne wird, ob die Helden des Stückes einander auf zeitlebens glücklich oder unglücklich machen werden, so auch hat es dem Verf. dieser Streitschrift beliebt, uns erst auf der Schlußseite mitzutheilen, zu wessen Nutz und Frommen er dieselbe abgefaßt habe, nämlich für seine „Brüder, deren Sehnsucht nach Rom steht", und für die „siebentausend innerhalb der Ringmauern der Kirche von Rom, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt" haben. Den Einen sucht er klar zu machen, daß die heutige römische oder papistische Kirche lange nicht mehr das sei, was die altkatholische oder selbst noch die Tridentinische Kirche gewesen, indem das jetzige Rom die sogenannte öffentliche Meinung zum Dogma stemple und vom „Felsen des göttlichen Wortes" sich weitab verirrt habe; den Andern stellt er das Schreckbild vor Augen, in welches die papistische Mariologie eigentlich auslaufen müßte, wenn mit derselben rechtschaffener Ernst gemacht würde. In dieser Hinsicht, welche uns selbst angeht, sagt er wörtlich: „Nun denn frisch vorwärts erfunden, aber nicht halb, sondern ganz: Was unbefleckte Empfängniß! Vom h. Geist ist Maria empfangen. Was Mensch! Ein Gott-Mensch ist sie gewesen, nur ein weiblicher. Was Mutter Christi! Die Mutter der h. Dreieinigkeit ist sie, selbst Gott von Ewigkeit, weder gezeugt noch geschaffen. Halt ein, du lästerst Gott. Nicht wahr, der Zügel des Wortes Gottes thut Noth? Ein Spinnengewebe aus der Hand dieses Papstes wird ihn schwerlich ersetzen" (S. 189). Was in aller Welt mag unsern Berliner Gelehrten zur Aufstellung dieser schrecklichen Perspective bewegen? Doch nicht „das neue Dogma" von der unbefleckten Empfängniß? Der Papst ist von der Offenbarungsmäßigkeit desselben so fest überzeugt, als irgend ein Protestant von der Bibelwidrigkeit desselben überzeugt sein kann. Oder sind es etwa andere Marianische Ueberschwenglichkeiten, zu welchen die „Immaculisten" uns hindrängen? Der Verfasser hat derartigen Stoffes in Menge zusammengetragen; wir können aber in demselben keinen hinreichenden Grund zu solchen Befürchtungen auffinden. Zwar werden wir unterrichtet, daß schon der excessive Marienlobpreiser des Alterthums, der hl. Johannes Damascenus gelehrt habe, Maria „müsse in alle Ewigkeit angebetet werden" (S. 8); wir setzen aber voraus, Hr. Dr. Preuß habe es seinen gelehrten Lesern gegenüber für unnöthig erachtet anzumerken, daß es mit diesem „Anbeten" nach der alten Sprachweise eine ähnliche Bewandtniß habe, wie bei unserer heutigen Adoratio crucis. Er redet von einem „götzendienerischen Trieb, der unserem Geschlechte seit Adams Fall einwohnt" (S. 9); er zeigt aber keine Beispiele auf, daß der Papst oder die katholische Kirche neben dem dreieinigen Gott noch andere Götter aufgestellt und angebetet haben. Er sagt den mittelalterlichen Klöstern nach, eines habe mit dem andern gewetteifert, „seiner Göttin mehr Ehre als andere anthun zu können" (S. 15); wir sind aber überzeugt, daß er dem Wort „Göttin" auch in der Intention der Beschuldigten ebenso wenig eine götzendienerische Bedeutung beilege, als dem Adjectivum „Divus", wenn es in einer akademischen Festschrift von einem verstorbenen König gebraucht wird. Schärfer freilich ist die Aeußerung daß die Verehrung der „Unbefleckten" vom „Feind unseres Geschlechtes" herrühre (S. 22), — denn allerdings ist nach der Lehre der Väter der Götzendienst ein Werk und Dienst des Teufels; allein wir haben hier blos die subjective, durch nichts bewiesene Ansicht eines Gelehrten vor uns und zwar eines solchen, der fortfahren würde, in Luther einen Gottesmann zu erblicken, auch wenn es sich beweisen ließe, daß dieser Reformator sich durch den Teufel von der Verwerflichkeit der papistischen Messe habe überzeugen lassen. Auch das kommt in Betracht, daß Lehrneuerungen, welche von Universitäten und gelehrten Körperschaften ausgehen, falls dieselben reussiren, weiß Gott wohin führen könnten. Nun aber „erklärte die theologische Fakultät von Paris bereits 1497 die unbefleckte Empfängniß für eine Glaubenswahrheit (S. 67)"; allein dieß ist vom Verf. nicht so gemeint wie es hier steht, indem es aus dem gleichfalls mitgetheilten Texte zur Evidenz hervorgeht, besagte Fakultät habe in diesem Punkte der Ansicht des Baseler „Concils ohne Kopf" beigepflichtet. Das freilich wäre von entscheidendem Gewicht, wenn selbst durch eine päpstliche Bulle (vom Jahr 1661) „der Marienanbetung ein neuer Aufschwung verliehen" worden wäre (S. 108); allein diese Bulle fand keine „Marienanbetung" vor, redet auch von einer solchen nicht und auch unser Gewährsmann hat nichts derartiges darin auffinden können, so wenig als das von ihm vermuthete Anathem, „der Bann", welchen Paul V. selbst auf die stillen Vertheidiger der gegentheiligen Meinung legte. Die nochmalige Versicherung, daß wir in der ganzen Lehrangelegenheit, welche mit der Bulle „Ineffabilis" endigte, und der Liturgie von 1863 einen vom „Satan" ausgestreuten und endlich zur Reife gediehenen „Samen" vor uns haben (S. 144), ist zwar stark

genug, beweist aber noch immer nicht, daß die unbefleckte Empfängniß die gebenedeite Jungfrau den drei göttlichen Personen gleichstelle, sie vergotte.

Uebergehen wir daher alles Weitere dieser Art, um nur noch das zu erwähnen, was Hr. Dr. Preuß bei Pio nono vorgefunden hat. Er hat gefunden, daß in der Bulle dieses Papstes „die absolute Sündelosigkeit Maria's behauptet" wird (S. 181. 185). „Absolute Sündelosigkeit", darüber sind alle Theologen einverstanden, ist schlechthinige Sündenunfähigkeit, ist ein Attribut der Gottheit. Indessen finden wir nicht, daß unser Verf. irgendwo verlange, es sei die Pflicht eines guten Christen, einem Papste Lehren aufzubürden, zu denen er sich nicht bekenne. Was er also selbst bei Pius IX. findet, muß nach den Aeußerungen und im Sinne Pius' IX. verstanden werden. So gestaltet sich aber „die absolute Sündelosigkeit" ganz naturgemäß zur thatsächlichen Sündenfreiheit der Gottesmutter. Hierin aber hat sie viele Tausend Engel zu Schicksalsgenossen und es ist vom Standpunkte der christlichen Theologie aus ein radicaler Irrthum, daß kein geistiges Geschöpf ohne Sünde sein könne. Es ist daher auch ein weiterer großer Irrthum, wenn der Verf. meint, die papistisch aufgefaßte Maria hätte füglich unsere Erlöserin seyn können und sie werde von uns auch wirklich als Vermittlerin des Heils angesehen in dem Sinne, in welchem dieses einen Heiland zur Voraussetzung hat. Wer selbst der Erlösung bedarf, kann nicht Erlöser sein; Maria ist, was sie ist, nur kraft der Erlösung durch Christus; dieser allein ist der Erlöser, weil er allein der Gottmensch ist. Dieß Alles ist klar und deutlich in den vom Verf. selbst angerufenen Quellen der angeblichen Marienvergötterung enthalten. Wenn es ihm bisweilen dienlich erscheint, dieß Alles total zu ignoriren, so ist das seine Sache und kann der Kirchenlehre nicht zur Last fallen. Diese lautet einfach dahin, daß Maria um Christi willen gegen die Befleckung durch die Erbsünde bewahrt worden sey, in welche sie als eine Tochter Adams (nicht „höchst wahrscheinlich", sondern) ganz sicher ohne die gnadenvermittelnde Thätigkeit des hl. Geistes gerathen wäre, und daß sie durch dieselbe Gnade des Erlösers von aller persönlichen Verschuldung frei geblieben. Alles Weitere ist bedingt durch die katholische Lehre von den Heiligen überhaupt und von dem Parallelismus zwischen Adam und Eva auf der einen, Christus und Maria auf der andern Seite, und kann für das Thema des Verf. nur subsidiarisch in Betracht kommen. Seinen Vermengungen gegenüber ist für Nichtkatholiken die Bemerkung von einiger Wichtigkeit, weßhalb wir sie ausdrücklich machen, daß die unbefleckte Empfängniß und die persönliche Sündenfreiheit Mariä keine correlate, sich schlechthin verlangende Lehren sind.

Der katholischen (Zukunfts=) Mariologie stellt der Verf. die seinige entgegen zum Frommen der romsehnsüchtigen Protestanten. Sie lautet: „Maria hat in Adam gesündiget, ist in Sünden empfangen und geboren, hat auch während ihres Wandels auf Erden wider das Gesetz des alleinheiligen Gottes mannichfaltig gefehlt" (S. 179). Er hält dieß für den Inbegriff „der alten reinen Lehre, welche von den Aposteln gepflanzt und von den Vätern bezeugt ist". Die Voraussetzung von der Richtigkeit und alleinigen Berechtigung seiner Ansicht begleitet ihn als unverletzlicher Kanon vom Aufgang bis zum Niedergang seiner Beleuchtung, läßt ihn die Franziskaner, Jesuiten, das Baseler kopflose Concil u. s. w. hassen, dagegen trotz alledem und alledem die Dominikaner u. s. w. lieben und kräftigst in Schutz nehmen. Am schärfsten werden die „Grafen=Kanoniker" von Lyon, Duns Scotus, die Pariser Sorbonne (warum nicht auch das mitschuldige Köln?) angelassen. Nimmt man dazu noch die unverkennbare Flüchtigkeit bei Lesung und Ausbeutung der Quellen, die im Texte waltende Uebersetzungsfreiheit, die Identification der Concupiscenz mit der Sündhaftigkeit im Sinne von Sündenwirklichkeit, den Einfluß der altprotestantischen Rechtfertigungs= und Imputationstheorie, so wie eine gewisse, wenn auch mehr oder weniger unbewußte Effecthascherei — und man wird es begreiflich finden, daß das Ergebniß der Untersuchung und Erörterung für die unbefleckte Empfängniß nur ungünstig lauten kann. Wahrhaft Neues, sofern es streng zur Sache gehört, ist dem Ref. nichts begegnet, Ueberraschendes dagegen vieles. Einige Proben des Letztern mögen kurze Erwähnung finden.

Das erste Kapitel hat die Aufschrift „Maria", das zweite „das Fest der Empfängniß". In diesem kommt auch die Stellung weitläufig zur Sprache, welche der h. Bernhard, „der letzte Kirchenvater," in seinem Briefe an die „Kanoniker=Grafen" von Lyon (Ep. 174.) zu der Frage der unbefleckten Empfängniß eingenommen hat. Hierin wird die dogmatische Voraussetzung und die eigenmächtige Einführung des Festes der Empfängniß Mariä, die erstere mit unzutreffenden, weil auf unrichtigen Voraussetzungen beruhenden Gründen bekämpft, beinebens aber die heilige Geburt der Jungfrau und (was der Verf. unberührt läßt) ihre menschliche Ausnahmsstellung gegenüber der Sünde scharf betont (l. c. No. 5.). Alles weitere Dogmatische wird nun durch die Bemerkung erledigt: „Er läßt, wenn auch nicht mit vollem Bewußtsein, doch die Möglichkeit offen, daß die Kirche solche Neuerung irgend einmal sanctionire, so gut wie sie das Fest der Geburt Mariens sammt der ihm zu Grunde liegenden Meinung damals bereits sanctionirt hatte (S. 16.)". Das ist die beliebte Quintessenz des Schlußpassus der Epistel, auf welchen die „Immaculisten" von jeher so viel Gewicht gelegt haben und welcher (l. c. No. 9.) also lautet: „Quae autem dixi, absque praejudicio sane dicta sint sanius sapientis. Romanae praesertim ecclesiae auctoritati atque examini totum hoc, sicut et caetera quae ejusmodi sunt, universa reservo: ipsius, si quid aliter sapio, paratus judicio emendare. — Im dritten Kapitel „Johannes Duns" platzen die Gegensätze auf einander: hie der „Graf von Aquino", der h. Thomas, und mit ihm der Orden der Dominikaner, hie Duns Scotus mit seinen Franziskanern, denen sich die Karmeliter und nachtridentinisch die „Jesuwider" anschlossen, die Letztern natürlich, nach einigem Schwanken und Herumtappen, aus Politik. Das letztere Urtheil ist hart, muß aber wohl richtig sein, da es Hrn. Preuß sogar völlig genau bekannt ist, was „die Jesuiten Tag und Nacht gedacht haben" (S. 86. 87). Was den h. Thomas und „seinen ganzen Orden" (S. 21) betrifft, so ist es gewiß überraschend, daß unserm Gelehrten die von Dominikanern selbst ausgegangenen Versuche, der landläufigen Meinung mit Gegenbeweisen zu dienen, völlig unbekannt geblieben sind. Als feststehend darf man ansehen, daß der Orden die Bekämpfung der „frommen Meinung" nicht als Pflicht auferlegte, die gegentheilige Lehre seiner Mitglieder zuließ und denselben als Universitätsprofessoren sogar gestattete, sich eidlich zur Vertheidigung der immaculata conceptio anheischig zu machen. Damit fällt auch das eigentlich Pikante des vierten Kapitels: „Die Universität Paris" zusammen, welches in dem Satze liegt: „Diese stolze und mächtige Anstalt ergriff die fromme Meinung von der unbefleckten Empfängniß als ein Agitationsmittel, um ihre Feinde, die Predigermönche aus dem Sattel zu heben, anfangs ohne innere Theilnahme und aus bloßer Berechnung" (S. 36.). Die folgenden Kapitel: „Das Concil ohne Kopf", „der Stuhl Sanct Peters", „die Reformation", „zu Trident", „der Fund von Granada", „Hofgeschichten (in Spanien)", „Papst Alexander VII.", „Für und Wider", „Pio Nono" müssen wir als weitern Bericht über die Schicksale und den Austrag der Controverse Kürze halber leider mit Stillschweigen übergehen. Wie war es doch möglich, daß notorische „Immaculisten" auf den Stuhl des hl. Petrus erhoben wurden! Wie durften sich irische Jesuiten unterfangen, sich gegen die Opportunität der Dogmatisation zu erklären (S. 126.), wenn dieser Orden sich der Frage aus Politik bemächtiget hatte! Interessant sind die mitgetheilten abrathenden Gutachten einzelner Bischöfe. Einer derselben (Cardinal Diepenbrock) schreibt: „Solch' ein De=

cret wäre wahrhaftig für die abgemagerten und hungrigen Vorurtheile der Protestanten ein erfrischendes Futter. Die protestantischen Prediger und Schriftsteller, die für Altar und Heerd kämpfen, würden sich seiner als einer guten Beute bemächtigen und ihr armes Volk von neuem durch ihr Geschrei gegen den Papismus und seine Manufactur von Dogmen betäuben" (S. 128.). Diese Stelle würden wir dem Verf. als Motto für eine neue Ausgabe seines Werkes empfehlen, wenn wir den gegründeten Verdacht hätten, es sei ihm darum zu thun gewesen, selbst auch einen Beleg für die Richtigkeit dieser Prophezeiung zu liefern.

Auf den zweiten Theil dieser Schrift, in welchem „die Prüfung des Dogmas" vorgenommen wird, näher einzugehen, ist völlig überflüssig. Auf die Höhe der Unparteilichkeit, daß Beide, die Vertheidiger und die Bekämpfer der unbefleckten Empfängniß, in diesem ehrlichen Glauben gehandelt haben, es habe ihre Ansicht solide Gründe für sich, vermag sich der Verf. nicht zu erheben; sondern es steht ihm so fest, wie das Evangelium, daß Maria in der Erbsünde empfangen sei und Thatsünden begangen habe. In dieser Entschiedenheit, verbunden mit den oben genannten Eigenthümlichkeiten und den wohlbekannten Auslegungskünsten unserer Gegner, findet er denn auch biblisch und patristisch seine Thesen bestätigt und die Immaculisten aus dem Feld geschlagen. Die Sündhaftigkeit Mariä vom Mutterleibe aus ist ihm durch die biblische Erbsündenlehre und die alleinige (natürliche) Sündenfreiheit Christi vollständig gesichert, und Luc. 2, 42—50; Joh. 2, 1—5; Marc. 3, 31 ff. beweisen zur Evidenz, daß sie auch Thatsünden sich zugezogen. Wir würden uns stark machen, mit Hülfe seiner Exegese das Gleiche auch aus dem Magnificat zu beweisen. Ob diese Thatsünden tödtlich gewesen? Augustinus lehrt, „Maria habe die Sünde nie herrschen lassen in ihrem sterblichen Leibe. Und selbst das setzt er nicht apodictisch, sondern rein hypothetisch. Es hat möglicher Weise so sein können" (S. 208). Möglicher Weise also hat Maria auch tödtlich gesündigt nach der Ansicht eines Kirchenlehrers, der das Kapitel von der Sünde auf sie nicht bezogen haben will und sie unter allen bloßen Menschen allein von aller persönlichen Verschuldung frei spricht. Aber freilich, Begierlichkeit ist ja Sünde! Wer ist nun der eigentliche Erfinder des römischen Irrthums von der Sündenfreiheit der Jungfrau? Nicht Duns Scotus, dem Ehre genug angethan wird, wenn er als theologischer Don Quixote debutiren darf; die Ehre gebührt dem Erzketzer „Pelagius" (S. 128.), dem es der hl. Augustinus zum Vorwurf macht, daß er aus Gründen der Frömmigkeit die Maria von der Sünde ausnehme! Ich denke diese Proben genügen und es wird nicht nothwendig sein, auch noch auf die Schlußdiatribe wider die Unfehlbarkeit des Papstes einzugehen

Bonn. Dieringer.

Kirchengeschichte.

Johann Michael Sailer, Bischof von Regensburg. Ein biographischer Versuch von **Georg Aichinger**, Cooperator in Pondorf. Freiburg, Herder. 1865. XII u. 466 S. kl. 8. 28 Sgr.

Die fragmentarischen Berichte über Sailer, die seit 30—80 Jahren in verschiedenen Druckschriften erschienen sind, wurden in vorliegendem Werke mit Fleiß und Geschick und mit großer Liebe zu dem gefeierten Lehrer und Bischof zusammengestellt. Der Leser bekommt ein freundliches Bild von dem vielfach falsch beurtheilten Lehrer. Schade, daß von den vielen Briefen und Handschriften, welche Sailers Freunde und Schüler nach dessen Tod an Diepenbrock einsendeten, kein Gebrauch gemacht werden konnte. Auch bezüglich der Druckschriften hätten wir noch genauere Umschau gewünscht. Durch eine solche hätte die nie zu billigende Absetzung Sailers in Dillingen, die der Churfürst selbst als einen Akt der Ungerechtigkeit erklärte, in einem mildern Lichte erscheinen müssen, als sie uns dieser Versuch darstellt. Wir geben die schon von Christoph Schmid erzählte Art und Motivirung dieser Absetzung ohne Bedenken zu; allein daß die Professoren bei St. Salvator in Augsburg, welche sich an diesem Werke besonders betheiligten, nur von blinder Leidenschaftlichkeit sich leiten ließen, können wir nicht zugeben, so aufrichtig wir auch für Sailer einstehen. Sie fürchteten wirklich, die Rechtgläubigkeit sei in Gefahr und die Dillinger Professoren beförderten die falsche Aufklärung. Dafür hatten sie wenigstens Scheingründe. Wie gierig die frivolsten Aufklärer nach Sailer ebenso wie nach Stattler fahndeten, um sich ihrer als einer Schutzmauer zu bedienen, hinter der sie ganz gesichert den ehrwürdigen Bau der Kirche zu Boden legen könnten, sehen wir aus einem Briefe Brunners an Prof. Rinis, mitgetheilt von Brück, „die rationalistischen Bestrebungen im kath. Deutschland" S. 28 ff. Daß selbst die alten Illuminaten an einen neuen, von Exjesuiten geleiteten Geheimbund zu glauben vorgaben, sehen wir aus dem Berichte des Exmönchs und Apostaten Xaver Bronner, „Leben des X. Bronner, von ihm selbst beschrieben" B. II, S. 310 ff. Dann konnten jene Professoren in Augsburg das übrigens ganz unverfängliche Lob Sailers aus dem Munde gläubiger Protestanten nicht so ganz arglos hinnehmen, wie wir es nehmen. Daß Sailer im Verkehr mit Illuminaten war, beweist schon der Umstand, daß mehrere derselben, wie Konrad Schmid, Präsident Bursch u. A. durch ihn von dieser Verirrung zurückgeführt wurden. So gewiß Sailer selbst nicht Illuminat war und vor der Thorheit des Illuminatenwesens stets warnte, ebenso verzeihlich ist der Argwohn jener Professoren gegen ihn in dieser Beziehung. Der bald ausbrechende Mystizismus, an dem übrigens Sailer so unschuldig war wie an der Zerstörung Trojas, verlieh diesem Argwohn, wenn auch von ganz anderer Seite, eine scheinbare Bestätigung. — Auch im Verhältnisse Sailers zu den Häuptern des Mystizismus bleibt Vieles unvermittelt und könnte nur in einer ausführlichen Kirchengeschichte Deutschlands in den letzten hundert Jahren vollständig beleuchtet werden. Nie kann genug hervorgehoben werden, daß Sailer es war, der nach Lossagung von aller Verbindung mit den Häuptern jener unkatholischen Bewegung Alles aufgeboten hat, die Freunde jener Häupter zur kirchlichen Ordnung zurückzuführen und in einem wahrhaft kirchlichen Leben zu befestigen. So starb selbst der vom Verf. als Häuptling bezeichnete Martin Völk im Frieden der Kirche als katholischer Pfarrer, nachdem er mehrere Jahre erblindet mit bischöflicher Erlaubniß alle Tage die Messe Salve sancta parens . . . als gnädige Buße, wie er sich ausdrückte, dafür gebetet hatte, daß er in frühern Jahren die Mutter Gottes zu wenig gepriesen. Ueber das Leben und die Verhältnisse Sailers in Regensburg geben auch die Briefe von Clemens Brentano einige Aufschlüsse. Die Zeit, in der man Alles in Ruhe zu überlegen fähig ist, scheint gekommen zu sein. Ref. ist der festen Ueberzeugung, es könne durch die eingehendste Beleuchtung, wenn sie unparteiisch geschieht, keine Makel an der Persönlichkeit des Mannes gefunden werden, in dem er einen der ersten Lehrer und Kirchenfürsten der neuern Zeit von ganzem Herzen verehrt.

Freising. Magnus Jocham.

Kirchenrecht.

Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht. Von **Nic. München**, der Theol. und beider Rechte Doctor, Domprobst an der Metropolitan-Domkirche, Erzbischöfl. Official 2c. 2c. zu Köln. Erster Band. Köln und Neuß, L. Schwann. 1865. 2 Bl. 611 S. gr. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Die sieben Bücher, in welche das Werk getheilt ist, haben folgenden Inhalt: B. I. Allgemeine Lehren (mit 19 Titeln: Jurisdiction; Competenz und Gerichtsstand; Gericht und Instanzen. Gerichtliche Personen; Gerichtliche Handlungen im Allgemeinen;

Zeit und Ort; Einleitende Gerichtshandlungen. Citation. Exceptionen. Litiscontestation; Beweis u. Beweismittel; Gerücht. Notorietät; Geständniß; Zeugen; Erzwingbarkeit des Zeugnisses; Zeugniß. Form. Inhalt; Urkundenbeweis; Beweis durch den Eid; Augenschein. Sachverständige; Vermuthung. Künstlicher Beweis; Beweisführung im Allgemeinen. Anticipirter Beweis; Urtheil. Publikation. Exekution; Prozeßkosten. Chicane. Contumacia. S. 1—230). B. II. Ordentliches Civilverfahren (7 Titel: Einleitende Handlungen nach dem alten römischen Rechte; Einleitende Handlungen im neuern Prozesse; Beweisverfahren; Klage. Kläger und Verklagter. Vertreter; Streitgenossenschaft. Klagenhäufung. Klagenconcurrenz. Intervention; Contumacialverfahren; Erlöschung der Instanz. Klagenverjährung. S. 231—334). B. III. Außerordentlicher und summarischer Civilprozeß (4 Titel: Verfahren; Gegenstände des summarischen Verfahrens; Interdikte. Interdiktsverfahren; Provokationsverfahren; Schlußbemerkung. Summarische Verfahren im deutschen Prozesse. S. 335—362). B. IV. Feierliches Strafverfahren (7 Titel: Einleitende Uebersicht; Beschränkungen der Accusationen; Ankläger; Accusationsverfahren. Einleitende Handlungen; Hauptverfahren; Contumacialverfahren; Erlöschung der Instanz. Niederschlagung der Anklage, abolitio. Erlöschung der Anklagen. S. 363—417). B. V. Das summarische accusatorische oder Denuntiations-Verfahren. Evangelische Denuntiation. Notorium. Verbindung des römischen mit dem germanischen Verfahren (8 Titel: Summarisches Verfahren nach dem römischen Rechte; Summarisches Verfahren nach dem kanonischen Rechte; Voruntersuchung. General- und Spezialinquisition. Reatus; die evangelische Denuntiation; Verfahren bei Notorium; Germanisches Strafverfahren; Verbindung des germanischen mit dem römischen Verfahren; Purgations- und Infamationsverfahren. S. 418—471). B. VI. Das Inquisitionsverfahren (3 Titel: Einleitung; das Inquisitionsverf.; Rückblick und Schlußbemerkung. S. 472—511). B. VII. Von den Rechtsmitteln gegen richterliche Entscheidungen (7 Titel: Einleitung; Appellation. Allgem. Lehre; Appellationsverf.; Supplikation oder Retraktion; Rechtsherstellung gegen Urtheile; Nichtigkeitsbeschwerde; Außergerichtliche Berufung, appellatio extraiudicialis, provocatio ad causam).

Nach dem Vorworte ist „Veranlassung und Zweck zunächst ein praktisches Interesse, hervorgegangen aus der Ueberzeugung, daß die Kenntniß dieser Lehren (nämlich des kanonischen Gerichtsverfahrens und Strafrechts) einem kathol. Geistlichen für sein persönliches Verhalten sowohl, als in jedem Zweige einer kirchlichen Amtswirksamkeit unentbehrlich, oder doch sehr nützlich werden kann.“ Legen wir diesen vom Verfasser selbst gegebenen Maßstab an, so dürfen wir sagen, der Zweck sei schwerlich erreicht. Der im 2. Buche dargestellte ordentliche Prozeß, desgleichen das im 4. Buche beschriebene feierliche Strafverfahren findet in keinem geistlichen Gerichte mehr Platz; für jenen fehlen, zumal in Deutschland, alle Objecte. Ein Gleiches gilt unzweifelhaft von einer Menge anderer Materien dieses Bandes. Ehe- und Beneficialsachen, welche, wo nicht die einzigen, doch fast die einzigen sind, die noch der kirchlichen Jurisdiction unterliegen, eignen sich nur für den summarischen Prozeß. Der Verf. bemüht sich S. 510 ff. zu deduciren, daß, entgegen einer ziemlich verbreiteten Ansicht, die alten kanonischen Formen des Strafverfahrens nicht antiquirt seien, und sucht die öffentlichen Ankläger als dem Geiste des kirchlichen Rechts widerstreitend darzustellen; indessen kann er selbst nicht bestreiten, daß jene Formen, insbesondere der Accusationsprozeß, seit langer Zeit gänzlich außer Uebung sind. Es scheint mir nicht zweifelhaft, welche Entscheidung man zu treffen habe, wenn es sich fragt: sollen Formen noch als gültig angesehen werden, die mit dem Geiste des fast in der ganzen civilisirten Welt herrschenden Strafprozesses im Widerspruche stehen und seit Jahrhunderten nicht mehr in Anwendung kommen? oder ist es Aufgabe der kirchlichen Legislation, die bis auf die Neuzeit sich an die Entwicklung des weltlichen Rechts anschloß und dadurch, jenes durchdringend und fördernd, einen ungeheuern Einfluß auf die Rechtsbildung ausübte, neue Formen zu schaffen, gute Institutionen des weltlichen Rechts zu adoptiren? Der geltende, d. h. faktisch geübte Strafprozeß gegen Kleriker hat einen rein administrativen Character. Es liegt in den Verhältnissen, daß dieser ganze Theil des Kirchenrechts praktisch nur eine geringe Bedeutung hat. Aber selbst für die wenigen Fälle sollten meines Erachtens die Formen der Zeit entsprechen. Daß der Einfluß der Kirche auf die Rechtsbildung heutzutage fast Null ist, liegt nicht bloß in der „Unkirchlichkeit“ der Gesellschaft.

Sehen wir ab von dieser Verschiedenheit der Ansichten über das „praktische Interesse“, und betrachten das Werk, wie es vorliegt, als eine Darstellung des kanonischen Gerichtsverfahrens in Civil- und Strafsachen. Eine solche, welche den Anforderungen der heutigen Wissenschaft entspricht, sehe man auf die historische Entwicklung oder die dogmatische Darstellung, fehlte bis jetzt gänzlich. Wohl gibt es Monographieen, die Theile des Verfahrens darstellen, ein Hand- oder Lehrbuch des gesammten Verfahrens existirt nicht. Hat das vorliegende Werk diesem Mangel abgeholfen? Für die historische Seite muß als Aufgabe erscheinen der Nachweis, wie der römische Prozeß durch die Theorie und Praxis der geistlichen Gerichte umgebildet wurde. Erst wenige Materien erfreuen sich einer solchen Behandlung. Im vorliegenden Werke ist für diese Seite nichts Neues geboten. Denn was sich überhaupt von historischen Untersuchungen in demselben findet, ist bekannt und wesentlich andern Werken entlehnt. Ohne aber die historische Leistung des kanonischen Rechts für den Prozeß festgestellt zu haben, läßt sich nicht leicht beurtheilen, was im Prozesse dem römischen, was dem kanonischen Rechte angehört. Nur für den Strafprozeß ist, zuerst durch Biener hinsichtlich des Inquisitionsprozesses, die Thätigkeit des kanonischen Rechts ziemlich genau festgestellt. Was in historischer Beziehung vorliegendes Werk bietet, läßt sich in Kürze dahin angeben. Der Civilprozeß desselben ruhet wesentlich auf den Darstellungen, welche die Commentare zu dem 2. Buche der Dekretalensammlungen sowie die bekanntern prozessualischen Werke von Gönner, Gensler, Linde, Bayer u. A. darbieten. Neues ist dem Recensenten nicht aufgestoßen, das Anschmiegen an die Darstellung von Böhmer, Schmalzgrueber und neuern Kanonisten auf den ersten Blick auffallend. Für den römischen Prozeß, dessen Hereinziehung in ein Werk, das vorzugsweise ein praktisches Interesse bezweckt, uns in vielen Punkten ziemlich überflüssig zu sein scheint, boten die Schriften von Keller u. A. das Material reichlich. Es soll nun hiermit nicht im Entferntesten gesagt sein, der Verfasser habe keine selbstständigen Studien gemacht; vielmehr hat derselbe die Mehrzahl der Quellenstellen abdrucken lassen; weshalb er aber weder ein Verzeichniß der Literatur oder doch der benutzten Werke überhaupt, noch den Nachweis der Monographien u. s. w. bei den einzelnen Materien geliefert hat, ist schwer zu begreifen, da man dies mit Recht von einer solchen Arbeit verlangen darf. Das Werk bietet für die allgemeinen Lehren und den Civilprozeß im Ganzen, wie schon das Gesagte ergiebt, nichts, als die Darstellung des gemeinen Civilprozesses, wie solche aus den zahlreichen Werken über denselben entnommen werden kann, mit Hinweglassung dessen, was durch Reichsgesetze hinzukam oder der Verf. der spezifisch deutschen Praxis zuschreibt. Im Allgemeinen ist die Darstellung bei dem Corpus iuris canonici stehen geblieben; auf spätere Dekretalen und die Praxis ist selten Rücksicht genommen; nur das Concilium Tridentinum ausgenommen. Der unbedingt praktischeste Theil des Civilprozesses, der Eheprozeß, ist in seinen Eigenthümlichkeiten durchweg gar nicht, einzeln so nebenbei bedacht, daß kein Richter an der Hand dieses Werkes für das forum matrimoniale sich zurecht finden kann. Vielleicht ist dies Absicht; dann hätte es aber gesagt werden müssen. Eine Gleichmäßigkeit der Behandlung

ebenmäßige Vollständigkeit findet sich nicht: bald ist eine Materie breit erörtert, eine andere kurz abgethan; bald ist ein Punkt des materiellen Rechts erörtert, bald nicht. Als Grund ist wohl die Absicht anzunehmen, welche das Vorwort ausspricht, daß die Behandlungsweise eine solche sein müsse, daß der gebildete Theologe auch ohne spezielle juristische Kenntnisse das Ganze und das Einzelne verstehen und überzeugende Einsicht davon gewinnen kann." Recensent gesteht offen, daß man seiner Ueberzeugung nach ohne „spezielle juristische Kenntnisse" diese Einsicht nie gewinnen werde. Aber wenn man schon jener Ansicht ist, muß um so mehr dafür gesorgt werden, daß 1) überall klar und scharf hervortrete, was gilt, 2) daß die allgemeinen Punkte umfassend erörtert und für sich dargestellt werden, 3) daß die Anordnung des Stoffes das Verständniß erleichtere, 4) daß überall die einzelnen Punkte, Bedingungen, Folgen, Formen u. s. w. auch äußerlich hervortreten.

Gerade in Hinsicht der Form, der Ordnung der Darstellung ist aber für zahlreiche Ausstellungen Veranlassung geboten. Hiervon dürfte das im Eingange gegebene genaue Inhaltsverzeichniß schon allein überzeugen. Ich will davon absehen, daß nicht einmal der Stoff der 7 Bücher als coordinirte Objecte umfassend geltend kann. Für die Titel sollte man dies verlangen. Doch selbst das halte ich für gleichgültiger. Eine Darstellung, welche erst die Competenz (Gerichtsstand), dann das Gericht, Instanzen, die Exceptionen, Litiscontestation, den ganzen Beweis, die Beweisführung, Urtheil, Execution &c. behandelt, diese Dinge zum allgemeinen Theil rechnet, von der Klage &c. erst überhaupt im 2. Buche spricht, von den Vertretern der Parteien nur bei Gelegenheit der Klage u. s. w., für den eigentlichen Prozeßgang auf ein Minimum des Raumes sich beschänkt, mit der Klageverjährung den ordentlichen Civilprozeß abschließt, für den summarischen Prozeß, wenn man abzieht, was aus dem römischen Prozeß beigefügt ist, keine 20 Seiten hat, kann Recensent weder für wissenschaftlich, noch für klar halten, noch weniger für geeignet erachten, dem Theologen, der keine „spezielle juristische Kenntnisse" hat, eine genügende Einsicht in den Prozeß zu verschaffen. Die Darstellung läßt oft Geschichte und geltendes Recht in einander fließen, ohne scharfe Hervorhebung, spricht von den alten römischen Magistraten als Parallelen für die Jurisdiction der iudices ordinarii, delegati im kanonischen Rechte. Unser Gesammturtheil über das Werk müssen wir dahin abgeben: die Geschichte des kanonischen Civilprozeßrechts fördert es nicht wesentlich; für die Dogmatik des kanonischen Civilprozesses bietet es nicht mehr, als die ältern Commentare, ja die meisten neuern Werke über gemeinen Civilprozeß; für den Strafprozeß läßt es die praktische Entwicklung seit dem Mittelalter unberührt; für die praktischen Prozeßformen (Eheprozeß) ist es ungenügend. Dem Nichtjuristen, welcher die Literatur des gemeinen Prozesses nicht kennt, auch keine selbstständigen Studien gemacht hat, kann es von großem Nutzen sein, wird ihn aber schwerlich allein in den Stand setzen, als Richter, Anwalt oder dergl. fertig zu werden, wenn er in diese Lage käme.

Einzelnheiten bietet das Buch eine Menge, die wir aussetzen könnten. Durch das Ganze zieht sich der Mangel an Definitionen, die in einem solchen Werke unerläßlich sind. So werden z. B. die Beweismittel gar nicht definirt. Einige Definitionen sind nicht glücklich, so z. B. daß (S. 6) der „Gegenstand der richterlichen Thätigkeit immer nur eine zwischen zwei Parteien streitige Rechtsfrage, ob und in wiefern nämlich nach dem Gesetze Einem ein Recht zukomme, oder Jemand strafbar sei", ist, oder S. 160: „Ein ferneres wichtiges Beweismittel sind in Thatsachen (!?) und vorzüglich im Civilverfahren Schriftstücke . . . . in so fern sie in ihrem Inhalte Thatsachen bezeugen und Urkunden sind." Gleichwenig kann man sich mit manchem Ausdrucke einverstanden erklären, z. B. „historisch gelieferte Lehren" S. 11, „Appell" für das allgemein gebrauchte Appellation S. 75, „Rechtsherstellung" für restitutio in integrum, ein Wort, das nicht denselben Sinn giebt und deshalb auch nicht zur Abkürzung gebraucht werden sollte; S. 230 „den Schaden durch Ersatz der Prozeßkosten ersetzen"; „ratirlich Berechtigte" für Berechtigte pro rata S. 306, „Ueberspruug" für Ueberspringung oder Umgehung (appell. per saltum) S. 519. Hinsichtlich der Anordnung des Stoffs und dgl. sei hingewiesen auf S. 90 ff., wo Exceptionen und Litiscontestation zu den „einleitenden Gerichtshandlungen" gezählt werden; S. 141, wo die Unfähigkeit des Beichtvaters als Zeugen aufgeführt wird bei Besprechung der Erzwingbarkeit des Zeugnisses, während sie doch in der That eine Unfähigkeit ist; daß vom Endurtheil gehandelt wird, ehe man von Beinrtheilen erfahren hat; S. 211, wo bei den Erfordernissen des Urtheils die Bezeichnung des Richters und der Parteien ganz hintennach kommt. Ganz besonders ist zu rügen eine Anzahl von Ungenauigkeiten, Unrichtigkeiten und Mängeln. So ist bei der Lehre vom Gerichtsstande der Gerichtsstand juristischer Personen (Kirchen, Stiftungen und dgl.) nicht erwähnt, was man aber von einem Werke, das vom Gerichtsstande der Senatoren, Soldaten und dgl. handelt, erwarten muß. S. 42 f. wird einfach behauptet, daß eine Trennung von Tisch und Bett das Domicil der Frau nicht ändere; daß aber dieselbe jetzt ein eigenes haben kann, ist unzweifelhaft und hätte z. B. aus §. 96 der österr. Instruction in Ehesachen ersehen werden können, deren Bestimmung über den Gerichtsstand der „böswillig verlassenen" Frau um so mehr hätte erwähnt werden sollen, als der Satz gemeinrechtlich und praktisch wichtig ist. Das über das forum contractus S. 50 Gesagte ist nicht ganz klar. Wenn man, wie der Verfasser thut, der Praxis wenig Raum gönnt, muß man das forum continentiae causarum (S. 58 ff.) nicht generalisiren, da die Quellen dasselbe nicht als allgemeines kennen (vgl. z. B. Osterloh, Lehrb. des ord. Civilproz. I. §. 81); es wird auch keine kanonische Quelle citirt. S. 67 wird gelehrt, eine Person zwischen 18 und 20 Jahren könne mit Zustimmung der Parteien zum Richter bestellt werden; nach c. 41 X. de off. jud. del. ist aber die Delegation ungültig, außer wenn der „princeps" sie mit Zustimmung der Parteien vornimmt. S. 68 werden Blinde als fähig zum Richteramte dargestellt; dies widerspricht der Praxis und ist beim schriftlichen Verfahren unmöglich. S. 74 ist unbestimmt gelassen, welches die „nähern Grade" sind, welche die eine Partei berechtigen, einen der andern Partei verschwägerten Richter zu recusiren. S. 75 ist das c. 35 X. de off. jud. del., das die canonici, „cum sint eius socii", der Recusation unterwirft, dahin generalisirt, daß „die Mitgliedschaft einer Corporation" einen Grund bilde, einen Richter zu recusiren. Dies geht zu weit; denn sonst dürfte z. B. der Bürger einer Stadt nicht Richter sein, wenn eine Partei ebenfalls Bürger wäre, die andere nicht. Auf das Merkmal des socius ist Gewicht gelegt. Will man nun auch nicht etwa argumentiren, daß im Falle jenes caput ein Societätsverhältniß vorhanden gewesen, so kann man doch höchstens bei Mitgliedern von Corporationen dies annehmen, unter denen eine analoge enge Verbindung besteht. S. 76 ist die Recusation mangelhaft dargestellt, da der Kläger vor Anstellung der Klage, der Beklagte vor der Erklärung auf die Klage das Gesuch zu stellen hat; auch wäre noch einiges Andere zu sagen gewesen. S. 78 hätte der Unterschied zwischen Einzelrichtern und Collegialgerichten mehr hervorgehoben werden sollen. Das Uebersehen desselben hat zu Tage gebracht, daß auch S. 206 beim Urtheile gar nicht erwähnt ist, daß bei einem Collegium bei Stimmengleichheit in Civilsachen, wenn keine causa privilegiata vorliegt, die Stimme des Präsidenten entscheidet. Wenngleich nun das ius canonicum keine eigentlichen Collegialgerichte kennt, ist deren rechtliche Existenz heut zu Tage außer Zweifel und z. B. durch die österr. Instruction in Ehesachen, deren Character dem Verfasser sicher bekannt ist, festgestellt. S. 79 ff. werden die advocati als „eine mit Privilegien begünstigte Körperschaft"

erklärt, was, abgesehen von den römischen advocati consistoriales wohl nirgends mehr der Fall ist. Ob es der Praxis entspricht, daß S. 81 der Partei das Recht gegeben wird, auch fremder Advokaten sich zu bedienen, ist sehr fraglich. Wer sollen denn jetzt die S. 82 genannten Mächtigen sein, die keine Vertheidiger sein können? Die Behauptung S. 83, daß „jeder Zwang, sein Recht durch den Richter zu suchen, ausgeschlossen sei", ist in dieser Allgemeinheit falsch, da z. B. eine solche Verpflichtung in Ehesachen mehrfach besteht. S. 88 Note 6 wäre c. 28. § 4. X. I. 29. zu citiren gewesen. Denn clem. 4. de apell. gibt dem Richter das Recht, wenn aus der Verzögerung (ex dilatione) Gefahr drohe, auf die vereinbarte Verlängerung des Appellationsfatale nicht zu achten. Dadurch modificirt sich das S. 88 und 532 Gesagte von selbst. Der Anfangspunkt für den Lauf einer Frist, insbesondere — was praktisch wichtig ist — bei Verlängerungen hätte schärfer bestimmt werden müssen. Beim Geständnisse fehlen die Wirkungen in Ehesachen, wo gerade das außergerichtliche, das vor der Ehescheidung gemachte von Bedeutung sein kann. S. 125: „Wie der Taube und Stumme nicht über Gehörtes, so können Blinde nicht über Gesehenes als Zeugen zugelassen werden." Diese Behauptung ist für die heutige Zeit, wo die Bildung Taubstummer eine ganz andere ist, so allgemein nicht haltbar; auch ist ein Blinder nicht unfähig, zu bekunden, was er vor der Erblindung gesehen hat. S. 127 wäre doch zu erwähnen nöthig gewesen, unter welcher Bedingung Verwandte und Verschwägerte für eine Partei aussagen können. Uebrigens ist es geradezu unrichtig, daß Eltern und Kinder nicht gegen einander aussagen können; vgl. z. B. § 223. der österr. Instr. in Ehesachen. S. 131 wird schlechthin behauptet, Juden, Heiden, Häretiker könnten gegen Katholiken kein Zeugniß ablegen. Daß bei vielen österr. Ehegerichten Juden gegen Katholiken als Zeugen verhört werden, ist außer Zweifel. Rechnet der Verf. die Protestanten zu den Häretikern? Daß Protestanten gleichfalls bei österr. Gerichten — und gewiß auch anderwärts — als Zeugen gegen Katholiken zugelassen werden, ist zweifellos. Die Angabe S. 160, daß auch in wichtigern Sachen nicht über 40 Zeugen auf jeder Seite zugelassen werden sollen, ist ungenau; denn c. 37. X. de test. hat einen Prozeß im Auge, wo es sich um Eigenthums- und Besitzstreitigkeiten zwischen einem Erzbischofe und einer Gemeinde handelte, für welchen Fall sich die große Zahl rechtfertigt. Die Behauptung S. 167: „Wird eine öffentliche, oder eine Privaturkunde als unächt angefochten, so muß, wer sie als Beweismittel gebraucht, ihre Aechtheit beweisen," stellt die Sache auf den Kopf. Hat eine öffentliche Urkunde die gesetzlichen Merkmale, so muß die Fälschung bewiesen werden. Jene Behauptung reducirt die Kraft öffentlicher Urkunden auf Null. Beim Urtheile, z. B. S. 210, ist durchweg verwechselt der Grund, causa, mit dem, was man Urtheilsgründe nennt. Das ist zweierlei. Z. B. der Scheidungsgrund ist Mißhandlung, die Urtheilsgründe legen dar, wie die causa separationis als erbracht anzunehmen sei. Die causa censurae ist z. B. concubinatus, die Urtheilsgründe geben den Beweis für die causa. S. 214 heißt es, die „Rechtskraft des richterlichen Spruches werde durch die Berufung in ihrer Wirksamkeit nur suspendirt, nicht aufgehoben". Das ist ungenau. So lange eine Berufung zulässig ist, tritt das Urtheil nicht in Rechtskraft; erst das Urtheil ist rechtskräftig, das durch Berufung nicht mehr angefochten werden kann. S. 181 und 520 wird ganz allgemein auf Grund von fr. 31. De iureiur. XII. 2 und c. 12. § 2. C. de reb. cred. IV. 1. hin behauptet, gegen das auf Grund eines vom Richter auferlegten und abgeschworenen Eides ergangene Urtheil könne Berufung ergriffen werden, die Ablegung eines vom Richter auferlegten Eides habe nicht die Wirkung der Rechtskraft. Nun geben aber diese Stellen nur auf Grund neu aufgefundener Urkunden gegen ein solches Urtheil noch innerhalb 4 Jahren nach dessen Publikation die Restitution. Das ist doch eine ganz andere Sache. S. 583 ist dieß auch angegeben, aber wieder ungenau, indem dort gesagt wird, die Restitution könne eintreten, „wenn die Entscheidung auf einen vom Richter auferlegten Eid erging, und zwar auch dann, wenn neue Beweismittel erbracht werden". Hier ist also der einzige Fall als Beispiel angeführt, ja auch der einzige Fall noch generalisirt, indem den „nova instrumenta" einfach Beweismittel substituirt sind. S. 522 hätten die Fälle der Appellabilität eines Beiurtheils wohl vermehrt werden können; so gehört z. B. unzweifelhaft dahin die Bewilligung eines domicilium separatum für die Dauer des Prozesses wegen separatio a thoro et mensa. Das daselbst angegebene Merkmal, die Berufung sei unzulässig, wenn der Ausspruch lediglich eine Folge oder Anwendung des Gesetzes sei, weil sie dann gegen das Gesetz gerichtet wäre, deshalb könne nicht gegen die gesetzliche Strafe appellirt werden, — ist ungenau. Man kann regelmäßig gegen das Endurtheil appelliren; ob die Berufung hilft, ist eine andere Frage, jedenfalls keine prozessuale. S. 529 hätte doch hervorgehoben werden sollen, in welchen Fällen die Verzichtleistung auf das Recht der Berufung wirkungslos ist. So kann zweifelsohne der defensor matrimonii nicht verzichten, und würde in Nullitätssachen ein Verzicht der Parteien nicht an der Berufung hindern. Daß der Appellant den Appellaten, wenn die Berufung nicht in des Letztern Gegenwart eingelegt ist, von jener in Kenntniß setzen müsse, wie S. 531 behauptet wird, steht nicht im clem. 1. de appell. oder clem. 3. de elect., es ist nur nöthig, daß die Berufung dem Appellaten intimirt werde, was durch den Richter geschehen kann und jetzt regelmäßig durch diesen geschieht. Daß die Appellationsrechtfertigungsschrift in allen Fällen dem Appellaten mitgetheilt werden müsse, wie S. 554 behauptet zu sein scheint, ist nicht richtig; die Gültigkeit des zweiten Urtheils ist dadurch nicht bedingt. Die Einreichung der Rechtfertigungsschrift und Einredeschrift kann man schwerlich, wie S. 554 geschieht, „Beweisverfahren" nennen. Die so wichtige Frage über Zulässigkeit der nova in zweiter Instanz wird auf einer Seite S. 555 f. so kurz abgehandelt, daß namentlich der nicht gut juristisch gebildete Theologe sich nicht zurecht finden kann. S. 560 ff. wird auszuführen gesucht, der zweite Richter könne stets, möge der Appellat auch appellirt, sich der Appellation angeschlossen haben oder nicht, zu Ungunsten des Appellanten erkennen. Die dafür hauptsächlich angeführte Stelle c. Ampliorem 39. C. de appellat. sagt dies mindestens nicht unzweifelhaft, da sie den Richter nur anweist, von Amtswegen zu handeln für den Appellaten, „si absens fuerit." Die Darstellung des Appellationsverfahrens ist in mehrern Punkten so wenig präcis, daß es (z. B. was die Art der Aktensendung an den zweiten Richter, die Fristen für die Einführung und Durchführung betrifft) demjenigen, der den Prozeß nicht schon kennt, schwer werden dürfte, eine klare Einsicht zu gewinnen.

Für den früher bereits gerügten Mangel, daß auf die praktische Weiterbildung und heutige Praxis zu wenig Rücksicht genommen sei, mögen noch einige Belege folgen. S. 25 wird die Stellung eines officialis foraneus beschrieben, aber ganz ignorirt, ob diese noch vorkommt. Schon oben ist berührt, daß auf die jetzt überall bestehenden Gerichtshöfe (Collegialgerichte) nicht reflectirt wurde. Sollte denn wohl jetzt irgend ein Richter auf die Aussagen zweier Zeugen hin stets ein Gerücht als erwiesen annehmen (S. 103) und einem so bewiesenen Gerüchte die der fama im kanonischen Rechte beigelegte Wirkung einräumen können? Sollte man die kanonische Regel, daß Juden nicht gegen Katholiken, Laien nicht gegen Geistliche im Accusationsverfahren — wenn dieses noch als geltend angenommen wird — zeugen dürfen, festhalten können? Sollte wohl der Richter jetzt noch (S. 139) mit der Einrede, eine Thatsache sei notorisch, sich zufrieden stellen und vom Zeugnisse Abstand nehmen? Ueberhaupt ist das notorium wohl in der stricten kanonischen Form

nicht mehr anwendbar. Das Privileg der personae illustres, Armen u. a., sich des persönlichen im Gerichte abzulegenden Zeugnisses entschlagen zu dürfen (S. 142), ist unpraktisch. Daß die geringste Zahl der Sachverständigen drei sei (S. 186), entspricht nicht der Praxis; die österr. Instr. hält selbst zum Beweise der Impotenz u. s. w. zwei für genügend. Daß die kanonische feierliche Publikation des Urtheils (recitare sententiam) noch wesentlich sei, selbst im summarischen Prozesse (S. 213. 337), ist unhaltbar. Das iuramentum calumniae (S. 224) ist aus der kirchlichen Praxis verschwunden; das römische Provincialconcil von 1725 (Tit. 13. c. 2.) hat es beim Strafverfahren („inhaerentes insignium tribunalium praxi") dem Beklagten abzunehmen verboten; für Frankreich s. Bouix, Tractatus de iudiciis (Paris 1855), Tom II. p. 200 sq. Mit dem iuramentum malitiae verhält es sich gerade so. Censuren gegen contumacia (S. 230) kommen wohl nicht leicht mehr vor. Daß Scheidungen von Tisch und Bett und Verlöbnißstreitigkeiten nicht Gegenstände des summarischen Verfahrens seien (S. 344), widerspricht der Theorie und Praxis; ein Blick in die vom Papste approbirte Instructio austriaca lehrt das Gegentheil. Die Anordnung einer Gewahrsam (S. 355) für eine Frau, die wegen „gefürchteter Mißhandlung" sich vom Manne entfernt hat, ist unpraktisch; man bewilligt abgesonderten Wohnort. Daß eine Berufung in ihrer Gültigkeit nicht berührt sei, welche „durch Verwechselung eines höhern Richters mit dem competenten ohne Ueberspruung irrthümlich eingelegt wurde" (S. 519), läßt sich nicht festhalten. Die Behauptung, daß durch die Bestimmung des Conc. Trid. Sess. XXII. c. 7 de ref. die Freiheit der Berufung an den apostolischen Stuhl (mit Umgehung der Metropolitan-Instanz ꝛc.) nicht „beschränkt" sei, entspricht nicht dem Geiste dieser Stelle noch des c. 20. de ref. der Sess. XXIV.; auch wird in den Delegationsbreven für die zweite Instanz diese Freiheit nicht erwähnt, sondern nur hinsichtlich der dritten Instanz; wenigstens ist dies bei den zahlreichen Delegationen für Oesterreich also geschehen. — Gilt denn noch jetzt „der Antritt der Reise zum Oberrichter als faktische Einlegung der Berufung" (S. 531)? Die Behauptung, auch jetzt sei noch stets eine förmliche Bitte um Ertheilung der apostoli nöthig (S. 540), wird durch die allgemeine Praxis widerlegt; man vergleiche z. B. für den Eheproceß die österr. Instruction §. 102. Die allgemeine Behauptung S. 565, daß, wenn die Berufung gegen ein Interlokut als gerechtfertigt erkannt werde, der Oberrichter auch in der Hauptsache zu entscheiden habe, widerspricht erstens der Praxis, und wird zweitens nicht durch die Quellen unterstützt. Denn c. 39. X. de appell. hat den Fall einer appellatio ante sententiam im Auge, ohne unbedingt ein Interlokut vorauszusetzen. Nun ist aber jene Appellation überhaupt aufgehoben, denn die Tridentinischen Satzungen kennen nur die Berufung gegen die definitive oder eine in der Wirkung bezüglich eines Punktes ihr gleichstehende Sentenz. Weil es sich also hier stets um einen abgeschlossenen Punkt handelt, wäre die weitere Behandlung und Entscheidung in der Hauptsache offenbar eine avocatio causae. Daß, wie S. 588 behauptet wird, die Nichtigkeitsklage nur der Klageverjährung unterliege, sonst angestellt werden könne, so lange keine Klageverjährung eingetreten (also 30 Jahre lang), ist richtig, sofern sie ein außerordentliches Rechtsmittel ist. Als suspensives aber muß sie in der gewöhnlichen Zeit angestellt werden (vergl. österr. Instr. §. 187 ff.); jedoch ist durch clem. 1. de sent. et re iudic. die Suspensivkraft beschränkt. Wie der Verf. die querela nullitatis auffasse, ist mir nicht recht einleuchtend.

An Druckfehlern läßt sich zu den angegebenen noch eine gute Nachlese halten, z. B. S. 69 Note 13 statt 16, S. 75 Eiviklage, S. 76 Note 2 fehlt X., S. 99, Z. 12 v. o. „zur" statt „zum", S. 153 Note 5 ist ausgelassen „quum constet," ohne diese Worte ist die Stelle unverständlich; S. 160, Z. 8 steht „Thatsachen" für „Strafsachen", S. 229, Z. 21 „unter dem" für „den", S. 229 circumdicitur für circumducitur; S. 489, Z. 12 v. u. fuisset für fuisses; S. 491, Z. 16 muß stehen „enthält"; S. 510, Z. 9 steht: „Darüber giebt es nicht einmal ein spezieller Erlaß;" S. 520 Note 2 muß stehen „T. 14"; S. 532 Note 16 steht facta für facto; S. 533 „synonim"; S. 554, Z. 15 „Appellant" für „Appellat" u. s. w.

Für das (materielle) Strafrecht möge der Verfasser den Wunsch berücksichtigen, nicht blos die kanonischen Bestimmungen zu erörtern, sondern überall die geschichtliche Entwicklung bis zur vigens ecclesiae disciplinae herabzuführen und diese erschöpfend darzustellen. Wird dem entsprochen, so wird gewiß jeder Jurist und Theolog den zweiten Band freudig begrüßen und als eine nützliche und echt wissenschaftliche Leistung anerkennen.

Prag. Schulte.

Geschichte der Philosophie.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Von Dr. **Albert Stöckl**, ord. Prof. der Philosophie an der Akademie Münster. Erster Band: Periode der Entstehung und allmälichen Ausbildung der Scholastik. XX u. 432 S. gr. 8 Mainz. Kirchheim. 1864. 1 Thlr. $22\frac{1}{2}$ Sgr. — Zweiter Band: Periode der Herrschaft der Scholastik. Erste Abtheilung. 511 S. 1865. 2 Thlr.

Der Verfasser veröffentlichte 1859 eine „Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit" (Würzburg, Stahel, 534 S 2 Thlr.) mit spezieller Beziehung auf die speculative Anthropologie der Väter, in deren Darstellung er die schon früher begonnene allgemeine Geschichte der speculativen Anthropologie („die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte". 1. Bd. Ebend. 1858. 514 S. 2 Thlr.) weiter zu führen gedachte. In der Fortführung seiner Arbeit erweiterte sich ihm der Plan derselben stets mehr, so daß er, an die Gränze der scholastischen Epoche gelangt, eine selbstständige und vollständige Darstellung der scholastischen Philosophie zu schreiben unternahm, nebenbei aber sich auch die Fortsetzung und Vollendung seines früher begonnenen Werkes vorbehält.

Von der Geschichte der Scholastik liegt gegenwärtig ungefähr die Hälfte vor, d. h. die Geschichte der scholastischen Philosophie von ihrem Beginne bis in das Zeitalter des h. Thomas Aquinas, von dessen Lehre in der vorliegenden ersten Abtheilung des zweiten Bandes noch ein Theil enthalten ist. Im Ganzen gliedert der Verf. die Geschichte der Scholastik in drei Perioden: I. Entstehung und allmäliche Ausbildung der Scholastik; II. Herrschaft der Scholastik; III. Bekämpfung der Scholastik. Die erste Periode enthält: 1. Erste Anfänge wissenschaftlicher Bestrebungen im mittelalterlichen Abendlande; 2. Scotus Erigena; 3. Zwischenzeit zwischen Erigena und Anselm von Canterbury; 4. Anselm als eigentlicher Begründer der mittelalterlichen Scholastik; 5. Abweichungen von dieser Richtung: die Platoniker Adelard von Bath, Bernhard von Chartres u. s. w., Abälard, Gilbert de la Porrée, Joachim von Floris u. s. w.; 6. Begründung der mittelalterlichen Mystik: Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Victor, Isaak von Stella und Alcherus; 7. Resultate der wissenschaftlichen Bewegung dieser Epoche: Petrus Lombardus, Alanus von Ryssel, Johann von Salisbury. Die zweite Periode beginnt mit der Darstellung der mittelalterlichen arabischen und jüdischen Philosophie, und geht sodann auf die christliche Philosophie über, um die weitere, in der geistigen Berührung des christlichen Abendlandes mit den Arabern und Juden sich vollziehende Entwickelung der christlichen Speculation bis dahin zu verfolgen, wo die nominalistische und mystisch-theosophische Reaction gegen dieselbe eintritt. Als die ersten Vertreter der christlichen Scholastik dieser Epoche werden in der vorliegenden ersten Abthei-

lung des zweiten Bandes noch vorgeführt: Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Vincenz von Beauvais, auf welche sodann Albert der Große und Thomas Aquinas folgen. Die Darstellung der Lehre des Letztern will der Verfasser in sechs Hauptabschnitten ausführen, von welchen drei: 1. allgemeine Grundlage des Thomistischen Systems; 2. Metaphysik und Erkenntnißlehre; 3. Theologie und Schöpfungslehre, noch in der vorliegenden ersten Abtheilung enthalten sind.

Sollen wir über die Arbeit im Ganzen, so weit sie bis jetzt vorliegt, im Allgemeinen ein Urtheil aussprechen, so geht dieses dahin, daß sie durchwegs den Eindruck verläßlicher Treue und Genauigkeit macht. Der vom Verfasser eingenommene Standpunkt ist der geschichtlich-apologetische, das Ziel der Darstellung die Nachweisung der Bedeutung, welche der Scholastik in der Gesammtentwickelung der Philosophie im Allgemeinen, der christlichen und christlich-theologischen im Besondern zukommt. Daß die Darstellung auf fleißigem Studium beruhe, ist nirgends zu verkennen, und tritt besonders in einzelnen Partien, z. B. über Abälard und Albert den Großen, sehr deutlich hervor. Ohne Zweifel wird der Verf. in den nachfolgenden Theilen seiner Arbeit manche Lücken der bisherigen Gesammtdarstellungen der mittelalterlichen Philosophie ergänzen, und z. B. die Mittelepoche zwischen Thomas Aquinas und Duns Scotus durch eine etwas belebtere Darstellung der zwischen Beide fallenden Entwickelungsgeschichte ausfüllen. Heinrich von Gent, einer der merkwürdigsten Männer dieser Zwischenepoche, harrt noch seines Darstellers.

Mit vollem Vertrauen der weitern Fortführung des Werkes entgegensehend, können wir den Wunsch nicht unterdrücken, daß auch die Geschichte der neuern Philosophie mit Bezug auf die in der mittelalterlichen Entwickelung gewonnenen allgemeinen Ergebnisse des philosophischen Denkens und Forschens zum Gegenstande einer kritisch-sichtenden und vergleichenden Darstellung gemacht werden möge. Was ist das Bleibende, was ist das Vergängliche in der mittelalterlichen philosophischen Denkentwickelung? Worin besteht der Fortschritt, worin die relativen Irrungen der neuern philosophischen Denkentwickelungen im Verhältniß zu den bleibenden und für immer giltigen Ergebnissen der correcten Scholastik? Diese Fragen harren noch einer geschichtlich ausgeführten Antwort, die aber freilich nur von einer solchen Seite gegeben werden kann, wo man sich mit dem Inhalte und Geiste der mittelalterlichen Philosophie genau befreundet hat und der Bedeutung derselben vollkommen gerecht zu werden vermag. Die Erkenntnißtheorie der mittelalterlichen Scholastik ist bis auf einen gewissen Punkt entwickelt, und gipfelt in der Lehre vom Intellecte als dem auf die Erkenntniß des Wirklichen gerichteten Verstande. Die neuere Philosophie, die idealistische sowohl wie die empiristische, hat den Intellect ungebührlich herabgesetzt und zu einem bloß formalen Begriffsvermögen herabgedrückt; in Folge dieser Herabdrückung hat sich der von der neuern spiritualistischen Philosophie richtig geahnte und betonte ideale Vernunftsinn, welchen die scholastische Speculation so zu sagen im intellectus agens verschlossen hielt, in ungeordneter und excentrischer Weise Luft gemacht, und zu jenen mancherlei idealistischen Systemen geführt, welche sämmtlich ihre Berechtigung durch eine skeptische Unterhöhlung der natürlichen Erfahrungserkenntniß und Erfahrungsgewißheit des Menschen zu begründen suchten. Die Heilung und Gesundung der neuern nachscholastischen Philosophie ist demnach durch die Wiedereinsetzung des Verstandes in die durch die Scholastik eruirte Bedeutung desselben bedingt; der Fortschritt der neueren Pilosophie im Verhältniß zur mittelalterlichen scholastisch-philosophischen Verfahrungsart wird darin bestehen, daß alles philosophisch zu Erkennende auf Ideen zurückgeführt und aus Ideen begründet wird. Insofern wird also die neuere Philosophie wesentlich Idealphilosophie sein, ihr Verhältniß aber zu den Mysterien des christlichen Glaubens das inalterabele Verhältniß des Menschlichen zum Göttlichen, des Endlichen zum Unendlichen reflectiren, und somit die alte und kirchlich-normale Anschauung vom Verhältniß des Wissens zum Glauben bestätigen.

St. Pölten. C. Werner.

Das Verhältniß des ersten Bandes des Werkes von Stöckl zu Arbeiten anderer Gelehrten ist der Gegenstand einer lebhaften Controverse zwischen ihm und Prof. Joh. Huber in München geworden. Letzterer hat im Mai v. J. in der Beilage zu No. 133 der „Allg. Ztg." eine Recension des Buches veröffentlicht, darauf Stöckl eine Erklärung in den Beilagen No. 41 und 42 zur „Augsb. Postztg.", dann Huber die Broschüre „Professor Stöckl in Münster. Ein Beitrag zur Charakteristik neuscholastischer Wissenschaftlichkeit" (München, Lentner 1865. 24 S. 3 Sgr.), zuletzt Stöckl die Broschüre: Professor Huber in München. Sendschreiben an einen Freund. Ein Beitrag zur Charakteristik der gegenwärtigen Münchener Philosophie und philosophischen Polemik (Mainz, Kirchheim 1865. 39 S. 7½ Sgr.). Im Folgenden sind die betreffenden Aeußerungen beider Gelehrten in einem getreuen Auszuge zusammengestellt.

Huber sagt: Im ersten Abschnitte, „die ersten Anfänge wissenschaftlicher Bestrebungen bei den abendländischen Völkern," folgt Stöckl bei Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis und Alcuin, oft bis auf den Wortausdruck getreu, der Darstellung in meinem Buche über Scotus Erigena, ohne meiner Arbeit in gebührender Weise zu gedenken. Fredegisus, Rhabanus Maurus und Radbert werden nach Ritters und Kaulichs Geschichte der mittelalterlichen Philosophie gegeben. In dem Abschnitte über Scotus Erigena hat Stöckl ganze Abschnitte aus meinem Buche excerpirt, obwohl dies aus der Art, wie er dasselbe beiläufig erwähnt, nicht hervorgehen möchte. Er hat für alle Theile des Systems Erigena's meine Zusammenstellungen von Texten und diese nach meiner Uebersetzung entlehnt, ohne meine Arbeit in entsprechender Weise anzuführen. Er citirt dieselbe in der Darstellung des Systems von Erigena fünfmal, aber fast immer für Punkte von geringerer Bedeutung. Die Entwicklung der Controverse über Realismus und Nominalismus ist so genau nach Kaulich gegeben, daß sogar alle Citate wiederholt werden, welche dieser aus Hauréau, Buläus u. s. w. beibringt, wie denn diese und ähnliche Vorarbeiten von Stöckl nur dann angeführt werden, wenn Ritter oder Kaulich zuerst derselben Erwähnung gethan, woraus geschlossen werden mag, daß Stöckl jene nicht aus Selbststudium kennen gelernt habe. Von Prantls Geschichte der Logik, einem für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie überaus wichtigen Werke, nimmt Stöckl keine Notiz. — Bei Anselm von Canterbury bewegt sich Stöckl selbständig und gibt ausführlich und eingehend die Lehre des Anselmus. Die Nichtkenntniß von Prantl Werk rächt sich aber auch hier in der einschlägigen Partie; auch Hasse's geistvolle Monographie und Möhlers schöne Abhandlung ignorirt Stöckl. — Die Platoniker des 12. Jahrhunderts sind nach Kaulich gegeben, Abailard größtentheils nach Hayds Schrift über „Abailard und seine Lehre im Verhältniß zur Kirche und ihrem Dogma". Er hat für die Darstellung jeder Lehre die Arbeit Hayds, die Sammlung und Uebersetzung der beweisenden Textesstellen benutzt; citirt aber hat er ihn nur zweimal. Er hat freilich die bei Hayd eingehaltene Ordnung theilweise verlassen, und seine beigebrachten Texte hie und da verkürzt und zusammengezogen. Gilbert de la Porrée ist selbstständig bearbeitet, Joachim von Floris, Amalrich von Chartres und David von Dinanto sind nach Krönlein und den beiden Ritter zugegeben. — Der Abschnitt über die Begründung der mittelalterlichen Mystik, Bernard, Hugo und Richard von St. Victor, Isaak von Stella, ist mit Ausnahme der Darstellung des Letztern Stöckls eigene und durchaus selbstständige Arbeit, wofür man ihm, da sie einem Bedürfniß entgegenkommt, bereitwilligst Anerkennung zollen muß. — Petrus der Lombarde und Alanus von Ryssel gehören

Stöckl an, Johannes von Salisbury ist nach Schaarschmidt behandelt.

Stöckl entgegnet darauf: Es ist wahr, daß ich im ersten Bande meiner Geschichte auf secundäre Größen nicht dasselbe Gewicht gelegt habe, als auf die eigentlichen Bannerträger der speculativen Wissenschaft jener Zeit. Aber ich habe mich dabei nicht einzig an fremde Auctoritäten gehalten. Soweit mir die Quellen zugänglich waren, habe ich auch hier, wie bei den Koryphäen, aus den Quellen geschöpft. Nur wo für mich bei solchen untergeordneten Größen die Quellen versiegten, da mußte ich mich natürlich an andere Auctoritäten halten, welche das Glück haben, an der Quelle großer Bibliotheken zu sitzen, wo auch das minder Bedeutende zu haben ist. Ich habe von Originalquellen vor mir gehabt: Gerbert, Anselm, Johannes von Salisbury, Abälard, die Ep. Roscell. ad Abaelardum und Gilbertus Porretanus. Was ich daraus nicht schöpfen konnte, das mußte ich von Andern entnehmen, weil ich mir die Oeuvres inédits d'Abélard nicht verschaffen konnte. Ich habe mich dabei außer Ritter vorzugsweise an Kaulich gehalten, demselben aber sein literarisches Eigenthum unverkümmert belassen, da ich ihn wiederholt citirt habe. Daß ich Hauréau's Werk kenne, zeigt die erste Abtheilung des zweiten Bandes meines Werkes. Das Einzige, was ich zugestehen muß, ist, daß ich Prantls Buch nicht gelesen habe. — Bei Abälard habe ich von einigen Originalstellen, welche ich in originali vor mir hatte, die Uebersetzung aus Hayds Werk entnommen und dabei denn auch Hayd citirt. Daß aber meine Abhandlung über Abälard aus eigenen Studien hervorgegangen und daher eine selbständige sei, zeigt die Thatsache, daß vor dem Erscheinen des Hayd'schen Buches der bei weitem größte Theil derselben im „Katholiken" Juli und Aug. 1862, ein anderer Theil in meinem Buche über das Opfer 1861 erschienen ist. Ich stelle nicht in Abrede, daß ich in einigen Theilen der Abhandlung bei der dritten Umarbeitung derselben auf der Grundlage des Hayd'schen Buches Manches in der oben angegebenen Weise weiter ausgeführt habe, als es vorher redigirt war; meine Auffassung der Abälard'schen Lehre habe ich aber nicht aus Hayd geschöpft, sondern aus wiederholtem Studium des Originals selbst. — Die Werke des Scotus Erigena habe ich seit vielen Jahren wiederholt studirt. Schon 1856 hatte ich eine Abhandlung über Erigena von mehr als dreißig Foliobogen mit einer Masse von Citaten im Manuscript vollendet. Diese Abhandlung gebrauchte ich als Grundlage für die wiederholte Bearbeitung der Lehre des Erigena für meine „Geschichte der Philosophie." Bei der neuen Redaction der Abhandlung zog ich auch Hubers Buch herbei; meine Benutzung desselben beschränkte sich aber darauf, daß ich die Uebersetzung einiger größern Stellen, welche sich in dem Huber'schen Buche findet, weil ich diese Uebersetzung nach Vergleichung mit dem Original für richtig befand, in meine Abhandlung aufnahm, und daß ich einige Mal, wo ich die beweisenden Stellen für den einen oder für den andern Punkt bei Huber bereits zusammengestellt fand, diese Zusammenstellung mir aneignete, ohne jedoch zu unterlassen, dabei Hubers Buch zu citiren.

Den verschiedenen Standpunkt zu charakterisiren, welchen die beiden Gelehrten bei der Beurtheilung der patristischen und der mittelalterlichen Philosophie einnehmen, und ihre Auslassungen über die „Neuscholastiker" einerseits und die „liberale Schule," deren „Centralsitz" München sei, anderseits zu besprechen, ist hier nicht der Ort. Ich kann aber nicht umhin, meine Verwunderung darüber zu äußern, daß Stöckl sagt, er gestehe, daß die Benutzung des Huber'schen Buches zu den dümmsten Streichen gehöre, welche er je in seinem Leben gemacht habe, und er verspreche, daß künftig jedes Buch aus der Münchener Schule für ihn ein Noli me tangere sein solle. Bei der Ausarbeitung von Werken, wie eine Geschichte der Philosophie ist, müssen, — das scheint mir Pflicht des Autors gegen sich selbst und gegen die Leser zu sein, — alle an sich brauchbaren Vorarbeiten, von wem sie auch herrühren mögen, berücksichtigt und benutzt — und über die Art und Weise der Benutzung den Lesern die entsprechenden Aufschlüsse gegeben werden.

Reusch.

Natur und Offenbarung.

Die Kirche und die Naturforschung. Von Dr. **Dietrich Becker**, bischöfl. geistl. Rath und Director des Convicts in Speyer. Mainz, Kirchheim 1865. VIII. u. 108 S. 12. $2^1/_2$ Sgr.

Das (hübsch ausgestattete) Schriftchen behandelt in populärer Darstellung die Frage, „wie weit das Forschungsgebiet der Naturwissenschaft reiche und wo es aufhöre und ob sie den Glaubenswahrheiten, wenn sie auf dem Gebiete bleibt, auf dem sie wirklich etwas weiß, irgend eine Gefahr bringen könne" (S. 3). Die Aufgabe der exacten Naturforschung, ihr Verhältniß zur Philosophie und die richtige Stellung beider zur Offenbarung werden ganz gut entwickelt. Wenn es S. 92 heißt „das Dogma zeigt uns (hinsichtlich der Wissenschaft), auf welchem Wege richtig geforscht und wo die Wahrheit gefunden werde", so findet dieser mißverständliche Satz in den S. 51 ff. und sonst vorgetragenen Erörterungen seine Erläuterung; S. 54 wird ausdrücklich gesagt, die Naturforschung habe ihr ganz selbstständiges Gebiet, über welches ihr die Offenbarung gar keinen Aufschluß gebe und in welchem sie ganz ungehindert herrschen könne und solle, und S. 107 wird wiederholt, man dürfe nicht die Fragen der Naturwissenschaft als solche aus der Offenbarung zu entscheiden suchen.

Es scheint mir, die Entwicklungen des Verf. würden sehr an Klarheit und Ueberzeugungskraft gewonnen haben, wenn er schärfer zwischen Kirche und Theologen und zwischen Naturwissenschaft und Naturforschern unterschieden hätte. So hätte gleich auf der ersten Seite nicht von „der Naturforschung" ausgesagt werden sollen, was doch nur von einzelnen, wenn auch vielen Naturforschern gilt, und zwar nur von solchen, welche die Aufgabe und die Grenzen ihrer Wissenschaft verkennen: „Die Naturforschung fängt an, alle andern Wissenschaften neben sich für unebenbürtig zu halten; selbst gegen die Geheimnisse der Religion wagt sie bedrohlich ihre Blicke zu richten; sie rühmt sich, daß ihre Forschung auch die Dogmen des Glaubens zu lösen und zu durchdringen oder zu widerlegen vermöge." S. 30, Z. 1 wird ganz richtig von „vielen neuern Forschern" gesprochen, Z. 3 aber gleich wieder ihr Irrthum der „Naturwissenschaft" imputirt; ähnlich S. 75. So werden denn gegen die „Naturwissenschaft" unter anderm die Anklagen erhoben: sie bestreite die Uebereinstimmung zwischen der Natur und der Offenbarung, sie provocire den Streit in muthwilliger Weise (S. 50); sie mache gegen die kirchlichen Dogmen Einwendungen, oder trage „Resultate" vor, deren sie sich gewöhnlich nach Verlauf einiger Jahre selbst zu schämen habe (S. 48); die Chemie habe bis jetzt fast von allen Wissenschaften die größte Scheu vor dem überall in der Natur so hell aufblitzenden weisen göttlichen Wirken, aber die meisten naturwissenschaftlichen Disciplinen treffe der Vorwurf, daß sie ihren Blick manchmal absichtlich in die engen Grenzen ihrer speciellen Untersuchung eingeschränkt und dann doch mit fast unglaublicher Leichtfertigkeit diejenigen Wahrheiten geläugnet hätten, die sie in solcher Weise gar nicht erkennen könnten (S. 84), — lauter Anklagen, welche nicht gegen die Naturwissenschaft, sondern im Namen dieser selbst ebensowohl wie der Theologie gegen die Männer zu erheben waren, welche die Grundsätze der Naturwissenschaft selbst verletzen und ihre Grenzen überschreiten.

Diese schiefe Auffassung tritt namentlich in der Behandlung der Frage über die Einheit des Menschengeschlechts S. 71 ff. hervor: die Naturwissenschaft, heißt es da, habe in der neuern Zeit, indem sie die bestimmenden Richtpunkte der kirchlichen Dogmen aus den Augen gelassen, auf Grund der Verschiedenheit der

Hautfarbe, des Schädelbaus, des Haarwuchses u. dgl. die Einheit des Menschengeschlechts geläugnet und „auf die durch die kirchliche Glaubenslehre so sehr in's Licht gestellten, ganz unwiderleglichen Gründe für die Einheit des Menschengeschlechts gar keine Rücksicht mehr genommen." Die Gründe, welche dann namhaft gemacht werden, — außer der Gleichheit der Geistesnatur u. s. w. die Gleichheit des körperlichen Organismus, die Furchtbarkeit der Vermischung verschiedener Racen, das allmälige Verschwinden der äußerlichen Verschiedenheiten durch die Vermischung, der Einfluß des Klimas, — sind aber doch offenbar naturwissenschaftliche Gründe, welche die Naturwissenschaft berücksichtigen muß und die „kirchliche Glaubenslehre" nur von ihr entlehnen kann, und es ist offenbar ungerecht, diese Argumente der „kirchlichen Glaubenslehre" gut zu schreiben und jene Einwendungen der „Naturwissenschaft" zur Last zu legen.

S. 91 sagt der Verf. ganz richtig: „Die sogenannten Widersprüche, welche man so häufig zwischen Thatsachen der Natur und Lehren des Glaubens zu finden glaubte, rührten immer daher, daß man in irgend einem Falle entweder die Naturgesetze oder die Glaubenslehren nicht richtig auffaßte." Es ist aber wieder unrichtig ausgedrückt, wenn er der „Naturwissenschaft" vorwirft, sie habe bisher fast jede Gelegenheit benutzt, mit dem geoffenbarten Glauben in Fehde zu treten, ohne zuvor „die Fragen über Naturdinge gehörig durchforscht und klar gelichtet zu haben," und sie habe nicht Billigkeit genug gehabt, zuvor die Lehren des Glaubens so zu verstehen und kennen zu lernen, wie dieselben von der Kirche gelehrt und ausgelegt werden. Der Vorwurf trifft doch wieder nur Personen und zwar nicht bloß solche, die sich zu den Naturforschern, sondern auch solche, die sich zu den Theologen zählen. Die Lehren der Kirche und die Lehren der Bibel sind freilich unfehlbar richtig; aber die Thatsache kann doch nicht bestritten werden, daß ein scheinbarer Widerspruch zwischen ihnen und den Ergebnissen der Naturforschung mitunter auch dadurch hervorgerufen worden ist, daß Theologen etwas für Lehre der Bibel gehalten haben, was dieses nicht ist. Das Urtheil gegen Galilei mag nach den Umständen, die der Verf. S. 19 hervorhebt, zu erklären sein; die Theologen, die es gefällt haben, sind jedenfalls von der irrigen Meinung ausgegangen, die Lehre von der Bewegung der Erde sei der Schrift zuwider.

Nebenbei mag erinnert werden, daß die Behauptung S. 19, Kopernikus habe seine Theorie nur als Hypothese vorgetragen, unrichtig ist; s. die Bosen'sche Broschüre über Galilei S. 5 und Beckmanns Aufsätze „Zur Geschichte des kopernikanischen Systems" in der Zeitschr. für Geschichte und Alterth. Ermlands, 2. und 3. Band.

Reusch.

Literarische Rumpelkammer.

Die Bibel wider den Glauben. Von **C. Radenhausen.** Hamburg, O. Meissner 1865. 135 S. 8. 18 Sgr.

Das Buch soll beweisen, daß man sich für manche Glaubenssätze, Sittengesetze und Ansichten mit Unrecht auf die Bibel berufe und daß dieselben nur in falschen Uebersetzungen und Auslegungen der Bibel ihren Grund hätten. Der Verfasser will z. B. zeigen, daß die Israeliten nicht aus Aegypten und durch das Rothe Meer gezogen seien, sondern von der allerdings unter ägyptischer Herrschaft stehenden Ebene Saron durch eine Furth des Todten Meeres u. s. w., daß die Israeliten unter Moses, ja noch unter David und Salomo ein heidnisches Volk waren u. dgl.; ferner, „daß das gegenwärtige Christenthum, katholisch wie evangelisch, weit verschieden sei von den Lehren Jesu, daß es in seinen Haupttheilen aus Darstellungen und Gebräuchen des ägyptischen, hellenischen und römischen Heidenthums gebildet worden sei, ohne Rücksicht auf die Lehren der Bibel und des Stifters Jesu" u. dgl. Ein paar Sätze mögen wörtlich angeführt werden: „Die Kindertaufe steht im Widerspruche zur Lehre Jesu, ist also unverbindlich für jeden Bibelgläubigen.. Vom Standpunkte der Priester aus betrachtet ist sie jedoch einträglicher als die Taufe der erwachsenen; denn von allen geborenen stirbt der dritte Theil vor dem 15. Lebensjahre, so daß ihnen nur zwei Drittel der jetzigen Gebühren zuflössen, wenn die Kindertaufe abgeschafft würde" (S. 109). „Jesus ließ die Vielweiberei in ihrer Geltung und verbot nur die Scheidung aus andern Gründen als denen des Ehebruchs. . . Es ist dem Wortlaut der Bibel zuwider, wenn christliche Priester wider die Vielweiberei eifern; sie sind der Bibel nach nicht allein verpflichtet, sie zu genehmigen, sondern als Vorzug ausgezeichneter Männer zu bezeichnen" (S. 120). — „Auf Befehl des Papstes Sixtus 5 [1585—90] ward durch die Kirchenversammlung zu Trient (1545 u. f.) eine der vorhandenen lateinischen Uebersetzungen berichtigt und diese (die sog. ältere Vulgata) den römisch-kath. Priestern als allein gültige Fassung der Bibel übergeben. Es ward jedoch bald entdeckt, daß diese Berichtigungen einzelne Glaubenssätze gefährdeten, welche nur in der vorherigen Fassung ihre Stütze hatten und deshalb ward auf Befehl des Papstes Clemens 8 eine ungeänderte »neue Vulgata« anbefolen." (S. 6.)

C. Radenhausen gibt sich in dieser Schrift auch als Verfasser des in demselben Verlage anonym erschienenen Werkes „Isis. Der Mensch und die Welt" (4 Bände, 143 Bogen, 7 Thlr.) zu erkennen, zu dessen Charakteristik nach dem Vorstehenden weitere Bemerkungen nicht nöthig sein werden.

Reusch.

Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt? Von Dr. **Ludwig Philippson.** Berlin, L. Gerschel. 1866. 47 S. 8. 7½ Sgr.

Der jüdische Verf. dieser Schrift sucht den Beweis zu liefern, daß die Juden an der Kreuzigung Christi keine Schuld hätten. Er will dadurch den Frieden unter den Bekennern der verschiedenen Religionen fördern helfen, ohne den Glaubenssätzen Anderer zu nahe zu treten (S. 3). Sonderbar klingt es nach einer so humanen Einleitung, wenn der Verf. S. 45 f. es für eine tendenziöse, im Interesse des Christenthums ersonnene Lüge erklärt, daß die Juden die Verurtheilung Jesu veranlaßt hätten, und wenn drei Mal an verschiedenen Stellen hervorgehoben wird, zeitgenössische Mittheilungen über Jesu Tod existirten keine, nur die Apostel berichteten über denselben, und diese seien nicht unparteiisch in der Sache. Die sich von selbst aufwerfende Frage, in welchem Jahrhundert nach Christus denn wohl die Evangelisten gelebt hätten, wird S. 30 beantwortet: über ein Jahrhundert nach ihm. Auf eine Kritik der Evangelien läßt sich natürlich Ph. nicht ein, und darum macht ihm denn z. B. das Zeugniß des Basilides (in den Philosophumena) für die Aechtheit des Johannes-Evangeliums, welches dem Anfang des 2. Jahrh. angehört, nicht die geringste Sorge. Nur werden S. 17 ff. einige kurze Auszüge aus den bekannten Schriften von Strauß und Renan mitgetheilt und als die Ergebnisse moderner, vorurtheilsfreier Wissenschaft gepriesen. Im Anschluß an sie führt der Verf. zwei jüdische Schriftsteller vor, Grätz und Hirsch. Von Erstern rühmt er, daß er „die Linie einer gemäßigten und besonnenen Kritik einhalte." Ich will dieses Urtheil nur durch ein Beispiel beleuchten, welches Ph. freilich nicht berührt. In eben dem von Ph. gerühmten Buche „Geschichte der Juden 2. Aufl." und zwar gerade in dem Kapitel, um welches es sich handelt, „über die Entstehung des Christenthums" S. 228, meint Grätz, dadurch unterscheide sich doch Christus von den gewöhnlichen Essenern, daß er in seinem neugegründeten Vereine keine Taufe als Zeichen der Aufnahme angeordnet habe.

Was die Sache selbst angeht, so meint unser Verf., sogar vom christlichen Standpunkt aus dürfte man das jüdische Synedrium nicht tadeln, wenn es nach dem Berichte der Evangelisten

wirklich das Todesurtheil über Jesus gefällt hätten. Denn Jesus sei dann ja nur verurtheilt worden, weil er sich für den „Sohn Gottes" ausgegeben und dadurch das jüdische Dogma von der „Einheit und Unkörperlichkeit Gottes" bestritten habe. Nur in Folge einer göttlichen Offenbarung hätte das Synedrium berechtigt sein können, im vorliegenden Falle das Todesurtheil nicht zu sprechen; eine solche aber dürfe nach christlicher Anschauung nicht einmal als möglich angenommen werden, weil nach ihr der Tod Jesu im Plane der Vorsehung gelegen habe.

Mit S. 31 beginnt die Darstellung der Ereignisse, welche der Verf. für historisch hält. Ihr zufolge ist die Berichterstattung der Synoptiker über den Prozeß Jesu widerspruchsvoll und unglaubwürdig; eine Gerichtsverhandlung vor dem Synedrium hat gar nicht Statt gefunden; die Juden haben überhaupt Jesum während seiner ganzen Wirksamkeit unangefochten gelassen (!). Der Einzug Jesu in Jerusalem aber veranlaßte den grausamen Pilatus, ihn vor seinen Richterstuhl zu ziehen. Wie soll auch, meint Ph., das Volk heute dem Propheten zujubeln, und über wenige Tage hartnäckig ihn ans Kreuz fordern? Wie soll der harte, unbeugsame Prokurator sich durch Bitten und Drohen der jüdischen Volksmenge gegen seine Ueberzeugung zwingen lassen, einen Unschuldigen zu verurtheilen? Zur Vollendung der Argumentation wird dann noch erklärt, das jüdische Synedrium habe sich nie um religiöse Streitigkeiten bekümmert. — Eine Analyse so oberflächlicher Bemerkungen wird Niemand verlangen, zumal dieselben ausnahmslos schon früher und viel geschickter gemacht worden sind. Nur bezüglich der zuletzt angeführten kann man den Gedanken nicht unterdrücken, daß doch wenigstens über jüdische Dinge ein Jude besser unterrichtet sein müsse, als der Herr Doktor es ist. Abgesehen davon, daß es sich in der vorliegenden Frage um eine Gerichtssache und nicht um eine Entscheidung über religiöse Streitigkeiten handelt, bitten wir den Hrn Verf., falls ihm diese Zeilen je zu Gesicht kommen sollten, gefälligst nachzuschlagen *Selden*, de synedr. p. 1041 ff.

Bonn. Langen.

Literarische Notizen.

— Von dem „Lehrbuch der katholischen Moral" von Dr. Konrad Martin, Bischof von Paderborn, ist die fünfte Auflage erschienen (Mainz, Kirchheim 1865. XXIV u. 816 S. 3 Thlr.). Laut der Vorrede ist das Werk „einer abermaligen strengen Revision unterworfen, und in Folge derselben der für die praktische Seelsorge so wichtige Abschnitt von den heiligen Sacramenten vielfach theils gänzlich umgearbeitet theils verbessert und durch namhafte Zusätze bereichert worden." Im Einzelnen finden wir folgende Puncte ausführlicher als in den bisherigen Auflagen erörtert: Die Pflicht des Empfanges der h. Communion; die dazu erforderliche Vorbereitung, insbesondere das zu beobachtende ieiunium naturale (§ 241); die Pflicht des Beichtens; das Beichtsiegel (§ 245); Empfänger und Spender des Sacraments der h. Oelung (§ 247); Vorbereitung auf den Empfang der Priesterweihe und des Ehesacraments (§ 248). Auch in den §§ 239 und 240 ist einiges Nähere über die Spendung der Taufe und Firmung und über die dabei zuzuziehenden Pathen angegeben.

— Von dem 1845 erschienenen ersten Theile der Uebersetzung und Erklärung des Jesaja (Cap. 1—12) von M. Drechsler († 1850) ist eine zweite und unveränderte Auflage erschienen (Berlin, G. Schlawitz 1865. 118 S. gr. 8. 2 Thlr.).

— „Zur Förderung der religiös-freisinnigen Bestrebungen des in Eisenach begründeten deutschen Protestantenvereins" erscheinen bei Friderichs in Elberfeld vom 1. Jan. 1866 an „Protestantische Flugblätter, im Auftrage des Protestantenvereins redigirt und herausgegeben von Decan Dr. K. Zittel in Heidelberg", jährlich 10 Nummern für 10 Sgr. — also im gewissen Sinne eine Nachahmung des Frankfurter Broschürenvereins.

— Die Vorrede zur zweiten Auflage der „Dichter des Alten Bundes" von Prof. Ewald in Göttingen enthält nur eine ganz kurze Stelle über die preußische Politik in Schleswig-Holstein (wir lassen sie nicht abdrucken, damit nicht gleich die erste Nummer confiscirt werde); die lange Vorrede der ersten Auflage ist nicht wieder abgedruckt, weil Ewald „schon lange allen diesen früheren vorreden längeren umfanges," — welche großentheils sehr drollige Expectorationen über dies und jenes enthalten, — „an einem geeigneten orte zusammenzustellen wünscht."

— Die vortreffliche Trauerrede auf den Gesellenvater Adolph Kolping von Dr. Vosen ist zum Besten des Kölnischen Gesellen-Hospitiums nach stenographischer Aufzeichnung gedruckt worden (Köln, Bachem. 5 Sgr.). Wir möchten durch diese Notiz auch unsererseits zur Verbreitung des Schriftchens beitragen.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über

Arneth, Maria Theresia, von Weiß.
Beelen, Comm. in Acta Ap., von Reinke.
Bleek, Briefe an die Kolosser 2c., von Bisping.
Friedberg, das Recht der Eheschließung, von Schulte.
Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, von H. Hagemann.
Gury, Casus conscientiae, von Jocham.
Hoppe, die Epiklesis der griech. Liturgie, von Kössing.
Kellner, Hellenismus und Christenthum, von C. Werner.
Kliefoth, das Buch Ezechiels, von Reusch.
Köhler, die nachexilischen Propheten, von G. K. Mayer.
Maier, der 2. Brief an die Kor., von Bisping.
Margraf, Sklaverei und Christenthum, von Stumpf.
Maurenbrecher, Karl V. und die Protestanten, von Döllinger.
Michelis, Geschichte der Philosophie, von Neuhäuser.
Pusey, Daniel the Prophet, von Schegg.
Reinerding, Theologia fundamentalis, von Dieringer.
Reithmayr, Galaterbrief, von Weinhart.
Roth, Gymnasial-Pädagogik, von E. Göbel.
Scheeben, die Mysterien des Christenthums, von Mattes.
Schegg, die Evangelien, von Langen.
Scholz, die Ehen der Söhne Gottes, von Reusch.
Vincenzi, de Gregorio Nyss. et Origene, von Schwane.
Ulrici, Gott und der Mensch, von G. Hagemann.
Wiedemann, Johannes Eck, von Floß.
Winter, die Prämonstratenser, von H. Hagemann.
Zezschwitz, zur Apologie des Christenthums, von Hettinger.
Zobl, Dogmengeschichte, von Simar.
Zöckler, Hieronymus, von Alzog.
Die Vorarbeiten für die Wiener Ausgabe der lateinischen Väter, von Reinkens.
Zur Literatur über das heilige Land, von Haneberg.

Ferner sind zur Besprechung in Aussicht genommen

Bluntschli, altasiatische Gottes- und Weltideen.
Dieringer, Laienkatechismus.
Ennen, Geschichte der Stadt Köln.
Friedhoff, Specielle Moraltheologie.
Gfrörer, Zur Geschichte deutscher Volksrechte.
Kiesel, die Weltgeschichte, 2. Aufl.
Küper, das Priesterthum des A. B.
Laemmer, Decreta Concilii Ruthenorum.
Newman, Geschichte meiner religiösen Meinungen.
Patiß, das ABC der Scholastik.
Pusey, The Church of England.
v. Schäzler, Natur und Uebernatur.
Schuster, Handbuch zur biblischen Geschichte.
Vosen, der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner.
Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur.
Zimmermann, die Heiligen Columban und Gallus.

Correspondenz der Redaction. Nro. 48: Einverstanden. Nro. 62 und 103: Ich habe Ihnen geschrieben. Nro. 109: Es eilt ja nicht.

Anzeigen.

Sammlung von klassischen Werken der neuern katholischen Literatur Englands in deutscher Uebersetzung. XXI. Band:

Newman, Dr. J. H., Superior der Oratorianer in Birmingham, **Geschichte meiner religiösen Meinungen.** Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von G. Schündelen, Pfarrer zu Spellen. 432 Seiten 8. Preis broch. 1 Thaler.

Der bedeutendste Theologe und einer der tüchtigsten Schriftsteller, welche England gegenwärtig besitzt, berichtet in diesem Buche über den Gang seiner religiösen Bildung und Entwickelung, über die äußern und innern Kämpfe, welche er als das hervorragendste Mitglied der Puseyitischen Partei zu Oxford durchgemacht, und über die allmählige Entstehung und Befestigung seiner Ueberzeugung von der Wahrheit der katholischen Kirche, zu welcher er im Jahre 1845 zurückkehrte. Die Veranlassung zur Abfassung dieser Schrift boten die Verdächtigungen, welche der englische Schriftsteller Prof. Kingsley gegen Newman's Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit ausgesprochen hatte; sie erschien unter dem Titel Apologia pro vita sua. In der zweiten Auflage wurde alles ausgeschieden, was nur vorübergehendes Interesse zu haben schien, und der Titel History of my religious opinions gewählt. Diese zweite Auflage liegt der deutschen Uebersetzung zu Grunde; in der Einleitung hat der Uebersetzer aber ausführlich über den Streit zwischen Newman und Kingsley berichtet. Das Buch hat in England bei allen Parteien das größte Aufsehen erregt. Die „Times" sagt darüber: „Die lebendige Natürlichkeit dieses Abrisses von Dr. Newman's Leben in der englischen Kirche mit seinen Erinnerungen an so viele ausgezeichnete Männer . . . . wird diesem Buche gewiß einen großen Leserkreis verschaffen . . . . Eine Controversschrift will die Apologia nicht sein; sie will nur der Vergangenheit gedenken und sie widerspiegeln; und das geschieht in ihr mit ungewöhnlichem Leben und ungewöhnlicher Kraft, sowie mit allen jenen Reizen natürlicher Empfindungs- und Ausdrucksweise, welche dem Verfasser in den Jahren, wovon er uns erzählt, innerhalb unserer Kirche einen so unvergleichlichen hohen und weit verbreiteten Einfluß verschafften. Das Buch ist ein überaus werthvoller Beitrag zu unserer Kirchengeschichte, hilft in der Schilderung jener tief bewegten Zeit einem wahren Bedürfnisse ab und thut das in der Weise, wie keine andere Feder dazu im Stande gewesen wäre." Aehnlich äußerten sich die andern bedeutendern Zeitungen und Zeitschriften. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Schrift in der vorliegenden, von sachkundiger und geübter Hand angefertigten Uebersetzung auch in Deutschland bei Allen, welche sich für religiöse Fragen interessiren, eine günstige Aufnahme finden wird.

Von Dr. J. H. Newman ist ferner in demselben Verlage in deutscher Uebersetzung erschienen:

„Kallista." Eine Erzählung aus dem dritten Jahrhundert. 4. Auflage. 336 Seiten 8. Preis 22½ Sgr.

Wesen und Wirken der Universitäten. 288 Seiten 8. Preis 18 Sgr.

Die Kirche der Väter. Bilder aus dem Leben und den Schriften der Väter des vierten und fünften Jahrhunderts. 272 Seiten 8. Preis 20 Sgr.

Vorträge und Reden, zunächst an der kath. Universität zu Dublin gehalten. 336 Seiten 8. Preis 22½ Sgr.

Verlust und Gewinn. Eine Erzählung. 432 Seiten 8. Preis 1 Thlr.

Bach, Dr. M., Studien und Lesefrüchte aus dem **Buche der Natur.** Für jeden Gebildeten, zunächst für die reifere Jugend und ihre Lehrer. 328 Seiten. Broch. 24 Sgr.

Nach einer fünfundzwanzigjährigen Arbeit auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, deren Resultate der Verfasser bereits vielfach einzeln in Zeitschriften veröffentlicht hat, bietet er dieselben hier gesammelt und zu einem Ganzen vereinigt den Lehrern, Eltern und Schülern höherer Schulen dar. Das Studium der Natur ist ein mächtiger Hebel zur Geistesbildung und nutzenbringend für's praktische Leben; aber auch für die Ausbildung des sittlich-religiösen Gefühls bietet außer dem Religionsunterrichte kaum ein anderer Lehrgegenstand so viel Stoff, als eben der Unterricht in der Naturgeschichte. Eine rechte Naturforschung, im Geiste des Christenthums ausgeführt, muß nothwendig zur wahren Gottesfurcht, Andacht und Nächstenliebe begeistern. Dieses schöne Ziel will der Verfasser erreichen und zugleich Anleitung geben, selbstständige Beobachtungen zu machen; darum führt er vorzüglich solche Gegenstände vor, welche geeignet sind, das Walten einer höhern Macht in der Natur zu erkennen, und gibt Anleitung, die Naturgegenstände vom ästhetischen Standpunkte aus aufzufassen, so daß sich über den ganzen Unterricht ein gewisser poetischer Hauch verbreitet. Der Verfasser schließt sich in dieser Beziehung an den, durch seine Schulschriften auf's vortheilhafteste bekannten Schulrath Dr. L. Kellner in Trier an.

Neue Unterhaltungsschriften.

Zeitbilder in Erzählungen aus der Geschichte der christlichen Kirche. **I. Band: Hanani oder die letzten Tage Jerusalems.** 224 Seiten 8. 1865. In eleg. Umschlag br. 20 Sgr. **II. Band: Sabinianus oder die ersten Apostel Galliens.** 240 Seiten 8. 1865. In eleg. Umschlag br. 20 Sgr. Unter der Presse: III. Band. Antonia oder die Martyrer von Lyon. IV. Band. Kaiser Julian, der Abtrünnige, und des Schatzmeisters Töchterlein. V. Band: Severinus, der Apostel der Donauländer.

Die Verlagsbuchhandlung von J. P. Bachem hat für die Uebertragung dieser Erzählungen aus dem Französischen die Berechtigung erworben, und zu deren freier Bearbeitung die tüchtigsten Kräfte gewonnen, so daß sich in der deutschen Ausgabe französische Eleganz mit deutscher Gründlichkeit verbindet.

Die Hauptepochen der Gründungs- und Entwicklungs-Geschichte der Kirche werden in Bildern, welche Zeit und Zustände charakterisiren, anschaulich geschildert, um die Kenntniß von dem Wirken und den Geschicken der gottgestifteten Heilsanstalt bei Solchen zu befördern, bei denen eine rein wissenschaftliche Darstellung nicht angebracht ist. Nach dem Muster der „Fabiola" bieten diese Erzählungen ihren ernsten Kern in nicht zu harter Schale.

Die ganze Sammlung ist auf fünfzehn bis zwanzig Bände berechnet, welche die Kirchengeschichte bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts durchführen werden. Jeder Band bildet jedoch ein selbstständiges Ganzes und ist einzeln zu haben. Die elegante Ausstattung macht diese Bände besonders auch zu Festgeschenken geeignet.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 15. Jan. 1866. **№ 2.**

Zur Literatur über das heilige Land.

Erster Artikel.

Theoderici libellus de locis sanctis editus circa A. D. 1172. Cui accedunt breviores aliquot descriptiones Terrae Sanctae. Nach handschriften mit bemerkungen herausgegeben von **Titus Tobler.** St. Gallen, Huber. Paris, Frank. 1865. 261 S. 8. 1½ Thlr.

Die Erforschung des heiligen Landes ist noch lange nicht beendigt. Selbst Jerusalem bietet noch immer fast ebensoviele archäologische Probleme dar, als es Hauptstätten enthält. Auch wenn man die topographischen Phantasien eines Fergusson als gar nicht vorhanden betrachtet und nur auf Ansichten Rücksicht nimmt, welche von ernsten Gründen unterstützt werden, gibt es noch mehr zu untersuchen, als gewöhnlich geglaubt wird. Während die frommen Pilger die via dolorosa vom Palaste des Pascha ausgehen lassen, wo die Tradition den Ecce-homo-Bogen zeigt, führt uns der geistreiche Verfasser des reichsten und anziehendsten Palästina-Buches *), dem besonnenen Tobler folgend, an das entgegengesetzte Ende der Stadt, vor die Pisanerburg und sagt: Von hier aus muß der Leidensweg nach Golgotha sich gewendet haben. (I. S. 159 u. s. w.).

Doch nicht nur über die dem biblischen Alterthum angehörigen Stätten, sondern auch über die vom Mittelalter her berühmten, wird gezweifelt und gestritten. Jeder Pilger bewunderte bisher die El-Aksa-Moschee mit ihrer Kuppel über dem Basilikabau als ein Werk des Kaisers Justinian, das später von den Templern vervollständigt worden sei. Die meisten, welchen es in den letzten Jahren gegönnt war, in den hohen Bau mit sieben Schiffen einzutreten, waren vom ersten Augenblicke an überzeugt, eine für den muhammedanischen Cultus etwas umgebaute christliche Basilika vor sich zu sehen und hielten es unbedenklich fest, daß die Grundlage dieses großartigen Tempels — von welchem die Templer ihren Namen haben — der Marienkirche Justinians angehöre. Dieser fast allgemeinen Annahme widerspricht jedoch Alessandro Bassi, den wir aus dem Streite über den Geburtsort der hl. Jungfrau mit Mislin kennen.

Wenn über so nahe liegende Denkmäler und Orte Zweifel bestehen, wie soll über die ferne liegenden und doch für die Erklärung der heiligen Schrift mitunter bedeutenden Fragen des fernern Alterthums Gewißheit gewonnen werden?

Nächst der fortgesetzten Erforschung des Wortlautes der Bibel gibt es nur zwei Mittel, die zum Ziele führen: genaue Beobachtung des an Ort und Stelle wirklich Vorhandenen und Abhörung von Zeugen früherer Beobachtung, wie früherer Traditionen. Der unermüdliche Forscher Tobler hat sich um das Eine wie um das Andere auf's eifrigste angenommen. Seine zahlreichen Schriften berichten einerseits selbst Gesehenes, andererseits referiren sie über die Wahrnehmungen Anderer. In neuester Zeit hat er ganze Palästinabücher des Mittelalters theils mit berichtigtem Texte *), theils neu herausgegeben.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die zum ersten Male hier gedruckte Schrift von Theoderich de locis sanctis zu den bedeutendsten mittelalterlichen Berichten über das heilige Land gehöre.

„Einem allgemeinen überblick über Judäa folgt eine beschreibung von Jerusalem, als dem hauptgegenstande, und seiner umgebung, in der ordnung sich an den verlauf der leidensgeschichte Jesu haltend; danach Bethanien und die Jordanfahrt, Sinai und umgebung; ausflug von Jerusalem über das Grab Rahels nach Bethlehem, nebenblicke nach Hebron, dem asphaltischen see, nach Gaza, Askalon und Joppe; neuerdings die umgebung von Jerusalem, die löwenhöhle; H. Kreuz, S. Johann, Emmaus, Bethhonon, S. Samuel, Lydda, Ptolemais; der obere weg von Jerusalem über El-Bireh nach Neapolis, Sebaste, Ginäa, Jesreel, Scythopolis, Tiberias, nebenblicke auf Paneas, Medon, Bethsaida, Cedor, Chorozain, Kapharnaum, Bethulia, Magdalum; Nazareth und umgebung, nebenblicke auf Syrien von Damask bis Antiochien; Phönikien und zuletzt die küstenstädte bis Gaza." S. 161.

Der Bericht nimmt theils selbst Gesehenes, theils Gelesenes oder Gehörtes auf: „jenes klar, ausführlich, viel neues enthaltend;" das von Andern Entlehnte ist „kurz, hin und wieder mehr oder minder verworren. Aber nicht bloß klar und verständlich schreibt Theoderich, wo er seinen eigenen augen trauen darf, sondern überhaupt auch verständig und so fromm daß er dem leser die achtung abgewinnt." S. 163.

Tobler hat sich viele Mühe gegeben über seinen Theoderich Nachricht zu erhalten, hat aber nicht mehr herausgebracht, als daß er um 1172 (S. 165 ff.), also kurz vor der Vertreibung der Kreuzfahrer durch Saladin seine Reise gemacht habe, daß er Priester, und höchst wahrscheinlich am Niederrhein, nicht fern von Aachen seßhaft war.

Dem Herausgeber stand nun Eine Handschrift der Wiener Bibliothek (neue Nummer 3529) zu Gebote. So ungünstig dieser Umstand war, konnte er einen so gründlichen Kenner der Palästina-Literatur, wie Tobler, nicht in Verlegenheit setzen **). Die beigefügten Noten S. 176 ff. gehen auf die meisten Schwierigkeiten ein, erklären das Dunkle, berichtigen das Irrige und nehmen trotz der Kürze im Allgemeinen öfters Veranlassung, belehrende Erinnerungen anzufügen.

*) Jerusalem und das heilige Land von Dr. Sepp. Schaffhausen, Hurter. 1863. 2 Bände. XXXVIII u. 781. XXVII u. 886 S. 8.

*) De locis sanctis quae perambulavit *Antoninus Martyr* c. a. 570. Nach hand- und druckschriften mit bemerkungen herausg. von *T. Tobler.* St. Gallen, Huber. 129 S. 8. 18 Sgr.

**) Tobler ändert den Text öfters, wo er offenbar verschrieben ist. Ein Paar andere Verbesserungen sind in Petermanns „Mittheilungen" angegeben.

So z. B. wird S. 217 ff. die schwierige Frage über die Lage vom Emmaus des Evangeliums erörtert.

Da es am Ostende der Ebene von Ramlah ein Amwâs gibt, so lag die Versuchung nahe, dieses für das biblische Emmaus zu halten. Amwâs rechts am Wege von Ramlah nach Jerusalem entspricht dem Nicopolis der römisch-byzantinischen Periode. Daß Eusebius in Nicopolis das Emmaus des Evangeliums sah, machte auf Spätere natürlich einen großen Eindruck. Sie hielten zum Theil an Nicopolis fest, auch wenn sie Emmaus in Kubêbeh oder in der Nähe fanden. So schreibt Burcardus (S. 77 bei Laurent): »De Jerusalem IIII leucis contra occidentem est *Emmaus*, ubi Dominus ambulans cum duobus discipulis in specie peregrini agnitus est in fractione panis. Hec hodie *Nicopolis* dicitur.« Auch mag es durch das Ansehen von Eusebius gekommen sein, daß in mehrern Handschriften in der Stelle Luk. 24, 13 die Distanzangabe um 100 Stadien vergrößert wurde. Sogar der Codex Sinaiticus liest: ἑκατὸν ἑξήκοντα für ἑξήκ. Doch muß die Lesart: sechzig Stadien um so mehr aufrecht erhalten werden, als sie nicht nur, außer dem Sinaiticus, in den besten griechischen Handschriften, sondern auch in der Peschito und Vulgata vorkommt.

Nicopolis-Amwâs, oder Latrun, sieben Stunden d. h. ungefähr 160 Stadien von Jerusalem entfernt, kann nicht das biblische Emmaus sein; denn dieses ist nur 60 Stadien entfernt. Wollte man die Zahl Preis geben, so würde die Schnelligkeit, mit welcher die beiden Jünger von Emmaus zu den Aposteln kommen, nicht mit Nicopolis stimmen. Endlich war das biblische Emmaus eine κώμη, dagegen Nicopolis und später Amwâs eine Stadt. Zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch die Araber tritt nach der Hauptstadt selbst kein anderer Ort im Süden so stark hervor, wie Amwâs. Also in Nicopolis oder Latrun dürfen wir Emmaus nicht suchen. Aber wo denn?

Sepp (I, 52 ff.) bemühte sich mit nicht geringem Aufwand von Erudition Kaluneh am gleichen Wege von Joppe nach Jerusalem nach dem Vorgange von Hitzig für Emmaus geltend zu machen. Ihm ist in neuester Zeit der Rektor des österreichischen Pilgerhauses in Jerusalem, Dr. Hermann Zschokke entgegengetreten (Das neutestamentliche Emmaus. Schaffhausen, Hurter. 1865. IV u. 92 S. 8. 24 Sgr.), um die seit mehrern Jahrhunderten bei den Franziskanern recipirte Auffassung zu unterstützen, wonach Emmaus im heutigen El-Kubêbeh (d. h. die kleine Kuppel, oder das kleine Zelt) anzuerkennen wäre.

Etwa $2^1/_2$ Stunde von Jerusalem nordwestlich, an der Straße, die einst am kürzesten nach Cäsarea muß geführt haben, liegt das Dörflein El-Kubêbeh, am westlichen Abhange des Berges, dessen Höhe mit den prachtvollen Bauwerken Samuîl geschmückt ist. Die Franziskaner haben in neuester Zeit hier eine Kirche mit einem kleinen Hospiz zu bauen angefangen. Jedenfalls trifft die biblische Angabe von 60 Stadien mit der genauen Vermessung der Entfernung von El-Kubêbeh zusammen, welche Conrad Schick auf das sorgfältigste ausgeführt hat (s. Zschokke S. 62 mit Plan).

Die Gegner wendeten ein, daß man im Mittelalter Emmaus viel weiter gegen Westen angenommen habe. Zschokke beweist, daß El-Kubêbeh von den bedeutendsten mittelalterlichen Schriftstellern als Emmaus anerkannt worden sei. Mit diesem Nachweise ist im Ganzen Tobler einverstanden: „Wenn man alles reiflich überlegt, so gelangt man zu dem ergebnisse, daß das Emmaus der kreuzfahrer weder Latrûn-Amwâs, noch Bet Nuba, sondern ein ort weiter O., etwa El-Kubêbeh war.“ (S. 221.)

Unter den Spezialuntersuchungen, welche Tobler in seine Noten aufgenommen hat, heben wir die über die Lage der Kirche und des Klosters unter dem Namen Maria Latina S. 186 ff. hervor. Man wird es auffallend finden, daß die Stätte der Hüter des heiligen Grabes bis zu den Kreuzzügen bisher unbekannt war und noch zweifelhaft sein sollte. Und doch haben erst die letzten Untersuchungen Licht über diese Frage verbreitet.

Vogüé hat Maria Major richtig bestimmt. Wer nun vom hl. Grab aus durch das enge Gäßchen am Maristan vorübergeht und bei dem selbst im jetzigen Schmutze wunderbar schönen Portal mit den Emblemen der Monate bewundernd stehen bleibt, weiß, daß hier der Eingang zur Kirche von Klosterfrauen war, welche für Pilgerinnen sorgten. Wer ins Innere eintritt, findet theilweise noch die Zellen erhalten, freilich voll Unrath. Der Augenschein lehrt aber auch, daß hier bis zur Ecke am Suk el Lahem kein Platz für ein Männerkloster war. Wir können hier dem Endurtheil von Tobler nicht beipflichten, obwohl wir gern anerkennen, daß er bei der Erörterung der Frage sehr schätzbares Material beigebracht hat. Das Benediktinerkloster lag unmittelbar östlich von der Grabkirche und die zu diesem Kloster gehörige Kirche Maria Latina muß den Raum berührt haben, welchen nun die Abyssinier einnehmen.

Wenn man zu den Abyssiniern, die ihre armen Wohnungen gleich Wespennestern an die östliche Apsis der hl. Grabkirche über der Helenakirche angefügt haben, eintritt, so wird man von ihnen zu dem Gesträuche geführt, in welchem sich nach ihrer Sage der Widder Abrahams verwickelt hat. Das ist auf dem van de Velde'schen Plan von Jerusalem etwas nordwärts von dem Punkte, wo Nr. 7 angemerkt ist. Von da aus sieht man gegen Südost an der Wand, welche den Raum begrenzt, die Ansätze der Bogen eines Kirchengewölbes *), zunächst Ueberreste der Kirche und des Conventes der Kanoniker des hl. Grabes. Setzen wir dahin die Kirche der Maria Latina, so wird alles klar. Sie muß mit jener alten Marienkirche identisch sein, welche Adamnanus um 705 rechts, d. i. südlich an die Rotunde des hl. Grabes angeschlossen fand. (Vgl. *Adamnanus* bei *Migne*, Patr. lat. t. 88, p. 783: Illi rotundae ecclesiae . . . quae et Anastasis hoc est resurrectio vocitatur, quae in loco Dominicae resurrectionis fabricata est, a dextera cohaeret parte sanctae Mariae matris Domini quadranguluta ecclesia.) Mit ihr hing wohl das Xenodochium zusammen, welches Karl der Große stiftete und in welchem der Mönch Bernhard um 870 Herberge fand. Von den Zeiten der Amalfitaner an erhielt dieses Stift den Namen Maria latina, wie aus dem ersten Anonymus bei Tobler (S. 114) erhellt: In dextra parte sepulchri prope est m o n a s t e r i u m l a t i n u m in honorem sanctae Mariae virginis.

Die Kirche Maria Latina mit dem Kloster — vielleicht auch mit einem ummauerten Garten — muß sich so weit nach Osten ausgedehnt haben, wie auf der südlichen Seite später die Kirche Maria Major mit dem Nonnenkloster. Daher kann ich die Verlegenheit nicht finden, welche Tobler anmerkt: „Nur eine schwierigkeit kann weder von de Vogüé, noch von mir überwunden werden, nämlich die, daß die Citez de Jerusalem meldet (Topogr. 2, 990. de Vogüé 437), man habe, wenn man von süd nach nord durch die rue des herbes (suk) gegangen sei, links abschwenkend gegen die ruha palmariorum zuerst S. Marie la Grant und dann S. Marie la Latine getroffen“ (S. 198). Darin sehe ich keine Schwierigkeit, sondern eine so deutliche Bezeichnung der Lage von Maria Latina, daß man Kloster und Kirche östlich von den Abyssiniern an den Morgenchor der Grabeskirche anstoßend finden muß.

Hiegegen scheint allerdings Johannes von Würzburg zu sprechen, welcher nach der Erwähnung des Frauenklosters von Maria Major beifügt: non longe abhinc in e o d e m o r d i n e ejusdem plateae est cenobium monachorum. Item in honore sanctae Mariae constructum etc. Wir waren bei der Vergleichung der Münchener Handschrift, aus welcher Pez vermuthlich seinen Abdruck genommen hat, anfangs geneigt, unter den an der eben angeführten Stelle genannten monachi die Johanniter und

*) Vgl. die anschauliche Zeichnung dieses Anblickes bei *Vogüé*, les églises S. 210.

nicht die im Folgenden genannten Benediktiner von Maria Latina zu verstehen, da nach monachorum der Satz schließt und mit dem groß geschriebenen Item ein neuer Satz anhebt (Cod. Lat. Mon. 19418, Tegernsee 1418, f. 72 b); allein die Construktion des folgenden Satzes belehrt uns, daß die monachi, deren cenobium in eodem ordine ejusdem plateae sich befindet, keine andere sein können, als jene, welche zur lateinischen Marienkirche gehören. Wird man es aber gezwungen finden, wenn wir Johannes so verstehen: in der gleichen Ordnung und Stellung, wie auf der Südseite der rue des Paumiers auf die Kirche das Kloster der Nonnen folgt, folgt auf der nördlichen Seite derselben Straße auf die Kirche das Männerkloster?

Die Stellung, welche Vogüé S. 174 pl. VIII vom Grundrisse der Ste Marie Latine giebt, wird demnach im Ganzen unantastbar bleiben. Es wird indeß erst dann möglich sein, die Lage von Maria Latina und dem dazu gehörigen Stifte genau zu begrenzen, wenn der Raum vom koptischen Dêr-es-sultân an bis südwestwärts zum griechischen Abrahams- und Isaak-Kloster wird durchforscht sein. H. de Vogüé nennt seine Reconstruktion der Vorhalle zur constantinischen Basilika eine Hypothese und Tobler vermuthet (Golgotha S. 531), daß die griechischen Mönche das frühere Domherrnstift eingenommen haben. Referent vermuthet, daß die Domherrn zum Theil für die Mönche der Maria Latina eingerückt sind. Vielleicht gehörte ein Theil des Mauerwerkes, auf das man kürzlich bei neuen Bauarbeiten in der Gegend der Stelle p des oben angeführten Planes stieß, zum lateinischen Kloster der Periode vor den Kreuzzügen.

Vielleicht gelingt es, von Sicilien oder Cava aus über das alte Convent Maria Latina in Jerusalem genauere Aufschlüsse zu erhalten. In Messina unterhielten die normannischen Könige unter demselben Namen Maria Latina ein Stift, welches die Bestimmung hatte, dem gleichnamigen in Jerusalem Hülfe zu leisten.

Daß übrigens in dieser Frage der mittelalterlichen Topographie Tobler dem Johannes von Würzburg ein großes Gewicht beilegt, finden wir eben so begründet, wie die Zurückhaltung, mit welcher er demselben bei der Bestimmung einer wichtigen Oertlichkeit der evangelischen Geschichte folgt.

Veranlassung dazu bietet Theoderich (c. XXV), welcher den Lithostrotus offenbar auf den Berg Sion in die Nähe der Marienkirche verlegt und damit auch die Scene der Verurtheilung Christi und das Prätorium des Pilatus auf Sion verlegen muß. Das ist nun so auffallender, da, wie Tobler selbst (S. 200) bemerkt, Theoderich anderwärts (IV. XXVI) das Haus des Pilatus in die Nähe der Tempelarea verlegt. Darin gibt sich schon eine Unsicherheit über diesen Punkt kund, die wir bei Johannes von Würzburg nicht finden.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß zur Zeit des Johannes wirklich die Richtstätte auf dem Berge Sion angenommen wurde: »Eundem locum (der Verurtheilung und Verspottung) designat capella ante maiorem Ecclesiam Sion versus Boream sita, continens pictam historiam rei cum hac inscriptione:

Sanctus sanctorum damnatur voce reorum.
Pro servis bellum patitur Deus atque flagellum.
Haec bona Crux Christi Simoni subvenit isti;
Non vehit hanc gratis, quae dat bona cuncta beatis.
(*Pez*, anecd. nov. t. I. pars III. pag. 514).

Man muß es natürlich finden, daß von der Zeit an, als Sion der Ausgangspunkt für den Pilger war, von wo aus er zum heiligen Grabe ging, ihm der Weg dorthin durch Erinnerungen an das Leiden Christi geheiligt wurde. Diese Erinnerungsmittel verwandelten sich leicht in Denkmäler, welche das Ereigniß selbst an ihren Ort zu binden schienen. Wir können uns hiedurch nicht bewegen lassen, das Prätorium anderswo, als an der Nordwestecke der Tempelarea und den *λιθόστρωτος* anderswo, als vor der Burg Antonia zu suchen. Dort und dort einzig ist ein so unverwüstliches Pflaster von großen schönen Steinen, daß noch Mugireddin hier einen *λιθόστρωτος* findet, ohne sich an das Evangelium erinnern zu können. (Cod. Rehm. N. V. f. 181a unten spricht er von einer سمت بلاطة الصخرة, semtu belâteth ul-çahrah, „Höhe des Prachtpflasters des Felsens".)

Der älteste Pilger, wie Tobler wohl weiß, setzt das Prätorium offenbar dorthin, wo die neuere Tradition das Haus des Pilatus sucht, oder wo das türkische Prätorium Mehkeméh sich findet. (Itinerar. Burdigalense von c. 333 n. Chr. bei *Migne*, Patrol. lat. t. 8, p. 791.)

Wenn wir recht sehen, so beschränkt sich Tobler jetzt darauf, eine im Mittelalter wirklich vorhandene Meinung über die Lage des römischen Prätoriums zu constatiren. Wir nehmen seine besonnene Zögerung in der endgültigen Entscheidung der Frage an sich, als ein Zeichen, daß er die Gründe für eine Verlegung des Prätoriums in die Unterstadt würdige. Uebrigens hat Tobler die Veranlassung zu einer in neuester Zeit aufgestellten Ansicht gegeben, wonach die eigentliche Amtswohnung des Pilatus in der Davidsburg zu suchen wäre. Pilatus wäre dann als Militär-Chef in der Antonia, als Richter auf dem Sion, als Privatmann in der Kolaah zu Hause. Auf jeden Fall kann man vor der Davidsburg einen *λιθόστρωτος* nicht für die alte Zeit construiren, weil um sie herum ein Graben mit Thürmen lief.

Wir heben aus den Anmerkungen Toblers nur noch Einen Punkt hervor. S. 194 erläutert er die von Theoderich gegebene Darstellung des palatium Salomonis d. h. der gegenwärtigen El-Akfa-Moschee mit Zubehör. Er sagt: „Sie diente den Templern nicht als kirche. Hätten sie in derselben ein gotteshaus der christen erkannt, das man heute nach bald 700 jahren so leicht erkennen will, wahrlich sie würden ihm als solchem die gebührende ehre erwiesen haben, nimmer hätte es ihnen einfallen können, dasselbe zu einem zeughause und viktualienmagazin, welches Schahebed-Din (*Michaud*, Bibliographie des Croisades 2, 599) ein schutthaus nennt, zu verwenden und zu entweihen". S. 194 f.

Der Unterzeichnete hielt noch bei seiner Anwesenheit in Jerusalem im Frühling 1864 an der alten Ansicht fest, wonach die El-Akfa die Basilika Justinians, natürlich mit bedeutenden Veränderungen, wäre. Als er am 9. April mit dem wohl unterrichteten französischen Consul Bannère und mit dem in mittelalterlichen Antiquitäten wohlerfahrenen P. Alessandro Bassi das Innere der El-Akfa zum zweiten Male besichtigte, suchte er die alte Meinung noch zu vertheidigen. Je mehr er aber seitdem über die Sache nachgedacht hat, desto mehr ist er geneigt, Bassi und Tobler Recht zu geben. Fast alles hängt von der Erklärung der Stelle des Procopius de aedificiis (V, 6. Ed. Bonn. vol. III, p. 321) ab, namentlich von den Worten: *ἐπέστελλε γὰρ αὐτὸ Ἰουστινιανὸς βασιλεὺς ἐν τῷ προύχοντι γενέσθαι τῶν λόφων.* Ist *προέχειν* hier von der Höhe zu deuten, so kann nur der Sion gemeint sein.

Das Gesagte mag indessen genügen, um zu beweisen, daß die Veröffentlichung des Textes von Theoderich an und für sich sehr verdienstvoll, und daß der Commentar von Tobler auch dann lehrreich sei, wenn, was selten der Fall, man genöthigt ist, im Endurtheil von ihm abzuweichen.

München. D. B. Haneberg.

Neutestamentliche Literatur.

Neutestamentliche Studien von J. C. M. Laurent, Phil. Dr. Gotha, Perthes 1866. XVI u. 209 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Diese sieben „Studien" über Themata aus dem Gebiete der neutestamentlichen Wissenschaft sind zum Theil früher in kürzerer Form in den „Theol. Studien und Kritiken" veröffentlicht worden. Die erste handelt über „Randbemerkungen des Apostels Paulus". Der Verf. meint nämlich, Paulus habe seine Briefe stets diktirt, dann aber vor der Versendung beim

Durchlesen Bemerkungen an den Rand hinzugefügt, und diese seien später in den Text hineingerathen. Auf diese Weise wird das Vorkommen vieler Anakoluthe, harter Satzkonstruktionen u. s. w. in den paulin. Briefen erklärt. Daß jene Annahme zur Erklärung dieses Umstandes nicht erforderlich ist, bedarf keiner Bemerkung. Aber auch die zu Grunde liegende Voraussetzung, daß Paulus seine Briefe sämmtlich diktirt habe, folgt weder sicher aus 2. Thess. 3, 17, noch wird schwerlich Jemand mit dem Verf. (S. 4) annehmen, der Apostel habe wohl nicht Geld genug gehabt, sich so viel Papier zu kaufen, als nothwendig gewesen wäre, wenn er seine Briefe hätte kopiren lassen (!).

2. Studie: Die Reihenfolge der Bücher des N. T. Unter Anderm kömmt hier auch die Aufeinanderfolge der beiden Briefe an die Thess. zur Sprache, und L. vertheidigt die zuerst von Hugo Grotius, dann von Ewald und Baur aufgestellte Behauptung, unser 2. Brief gehöre der Zeit nach vor den 1. Als Grund wird unter Andern angeführt, 1. Thess. 4, 11 verweise auf 2. Thess. 3, 14 ff.; mit *παρηγγείλαμεν* an jener Stelle könne die mündliche Ermahnung bei der frühern Anwesenheit des Apostels in Thessalonich nicht gemeint sein, weil diese doch wiederholt gegeben worden sei, und darum dann das Imperf. stehen müsse (!). Wenn ferner im 2. Briefe von gegenwärtigen Verfolgungen in Thessalonich gesprochen wird und im 1. Brief von vergangenen, so braucht man ja nur anzunehmen, daß die Verfolgung von Neuem wieder ausgebrochen war. So erklärt sich auch die rasche Aufeinanderfolge der beiden Briefe. Wie kann aber L. sagen, daß das Zeichen für die Aechtheit der apostl. Briefe (2. Thess. 3, 17) in dem der Zeit nach frühern stehen müsse, während doch die vorgekommene Fälschung auch erst **2.** Thess. 2, 2 erwähnt wird? Auch was Paulus 1. Thess. 4, 13 über die Parusie bemerkt, soll die Ermahnung 2. Thess. 2, 2, wegen dieses Ereignisses nicht besorgt zu sein, voraussetzen. Und doch geht auch, nur mit etwas mildern Ausdrücken, dieselbe Ermahnung 1. Thess. 4, 11 f. jener Stelle gerade vorauf, wodurch das *οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν κτλ.* seine vollste Berechtigung erhält. Sehr naiv schließt der Verf. (S. 55) aus 1. Thess. 1, 6 ff.; 4, 9 f., daß die Gemeinde schon einige Zeit müsse bestanden haben, und darum der 1. Brief nicht sofort nach der Flucht des Apostels von Thess. könne geschrieben worden sein (denn anders läßt sich die Auseinandersetzung des Verf., welche geradezu „Beweis" genannt wird, nicht verstehen). Nun ist es aber ganz sicher, daß der 1. Thess. in Korinth geschrieben wurde, da die Gemeinde in Thess. jedenfalls schon über ein halbes Jahr bestand. Es kann sich also doch höchstens jener „Beweis" mit dem andern decken, daß der Apostel so lange mit einem Schreiben an die Thess. nicht gewartet habe (S. 51). Dieses ist indeß eine rein willkürliche Annahme, welche zudem noch durch 1. Thess. 3, 1 ff. widerlegt wird, wo Paulus über seine Reise von Thess. zu den Städten Achajas berichtet, und über seine Sehnsucht, Nachrichten von den Thess. zu erhalten. Klarer kann Niemand die Situation bezeichnen, daß er von Freunden gewaltsam getrennt wurde und nun zuerst wieder, wenngleich in der Ferne, mit ihnen in Verbindung tritt, als es an der genannten Stelle geschieht. Uebrigens verweisen wir bezüglich des Weitern auf die Commentare von Lünemann und de Wette (3. Aufl. bearbeitet von Möller, Leipzig 1864), wie denn auch L. meist nur die bereits von Ewald beigebrachten Gründe weiter ausgeführt hat.

3. Studie: Zur Chronologie der Apostelgeschichte. Abweichend von fast allen Kritikern spricht der Verf. S. 70 ff. gegen die Identificirung der Reise des Paulus nach Jerusalem Gal. 1, 18 mit der Apg. 9, 26 ff. erzählten; dagegen soll Gal. 1, 22 die letztere angedeutet sein. Nun bestehen aber wesentliche Differenzen zwischen jenen Berichten gar nicht, und wird durch L.'s Erklärung der Zusammenhang von Gal. 1, 18 ff. in der unnatürlichsten Weise zerissen. — Interessant ist die früher schon gemachte und S. 106 wiederholte Mittheilung, daß im cod. Alex. (dem einzig noch vorhandenen) von Clem. ep. ad Corinth. an der berühmten Stelle, wo von den Reisen des Paulus die Rede ist, nach einer durch L. veranlaßten Vergleichung nicht *κ . . . . . . τὸ τέρμα κτλ.*, sondern ganz deutlich *καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως* steht.

Die 4. Studie ist der Chronologie der paulinischen Briefe, die 5. der Erklärung einzelner neutestamentlicher Stellen gewidmet, letztere meist philologischen Inhalts.

Sehr ausführlich beschäftigt sich der Verf. in der 6. Studie mit den „Brüdern Jesu". Sie sind ihm leibliche Brüder, von Joseph und der h. Jungfrau gezeugt. Es werden ungeachtet aller Ausführlichkeit im Wesentlichen von dem Verf. nur die bekannten Argumente entwickelt, welche in der neuern Zeit für die Begründung dieser Ansicht schon unzählige Male sind wiederholt worden. Nur hat L. es mit der philologischen Beweisführung genauer genommen, als viele seiner Vorgänger. Dagegen aber hat er sich um die Gegengründe wenig gekümmert, und sich zuweilen mit wahrer Gewissenlosigkeit über dieselben hinweggesetzt. Wir wollen daher das in diesen beiden Beziehungen Bemerkenswertheste mit einigen kritischen Noten näher beleuchten.

a. Bekanntlich wird an mehreren Stellen des N. T. ausdrücklich von Brüdern (*ἀδελφοί*) und auch von Schwestern des Heilandes gesprochen. Die Annahme, daß *ἀδελφός* wenigstens auch in der LXX in der weitern Bedeutung von „Verwandte" vorkomme, beseitigt L. mit der Bemerkung, es sei dies stets der Fall bei der Bezeichnung des Gegensatzes von „verwandt" zu „fremd", aber nicht, wo es sich um die Darlegung des Verwandtschaftsverhältnisses selbst handle. Dies trifft nun Gen. 14, 16 gar nicht zu, weil dort ebenso einfach Lot Abraham's Bruder genannt wird, wie im N. T. Jakobus Bruder des Herrn. Vollends aber begreift man die Logik nicht, mit welcher die genannte Stelle, ferner Gen. 13, 8 (bei L. aus Versehen 18); 29, 12. 15 als nicht beweiskräftig eliminirt wird, weil dort nicht von Vettern, sondern von Onkel und Neffe die Rede sei. Was schließlich den angeführten Gegensatz betrifft, so wird ja auch von den Brüdern und Schwestern Jesu im N. T. stets entweder mit direkter oder indirekter Beziehung auf ihn gesprochen. In einer genealogischen Darstellung kommen jene gar nicht vor. Auch wenn Jakobus den stehenden Beinamen „Bruder des Herrn" führt, so geschieht dies nur, damit er als zu der Familie gehörig bezeichnet werde. Am meisten betont der Verfasser Mark. 3, 32; aber auch hier wird bloß von den „Angehörigen" des Heilandes im Gegensatz zu „Fremden" gesprochen. Demgemäß sind außer den bereits genannten Stellen auch diejenigen, welche schon von Gesenius u. A. für die weitere Bedeutung von אח und *ἀδελφός* in der LXX beigebracht wurden, als Analogien für die von den „Brüdern Jesu" handelnden Stellen des N. T. anzuführen.

b. S. 161 f. behauptet L. *γινώσκειν* komme im Präsens (S. 189 wird ausdrücklich das Imperfekt noch hinzugefügt im Gegensatz zum Aorist) im N. T. nur in der Bedeutung „wissen" „kennen", aber nicht in der Bedeutung „erkennen" „kennen lernen" vor. Wer noch an eine logische Sprachbildung glaubt, müßte eher ein umgekehrtes Verhältniß annehmen, wie es wirklich zwischen nosco und novi besteht. Aber selbst die Thatsache einmal angenommen, daß sonst *γινώσκειν* nur in jener Bedeutung im N. T. gefunden werde, könnte dann nicht die andere an Einer Stelle *ἅπαξ λεγόμενον* sein (bei dem geringen Umfange der neutest. Literatur rein zufällig), zumal, da sonst *γινώσκειν* in beiden Bedeutungen promiscue vorkömmt? Doch jene Thatsache ist trotz der philologischen Pedanterie des Verf. von ihm nicht einmal konstatirt worden. Wenn er nämlich auch Matth. 12, 33. Luk. 6, 44. 1. Joh. 2, 3 u. s. w. *γινώσκειν* mit „kennen" übersetzt, wie „den Baum kennt man an seinen

Früchten" so beruht das mindestens auf einer sehr auffallenden Selbsttäuschung. Daß das deutsche „kennen" in solcher Verbindung für „erkennen", „sich die Erkenntniß erwerben", nicht „sie besitzen" steht, kann dem Verf. kaum entgangen sein. Diese Gewaltthat verübt L. aber an γινώσκειν nur zu dem Zwecke, um bei Luk. 1, 34: πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω als die allein mögliche Uebersetzung zu lassen: da ich (noch) von keinem Manne weiß. Man ist nun trotz alledem im höchsten Maß gespannt, zu erfahren, wie denn diese Antwort mit der Ankündigung des Engels in einen logischen Zusammenhang gebracht werde, da dieselbe nicht etwa binnen kürzester Frist der Jungfrau die Geburt eines Sohnes verheißt, sondern ganz allgemein lautet: sie werde (einmal) einen Sohn empfangen. Aber der Verf. geht eilenden Schrittes zum folgenden Kapitel über; wir erhalten keine Auskunft.

c. L. erörtert nun das berühmte ἕως οὗ Matth. 1, 25. Er gibt zu, daß „bis" nicht das Aufhören bei dem bezeichneten Termine auszudrücken brauche, meint aber, es fehle an unserer Stelle jeder Grund zu einer solchen Annahme. Als ob nicht gerade gesagt werden solle, daß ungeachtet des enthaltsamen Lebens des Ehepaares die Geburt eines Sohnes erfolgt sei: Und er erkannte sie (während der ganzen Zeit) bis sie gebar, nicht (ein einziges Mal). Es war eben an jener Stelle von großer Wichtigkeit, daß hervorgehoben wurde, die Geburt Christi sei eine jungfräuliche gewesen, während es auf die spätere Zeit dabei nicht ankam. Als eine neue, eigene Erfindung fügt aber L. hinzu, es heiße an jener Stelle nicht ἔγνω sondern ἐγίνωσκεν, Matth. sage also: „die Gewohnheit des ehelichen Beiwohnens begann er erst nach der Entbindung der h. Jungfrau in's Werk zu setzen." Das ist nun vor Allem Rabulisterei statt Logik. Aber noch Eins. Für das Imperf. von γινώσκειν nimmt der Verf. ausdrücklich dieselbe Bedeutung in Anspruch, wie für das Präsens: „kennen". Gleichwohl übersetzt er hier ganz harmlos: „erkennen = ehelich beiwohnen", während er nach seiner eigenen Lexikographie den Matth. müßte sagen lassen: Joseph habe Maria bis zur Geburt Jesu gar nicht gekannt! Zur Rabulisterei gesellt sich also noch Inkonsequenz und Absurdität als Verzierung hinzu.

d. Bekanntlich müssen die Vertreter der in Rede stehenden Ansicht annehmen, daß Jesus drei (wie der Verf. meint, meiner unmaßgeblichen Ansicht nach vier) Brüder gehabt habe, welche dieselben Namen geführt hätten, wie die Söhne des Alphäus. L. macht diese Annahme sehr unbesorgt und meint S. 173, es gehe dies noch besser an, als anzunehmen, zwei Schwestern hätten Maria geheißen. Ja er fürchtet sich sogar in dieser Beziehung auch vor dem vierten noch nicht. Nothwendig indeß ist die Annahme der Schwesterschaft zweier Marien nicht einmal, wenn man die Träger der vier Namen Jakobus, Judas, Joses und Simon zu Söhnen des Alphäus und der Maria, der ἀδελφή der Mutter Jesu, machen will. Denn man könnte ἀδελφή auch für Schwägerin nehmen. Aber bei der häufigen Wiederholung der Namen in derselben Familie dürfte es auch nicht sehr auffallen, wenn zwei Schwestern denselben Namen geführt hätten, um so weniger, da die Frauen doch meist nach ihren Ehemännern benannt zu werden pflegten.

e. Aber nun Gal. 1, 19: ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. Hier soll nach L. „von dem Alltagsgebrauch des εἰ μή abgesehen werden", natürlich zu dem Zwecke, daß der Apostel könnte gesagt haben: „Einen andern Apostel (als den Petrus) sah ich nicht; nur noch außerdem den Jakobus." Dieser wird auf diese Weise von den Aposteln getrennt, damit zwischen dem Jakobus, dem Sohn des Alphäus, der unter die Apostel gehörte, und dem Jakobus, der angeblich ein leiblicher Bruder des Herrn war, unterschieden werden könne. Aber nun die leidige Grammatik! Daß εἰ μή mitunter für ἀλλά steht, ist allerdings richtig. Doch auch „sondern" paßt nicht in jenen Zusammenhang. Der Text wird darum förmlich verdreht, damit ein Gegensatz zum Vorschein komme, an den der Apostel dem Wortlaute nach gar nicht gedacht haben kann. Man ergänzt entweder: „ich sah überhaupt Niemanden als Jak.," oder man nimmt aus dem ἀποστ. den allgemeinern Begriff „hervorragende Persönlichkeit in Jerusalem" und denkt sich diesen als den Gegensatz, der das εἰ μή veranlaßt. Auch noch in der neuesten Aufl. des de Wette'schen Kommentars wird die Annahme der einen oder der andern Verdrehung anempfohlen. Daselbst heißt es dann von der entgegengesetzten Erklärung: „Die Meisten nach Clem. Alex., Chrys. nehmen ihn für Jakobus Alphäi Sohn: so wieder Jatho, dessen Raisonnement gegen die neuere Auffassung nur den Schein grammatischer Genauigkeit hat und auf den sich Hofmann nicht hätte berufen sollen." Mit welchen Schimpfreden würde man übergossen werden, wollte man nach diesem Musterbilde vorurtheilsfreier Exegese eine kath. Anschauung in eine Bibelstelle hineininterpretiren! Das ist nun freilich auch etwas ganz Anderes.

f. Da Jakobus im N. T. den stehenden Namen „Bruder des Herrn" führt, so kann es nicht auffallen, daß er auch in späterer Zeit selbst bei Nichtchristen unter demselben bekannt war. Daß er unter diesem Namen von dem Apostel Jakobus schon in alter Zeit bisweilen unterschieden wird, ist eine bekannte Sache. Die apost. Constitutionen thun dieß so bestimmt, als es nur geschehen kann. Aber wie soll man darüber urtheilen, wenn L. S. 180 den Verf. dieser Schrift sagen läßt, Jak. sei ein leiblicher Sohn Joseph's und Maria's gewesen? Das ist geradezu unwahr. Wiederholt wird Jakobus „Bruder des Herrn" genannt, jedoch weiter gehen die Constit. nicht. Nur 8, 35 heißt es: Ἰάκωβος, ἀδελφὸς μὲν κατὰ σάρκα τοῦ Χριστοῦ, δοῦλος δὲ ὡς θεοῦ μονογενοῦς κτλ. An dieser Stelle aber, welche L. auffallend genug nicht einmal hervorhebt, zeigt der sogar mit μέν und δέ scharf ausgedrückte Gegensatz, daß κατὰ σάρκα nicht das ἀδελφός präcisiren, sondern „der menschlichen Natur nach" bezeichnen soll: Jakobus, Bruder Christi der menschlichen Seite nach, Diener desselben als des Sohnes Gottes. „Bruder des Herrn" bleibt also hier in derselben Bedeutung, in der es auch sonst steht.

g. L. bespricht auch, wenigstens zum Scheine, den Einwurf, den man gegen die Annahme dreier Jakobi in Jerusalem zu erheben pflegt, daß die Apgesch. bis 12, 2, wo sie den Tod des ältern Apostel Jak. erzählt, stets bei Jak. einen unterscheidenden Zusatz beifügt, von da ab jedoch immer einfach von Jak. spricht. Der Grund dieser Erscheinung liegt auf der Hand, sobald man annimmt, daß nur zwei Jakobi in Jerusalem existirten. Alles, was L. über diese sehr beachtenswerthe Thatsache sagt, ist unnützes Gerede, welches zur Sache gar nicht gehört. Da unterhält er den Leser über die Zwecke der Apgesch. und dergl. Die sehr bestimmte und einfache Frage ist aber hier die: Wie soll jene auffallende Erscheinung bei der Annahme von drei Jakobi erklärt werden? Zur Beantwortung dieser Frage macht der Verf. nicht einmal den mißlungensten Versuch.

h. Besonders bei seinen Angriffen auf die Gegner der vertheidigten These, welche durchweg mit den Katholiken identificirt werden, hat der Verf. viel Unglück gehabt. S. 186 glaubt er z. B., mit Apg. 1, 14 ihnen förmlich den Giftbecher mischen zu können; aber er hat nicht richtig gemischt, es ist zu viel Mangel an Logik hineingerathen. An jener Stelle werden nämlich, unterschieden von den Aposteln, die Brüder Jesu erwähnt, und da meint denn L., weil Judas und Jakobus (nach kath. Ansicht Brüder des Herrn) zu den Aposteln gehörten, so bliebe für den Katholiken nur noch Joses übrig, und der sei doch ἀδελφός und nicht ἀδελφοί. Freilich; aber ist denn Simon unterwegs verloren gegangen? (Vgl. Matth. 13, 55. Mark. 6, 3.) Noch S. 172 findet er sich vor.

Der Raum gestattet es natürlich nicht, hier die vielfach verwickelte Frage über die „Brüder Jesu" nach allen Seiten abzuhandeln; ich wollte nur durch einige kritisirende Bemerkungen zeigen, wie viele und wie bedeutende Schwächen eine auf dem Gebiete der protestantischen Theologie fast allgemein als richtig anerkannte Ansicht darbietet, wenngleich damit nicht behauptet sein soll, daß die neueste Vertheidigung derselben auch zugleich die möglichst beste sei.

Die 7. Studie unserer Schrift enthält den Wortlaut, eine Recension und eine deutsche Uebersetzung des bekannten Muratori'schen Fragmentes über den neutestamentlichen Kanon nebst Anmerkungen über einzelne Stellen desselben.

Bonn. Langen.

Dogmengeschichte.

Dogmengeschichte der katholischen Kirche. Von **Johann Zobl,** Prof. der Kirchengesch. an der fürstbischöfl. theol. Lehranstalt in Brixen. Innsbruck, Wagner 1865. VIII u. 592 S. gr. 8. 3 Thlr.

Die Einleitung zu diesem Lehrbuche (S. 1—21) behandelt in sechs Paragraphen folgende Themata: Begriff des Dogma, Begriff der Dogmengeschichte, die wissenschaftliche Darstellung der Dogmengesch., Quellen der Dogmengesch., dogmengeschichtliche Literatur, Eintheilung der Dogmengesch. Letztere ergibt sich nach der Ansicht des Verf. „aus den Geistesrichtungen, die in den verschiedenen Zeitaltern der Geschichte herrschend waren. Denn aus diesen gingen die Verirrungen hervor, gegen die die Kirche ihre Lehrbestimmungen zu richten hatte" (S. 18). Dieser Auffassung gemäß wird der ganze Stoff in folgende drei Theile, welche die Perioden der Dogmengeschichte darstellen, zerlegt: Erster Theil: „Bildung der Dogmen gegenüber den Häresien der alten Zeit (bis 787)" S. 22—241. Derselbe behandelt in drei Kapiteln 1) die Lehre von Gott (Einheit Gottes; Personen-Unterschied in Gott; Wesensgleichheit der göttlichen Personen S. 25—85); 2) die soteriologischen Glaubenslehren (die Kirche als Heilsanstalt gegenüber den schismatisch-häretischen Sekten in der alten Zeit; die Gnadenlehre der Kirche gegenüber dem Pelagianismus und Semipelagianismus S. 85—160); 3) die Lehre von der Person des Gottmenschen (die immerwährende Jungfrauschaft der Mutter Christi; die Lehre von zwei vollkommenen Naturen in Christus gegenüber dem Apollinarismus; das Dogma von der hypostatischen Vereinigung beider Naturen in Christus gegenüber dem Nestorianismus; die Lehre von der Integrität beider Naturen in Christus nach ihrer Vereinigung gegenüber dem Monophysitismus und Monotheletismus; die religiöse Bilderverehrung in der Kirche S. 161—240). — Zweiter Theil: „Bewahrung und Fortbildung der Kirchenlehre gegenüber den Irrlehren des Mittelalters (787—1439)" S. 241—354. In der einleitenden Uebersicht dieses Theiles wird hervorgehoben, wie im Mittelalter, im Unterschiede von der patristischen Periode, die dogmatische Fortbildung der Kirchenlehre der Häresie gegenüber in den Hintergrund getreten sei. Die ganze geistige Thätigkeit sei darauf gerichtet gewesen, das Christenthum in der Erkenntniß und im Leben immer tiefer zu erfassen. Es werden alsdann drei Gebiete bezeichnet, auf welchen diese geistige Thätigkeit sich entfaltete, und dem kirchlichen Lehramte Veranlassung gegeben wurde, dogmatischen Verirrungen entgegen zu treten: die Wissenschaft, das religiös-sittliche Leben, und die Stellung zur realen Kirche. Somit zerfällt auch dieser Theil in drei Kapitel folgenden Inhaltes: 1) die Kirchenlehre gegenüber den Verirrungen in der Wissenschaft (Verirrungen in der aristotelischen Geistesrichtung; mißverstandener Augustinismus S. 246—291); 2) die Häresien auf dem Gebiete des sittlich-religiösen Lebens (falsche Ascese; aftermystische Verirrungen S. 292—318); 3) die Lehre der Kirche gegenüber den Irrlehren auf dem Gebiete der Hierarchie (der Kampf der Kirche gegen die revolutionären Häresien auf kirchlichem Boden; desgl. gegen die falschen reformatorischen Häresien; die Dogmen der Kirche gegenüber den schismatischen Griechen S. 318—354). — Dritter Theil: „Die Glaubenserklärungen der Kirche gegenüber den Irrlehren der neuen Zeit". S. 355—584. Erstes Kapitel: Die Lehre der Kirche gegenüber dem Protestantismus. S. 360—473. Zweites Kapitel: Die Lehre der Kirche gegenüber dem Jansenismus S. 474—539. Drittes Kapitel: Die Wahrheit des Glaubens gegenüber dem Rationalismus S. 540—584.

Der Verf. will seine Schrift zunächst als Hand- oder Lehrbuch für Theologen betrachtet wissen (Vorw.), und es ist demselben gewiß darin beizustimmen, daß „ein Handbuch der Dogmengeschichte um so mehr einem fühlbaren Bedürfniß entgegenkomme, je weniger dieses Gebiet in seinem vollständigen Umfang von katholischem Standpunkt aus bisher bearbeitet wurde". Bekanntlich hat ja unsere katholische Literatur seit dem Erscheinen von Klee's Lehrbuch der Dogmengeschichte (Mainz 1837 u. 38, 2 Bde.) keine vollständige Bearbeitung derselben mehr aufzuweisen. (Der im J. 1862 erschienenen „Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit" von Prof. Schwane in Münster soll dem Vernehmen nach baldigst eine Fortsetzung zu Theil werden). Von dem Lehrbuche Klee's unterscheidet sich das von Zobl nicht blos durch die chronologische Eintheilung des Stoffes (Klee wählte bekanntlich die der Dogmatik entlehnte rubricistische Anordnung), sondern im Ganzen auch durch eine geschmackvollere historische Methode. Die Darstellung ist klar und bündig; hinsichtlich der Vollständigkeit ist das einem Lehrbuche entsprechende Maß im Ganzen wohlgetroffen. Nur, scheint mir, hätten die den einzelnen Abtheilungen vorangeschickten literarischen Hinweisungen etwas reichlicher gehalten werden sollen. Außer Möhler's Athanasius finden wir hier z. B. keine einzige patristische Monographie erwähnt; auch die werthvollen dogmengeschichtlichen Leistungen einzelner Mauriner, Kuhn's u. A. werden gar nicht genannt.

Der Gang der Darstellung ist dieser: Zuerst werden in jedem Abschnitte die Irrlehren, welche kirchliche Lehrentscheidungen veranlaßten, nach Inhalt und Ursprung beschrieben und die Hauptmomente der äußern Geschichte derselben hervorgehoben; sodann wird im Gegensatze zu der betreffenden dogmatischen Verirrung „das ursprüngliche und constante Glaubensbewußtsein aus der heil. Schrift und Tradition" nachgewiesen; hierauf wird die thatsächliche Reaction des kirchlichen Glaubensbewußtseins der aufgetretenen Irrlehre gegenüber, endlich „die Thätigkeit des kirchlichen Lehramtes in der Declarirung des Dogma" dargelegt. In einzelnen Fällen wird dann noch „die wissenschaftliche Forschung berücksichtigt, durch welche die Lehrer der Kirche die Häresie wissenschaftlich zu widerlegen und die Glaubenswahrheit zu begründen und allseitig zu erklären strebten".

Die meines Erachtens dieser Methode anhaftenden Mängel entspringen meist aus der dem Verfasser eigenthümlichen Ansicht von dem Begriffe und der Aufgabe der Dogmengeschichte. Ihm ist die Dogmengeschichte „die wissenschaftliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Kirchenlehre durch die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes" (S. 6). Würde an diesem Begriffe consequent festgehalten, so müßte die Dogmengeschichte zu einer Geschichte der formellen Lehrentscheidungen der Kirche werden. Diese Auffassung ist durchaus ungenügend; sie entspricht weder dem Begriffe des Dogma's, noch auch dem thatsächlichen Entwicklungsgange desselben. Es ist hier der Unterschied und das Verhältniß übersehen zwischen der fortwährenden ordentlichen Lehrthätigkeit der Kirche, und den außerordentlichen Funktionen des kirchlichen Lehramtes behufs Feststellung sogenannter formeller Declarationen des Dogma's. Letztere bilden allerdings hervorragende Incidenzpunkte in der Geschichte der Dogmen, aber diese geht nicht in ihnen auf; ebensowenig als der Begriff des Dogma's aufgeht in dem der formellen kirchlichen Lehrentscheidungen. — Das Dogma in seinem vollen Sinne ist die kirchliche Glaubenslehre, und die Dogmen-

geschichte hat demnach die Aufgabe, den ganzen mit der Lehrthätigkeit der Kirche stetig fortdauernden Entwicklungsprozeß der Glaubenslehre wissenschaftlich darzustellen. Daher hat sie nicht blos die außerordentlichen formellen Lehrentscheidungen, sondern ganz vorzüglich auch das durch die gewöhnliche Lehrthätigkeit der Kirche bedingte Glaubensbewußtsein als ihren Vorwurf zu betrachten. Beide Momente aber muß sie in ihrem nothwendigen Zusammenhange würdigen; nur so ist eine wirklich geschichtliche Auffassung der kirchlichen Lehrentwicklung möglich. Nur so wird es klar, daß die allgemeinen Concilien nicht eine schlechthin neue Erkenntniß der Offenbarungswahrheiten in der Kirche erst begründen, sondern nur das unter Leitung des heil. Geistes in der Kirche fortlebende und sich fortentwickelnde Glaubensbewußtsein aussprechen.

Es ist hier nicht der Ort, den eben geltend gemachten Begriff der Dogmengeschichte eingehender zu erörtern und zu begründen. Wird derselbe aber einmal angenommen, so muß auch die Methode der Darstellung demselben gemäß sich gestalten; dann dürfen nicht in aphoristischer Weise einzelne Aussprüche der Väter, oder sonstige Zeugnisse als Nachweis „des ursprünglichen und constanten Glaubensbewußtseins" der Häresie gegenüber beigebracht werden, sondern das jeweilige Glaubensbewußtsein der Kirche muß in jeder Periode möglichst vollständig und getreu beschrieben, und hiebei alle zur Entwicklung desselben mitwirkenden oder beitragenden Faktoren nachgewiesen werden. Letztere beschränken sich keineswegs auf die häretischen Gegensätze; es gehören dazu vornehmlich auch die verschiedenen Elemente der Bildung und Cultur, denen die Kirche auf ihrem Gange durch die Menschheit begegnete, sowie der durch die Glaubenswahrheiten selbst angeregte Forschungstrieb der christlichen Geister.

Die gebührende Berücksichtigung der beiden letzten Punkte ist es vorzüglich, was ich in dem in Rede stehenden Lehrbuche vermisse, während die Darstellung der Häresien und ihrer Geschichte auf ein geringeres Maß hätte beschränkt werden sollen. Die einseitige oder doch vorwiegende Rücksichtsnahme auf die antihäretische Tendenz der kirchlichen Lehrentwicklung oder vielmehr auf die formellen lehramtlichen Glaubensentscheidungen hat es verursacht, daß manche wichtige Punkte des dogmengeschichtlichen Processes, weil sie nicht Gegenstand einer solchen Entscheidung wurden, von dem Verf. gar nicht, oder doch nicht in genügender Weise zur Darstellung gebracht worden sind. So wird z. B. die Geschichte der Lehre von den formellen Prinzipien des christlichen Glaubens, und was damit zusammenhängt (die Lehre vom Primat, von der Inspiration der h. Schrift, die Lehre vom Wunder u. s. f.), gar nicht erwähnt; erst im dritten Theile werden die betreffenden Entscheidungen des Trienter Concils dargelegt, wobei der historische Hintergrund durch die eine Bemerkung repräsentirt ist, daß der vom Concil geltend gemachte biblische Kanon auch bereits von den Concilien von Hippo 393 und Karthago 397 aufgestellt worden sei (S. 437). Als ob Irenäus und Tertullian und die Alexandriner und Hippolytus und Vincentius von Lerin u. s. f. für das obengenannte Lehrstück nicht von Bedeutung wären! Hier ist doch offenbar der geschichtliche Standpunkt gänzlich verlassen, und statt dessen der der symbolischen Thesis erwählt. Dieselbe Mangelhaftigkeit ist zu bemerken bezüglich der Lehre von der Gotteserkenntniß, namentlich was die formelle Seite derselben betrifft; es wird nicht erwähnt, welche reiche Entwicklung dieser Lehrpunkt bereits bei den Apologeten, sowie in den antignostischen und antiarianischen Discussionen fand. Auch die geschichtliche Entwicklung der Erlösungslehre sowie der Eschatologie (mit Ausnahme der chiliastischen Anschauungen) kommt nicht zum Vortrage; bei der Lehre von der Erbsünde wird nur die Thatsächlichkeit, nicht der Begriff derselben in Betracht gezogen. Erst die Darlegung der kirchlichen Lehrentscheidungen der protestantischen Anthropologie sowie dem Jansenismus und Hermesianismus gegenüber bietet dem Verf. Gelegenheit zur Besprechung dieses Punktes.

Die angeführten Beispiele werden genügen um meine obige Behauptung zu rechtfertigen, der dem vorliegenden Buche zu Grunde gelegte Begriff der Dogmengeschichte lasse weder der Idee noch dem thatsächlichen Entwicklungsgange des Dogma's vollkommen gerecht werden. Dieser Mißgriff ist um so mehr zu bedauern, als der Verf. im Uebrigen mit sichtlichem Fleiß und mit hinreichendem Geschick seine Aufgabe gelöst hat. Zwecklos und durch den Begriff der Dogmengeschichte nicht gefordert scheint mir auch der bei den einzelnen Dogmen versuchte biblische Beweis, der in der Regel nur in dem Hinweise auf einige Stellen der heil. Schrift besteht, und also den Charakter der Vollständigkeit und Gründlichkeit nicht beanspruchen kann. Hier sollte man auf die biblische Theologie oder die Dogmatik verweisen; und nur soweit es zum Verständniß einzelner dogmengeschichtlichen Erscheinungen nothwendig ist, auf den zwischen ihnen und den Darstellungen der h. Schrift obwaltenden Zusammenhang zurückgehen. Ich erinnere beispielsweise an den Paulinischen und den Augustinischen Lehrbegriff.

Bonn. Simar.

Pädagogik.

Gymnasial-Pädagogik von Carl Ludw. Roth, Dr. theol. Stuttgart, Steinkopf 1865. VIII u. 403 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Man ist ohne Frage berechtigt, aus dem Gebiete der gesammten Pädagogik die Gymnasialpädagogik herauszuheben und abgesondert zu behandeln, einmal wegen des erforderlichen Eingehens auf das Einzelne, welches sich von der allgemeinen Pädagogik nicht erwarten läßt, dann aber auch wegen der großen Verschiedenheit der Ansichten über Stellung, Aufgabe und zweckmäßige Einrichtung gerade der Gymnasien. So hat denn nach dem Vorgange von Thaulow, Nägelsbach, Schmidt u. A. der Verfasser des vorliegenden Buches dieses engere Gebiet zur Behandlung gewählt, und er ist dazu auch durch seine persönlichen Eigenschaften sowohl wie durch seine vieljährigen Erfahrungen im Gymnasiallehrfache (von 1813—1858, wo er das Rektoramt in Stuttgart niederlegte) in hohem Grade berufen. Einen solchen Mann seine gereiften Ideen und Erfahrungen aussprechen zu hören, ist überaus lehrreich, auch wo man nicht mit ihm übereinstimmt, während es wahrhaft Ekel erregt, wenn unreife Jünglinge, wie im verflossenen Oktober auf dem Studentenkongreß zu Lüttich, hohle Phrasen und gräßlichen Unsinn über Erziehung zu Markte bringen. Doch vielleicht war auch dieses Zeichen der Zeit gut und heilsam, insofern es klar bewies, wie sehr unser Verfasser Recht hat, daß „eine Umkehr zum religiösen Prinzip der Erziehung geboten sei" (S. 72), namentlich auch für die Gymnasien, da vor dem Uebertritt auf die Universität die Vernunft des Jünglings zu einer gewissen Selbständigkeit des sittlichen Wollens entwickelt sein muß.

Das Buch, aus dem ein warmer Hauch sittlich-religiösen Ernstes und männlicher Selbständigkeit uns wohlthuend anweht, würde richtiger „Zur Gymnasialpädagogik" oder „Zur Pädagogik und Reform der Gymnasien" sich überschreiben, da es kein vollständiges System der Gymnasialpädagogik auf- und ausbaut, sondern nur mehr oder minder ausführliche Beiträge dazu liefert, insbesondere aber die Mängel und Schäden der jetzigen Einrichtung aufdeckt (jedoch nicht durchweg ohne Uebertreibung) und die Heilmittel dafür vorschlägt. Gerade diese Seite des Buches soll hier etwas näher besprochen werden; denn was im IV. Abschnitt über die Technik des Unterrichts, im V. über den Unterricht in der Geschichte, im VII. über die Maturitätsprüfung, im VIII. über die Vorbereitung auf das Gymnasiallehramt, im IX. über das äußere Leben des Lehrers, im X. über den vornehmsten Mangel in der Oberleitung gesagt wird, das gehört, soviel Beherzigenswerthes und für den Fachmann ganz

besonders Werthvolles auch gerade diese Abschnitte enthalten, doch weniger an diesen Ort. Ebensowenig wollen wir über die beiden umfangreichen Anhänge, deren erster Ausführungen und Exemplifikationen (S. 282—321), deren zweiter Erlebnisse (S. 322—403) mittheilt, uns verbreiten.

Die Einleitung (S. 1—27) beginnt mit dem Satze, den man im Großen und Ganzen leider wird zugeben müssen: „Das Gymnasium erzieht nicht mehr", d. h. „die große Mehrzahl der Gymnasialschüler ist nicht so erzogen worden, daß die natürliche Trägheit durch Unterricht, Uebung und vernünftige Zucht überwunden und die Vernunft soweit entwickelt und gestärkt erschiene, als sie vor dem Uebertritt auf die Universität entwickelt und gestärkt werden könnte und sollte, und daß der selbständige Wille zum Studiren, das Verlangen nach Wahrheit in der Wissenschaft und die Lust zu wissenschaftlichem Leben in ihnen belebt worden wäre." Als Ursachen dieser betrübenden Erscheinung bezeichnet der Verfasser 1) den durchgängigen Zwang hinsichtlich der Benutzung der Lehrpensen, der es dem Schüler unmöglich mache, für irgend eine Arbeit warm zu werden; 2) die große Zahl verschiedenartiger Lehrfächer, welche das einheitliche Arbeiten der Lehrer zum Zwecke der Erziehung verhindere und ein Zerflattern der jugendlichen Köpfe bedinge; 3) das Gymnasium sei mit dem Hereinziehen der durch die verschiedenen Fachlehrer vertretenen multa zu vornehm geworden, als daß es noch die Erziehung als seine erste und wichtigste Aufgabe behandeln könnte (S. 15). Es gebe sich in den Anforderungen und in der Behandlung vielfach eine arge Verstiegenheit kund, und daher komme es 4) daß der Sinn für die Wahrheit mehr und mehr abgeschwächt und ein unseliges Scheinwesen gepflegt werde (vgl. S. 209). So sei „eine Halbheit des Thuns in unsere gelehrte Schule hereingebracht, welche im nachwachsenden Geschlechte keine Liebe zur Wahrheit in der Wissenschaft und keine Wahrhaftigkeit im Leben zu erwecken vermag".

Und wie man diese schwere Anklage nicht ganz unbegründet wird nennen können, so muß man dem Verfasser darin beistimmen, daß die Lehrerkollegien beim besten Willen dem vierten der genannten Uebel nicht steuern können, wenn nicht die drei ersten durch die Behörden beseitigt sind. Darum fordert der Verfasser zweierlei mit vollem Rechte: 1) daß das ganze Gymnasium sich als Unterrichtsanstalt betrachte, deren Aufgabe es ist, die Jugend beim Unterrichte und durch Unterricht zu erziehen, und 2) daß das Gymnasium nicht allzuvielen allzuviel, sondern nur mehr „Vorbereitungsschule für die Universität" sein solle. Denn weit entfernt mit Ludw. Giesebrecht zu schließen: „Unsere Gymnasien entsenden nicht alle ihre Schüler, nicht einmal deren Mehrzahl zur Universität, können mithin nicht auch die Bestimmung haben, nur Studenten zu bilden" — was an das berüchtigte sunt deorum templa, ergo sunt dii erinnert! — behauptet er vielmehr, daß es jetzt, wo es neben den Gymnasien der Lehranstalten noch viele gibt, in denen für andere Bedürfnisse gesorgt werden kann, an der Zeit sei, den Lehrplan der Gymnasien nach dem Bedürfnisse künftiger Studirender zu bemessen. Und wahr ist es, daß sonst auch die Universitäten bedroht werden und, anstatt Stammsitze der Gelehrsamkeit zu bleiben, den Annexionsgelüsten der sog. höhern Bildung verfallen.

Der Abschnitt I sodann (S. 28—90) handelt von dem „Widerstreit der Prinzipien des erziehenden Unterrichts." Es werden aber eigentlich nur das Humanitätsprinzip und das ethisch-religiöse einander gegenübergestellt; blos beiläufig ist auch von dem nationalen und von dem praktischen oder materiell-realistischen Utilitätsprinzipe die Rede. Es wird in eindringlicher Weise gezeigt, daß die Seele eines einheitlichen Schulorganismus eine Idee sein müsse, daß diese aber nicht die Idee der Humanität im Sinne F. A. Wolfs oder W. v. Humboldts sein dürfe und solle. Wolfs Ideal, welches ihm aber mehr nur als eine dunkle Vorstellung ohne klare Umgrenzung vorschwebte, war bekanntlich die „rein menschliche Bildung und Erhöhung aller Geistes- und Gemüthskräfte zu einer schönen Harmonie des innern und äußern Menschen", die er aus der Alterthumswissenschaft gewinnen wollte. Sein Gymnasium war im Grunde nur Vorschule zu dieser; doch räumte er in Wirklichkeit dem Nützlichkeitsprinzipe allerlei ein, und so wurde allmählich daraus eine Lehranstalt, „welche humanistische und realistische Elemente zusammen und in einander schiebt und von den Gründen dieser Meinung keine psychologische Rechenschaft zu geben weiß" (S. 39). Aus dieser πανσοφία erwuchs die Atrophie.

Daß es ein arger und folgenschwerer Irrthum gewesen, wenn Wolf und Humboldt meinten, es könne auf ihrem Wege das Bild des ächten und ganzen Menschen aufgefunden werden, das man nur anzuschauen brauche, um für die Humanität erwärmt zu werden (S. 206), wird klar bewiesen. Wie dem Denken Wolfs die ethische Basis fehlte, wie seine Bildung vor allem eine ästhetische und intellektuelle, aber nicht eine moralische war, so konnte auch den Anweisungen, welche er den Lehrern ertheilte, kein ethischer Gehalt innewohnen (S. 51); und wie er selbst das religiöse Princip gänzlich verwirft, so ist auch bei seinen Anhängern eine religiöse Auffassung des Lehrerberufs dem Denken der einen ganz fremd, während andere geradezu Feinde des Christenthums sind (360). Und doch sind alle Prinzipien der Jugendbildung, die neben oder außer der Religion stehen, nothwendigerweise verfehlt (339), da alle Erziehung eine inwendige, den Willen umwandelnde sein muß (354), und da der Mensch nur soviel Bildung und nur soviel wahren Werth besitzt, inwiefern er durchleuchtet und erfüllt ist von religiösen Ideen. Das ästhetische Prinzip an die Stelle des ethischen gesetzt hebt die Erziebung auf; denn der menschliche Geist gedeiht und reift nur dadurch, daß er Wahres empfängt und Wahres schafft, nicht durch das Genießen und Hervorbringen der Schönheit (S. 62). „Das tiefste Centrum des Menschen und darum auch der Brunnquell alles höhern Culturlebens und aller wahren Humanität ist die ethische, durch das Gewissen an Gott geknüpfte Gesinnung, der ethische, sich im Spiegel des göttlichen Gesetzes beschauende Wille" (70).

Der Gegensatz zwischen dem „Humanitarismus" und den Bekennern des religiösen Prinzips der Erziehung beruht wesentlich auf der conträren Ansicht von der menschlichen Natur und von dem Verhältniß des Menschen zu Gott (74). Die an und für sich schon nichtige Forderung einer gleichmäßigen Entwicklung aller Kräfte und Fähigkeiten, welche jener stellt, setzt voraus, daß am Menschen und im Menschen alles gut sei; er verkennt, daß durch die Sünde das ganze menschliche Wesen derart alterirt worden sei, daß wir nur durch gründliche Umwandlung unserer Natur wieder zu der ursprünglichen, gottähnlichen Verfassung gelangen können (78), daß Besserwerden und Bessermachen unsere Aufgabe sei. Wer aber in diesem Sinne auf den Willen des Schülers einwirken soll, der muß selbst im Gehorsam stehen, und zwar im Gehorsam gegen den geoffenbarten Willen Gottes: „des Lehrers selbsteigene Religiösität ist das Innerste des Berufs zur Erziehung durch Unterricht" (81).

Soweit werden wir dem Verfasser vollkommen beistimmen; aber wenn er dann den Lehrer von der Annahme der christlichen Dogmen entbindet und ausdrücklich nur die Anerkennung der Wahrheit des geoffenbarten Sittengesetzes verlangt, und wenn er glaubt, „daß die Regeneration einzig und allein durch Anerkennung des religiösen Prinzips in diesem Sinne zur Wahrheit werden könne", so müssen wir unsere feste Ueberzeugung aussprechen, daß diese Erwartung sich als trügerisch erweisen wird. Mit jenem Zugeständniß ist aber auch dem religiösen Prinzipe aller Boden und aller Halt geraubt. Es ist in Wahrheit nicht mehr ein religiöses Prinzip, sondern es wird nur in einer etwas veränderten Gestalt und unter anderm Namen das humanistische wieder eingeschmuggelt.

Als Aestheticismus wurde es bekämpft und hinausgestoßen, um als Moralismus geduldet und zugelassen zu werden. Wer möchte glauben, daß sich mit jener Forderung nicht auch die Mehrzahl der „Humanisten", die Freimaurer, ja selbst Strauß, Renan, Schenkel und Alle, welche in Christus wenigens noch den erhabenen ethischen Lehrer anerkennen, befriedigt und einverstanden erklären werden? Jenem „religiösen Prinzipe" könnten sogar alle edlere Heiden von Pythagoras bis auf Julian ihre Zustimmung geben; denn spezifisch Christliches ist nicht mehr darin. Auch die modernen Vertreter der confessionslosen Communalschule allerwärts, kurz alle Feinde des wahren religiösen Prinzips, d. i. des christlichen, werden sich dabei beruhigen können und mögen.

Das „geoffenbarte Sittengesetz" steht in engstem und unlöslichem Zusammenhange mit der geoffenbarten Wahrheit über Sündenfall und Erlösung, über die Person Christi und seine Heilsanstalt, über Gnade und Gnadenmittel. Wer daher von dem Glauben an die letztere entbindet, kann nicht zu dem Glauben an das erstere verpflichten. Und wenn gesagt wird, der Mensch müsse jenes „schon darum anerkennen, weil dasselbe gerade so, nur noch klarer und eindringlicher zu ihm spricht, als die Vernunft und das eigene Gewissen" (S. 81), so wird damit in bedenklichster Weise an das subjektive, individuelle Urtheil appellirt, welches erfahrungsmäßig in sittlichen Dingen eben so schwankend ist als in rein intellektuellen.

Der Widerspruch, worin hier der Verfasser mit sich selbst steht, findet seine Erklärung in dem Wesen des Protestantismus, dessen Consequenzen er verfällt, während er den christlich-religiösen Standpunkt festhalten will und nicht zu verlassen wähnt. Dieses findet seine Bestätigung auch in dem, was im VI. Abschnitte (228—46) über den Religionsunterricht gesagt wird. Die Klagen des Verfassers und der von ihm angezogenen Stimme in den „Jahrbb. für Philol. und Päd." (1864. 2. Hft.) treffen zunächst den Religionsunterricht an protestantischen Anstalten, und wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß es an den katholischen damit überall besser stehe, so sind doch die innern Gründe des Verfalls nicht die gleichen. Für eine „auf Prinzipien gegründete Sittlichkeit", wie der Verfasser sie verlangt und vermißt (S. 233), ist eben Glaube die Voraussetzung, und zwar nicht blos der Glaube an die eigene oder eines Andern fehlbare Vernunft. Auf dem Boden der göttlichen Offenbarung und der Kirche muß stehen, wer dafür wirken will. Eine vertraute Bekanntschaft mit der h. Schrift, wovon der Verfasser das Heil erwartet, vermag in unserer Zeit schwerlich mehr ausreichende Hülfe zu gewähren, wenn auch bei richtiger Behandlung dem religiösen Bedürfniß dadurch die edelste Nahrung geboten werden kann. Der katholische Religionslehrer hat für die Erweckung und Heiligung des religiösen Sinnes noch andere Mittel als Bibelsprüche, Liederverse, Bibellektion und seine „eigene Weisheit". Es sei nur eines Punktes gedacht, der sich bei den wahren Reflexionen des Verfassers S. 240 ff. unwillkürlich aufdrängt, der Wichtigkeit des Bußsakraments und der speziellen Beichte. Diese erst führt so recht zu der Empfindung der eigenen sittlichen Mangelhaftigkeit, der Voraussetzung alles Besserwerdens; sie nur führt zur aufrichtigen Selbsterkenntniß und zur Bußfertigkeit.

Im II. Abschnitt (S. 91—108) entwirft der Verfasser in positiver Weise die Grundzüge einer Neugestaltung. Er verlangt vor allem eine derartige Beschränkung der Fächer, daß die auszuwählenden einen von allen Schling- und Schmarotzerpflanzen gesäuberten einheitlichen Stamm des gelehrten Schulunterrichtes vorstellen, und darum die Einsetzung des klassischen Sprachunterrichts in sein ungeschmälertes, volles Recht. Auf dem Gymnasium müsse der junge Mensch lernen, eine Richtung einzuhalten und einem Berufe zu leben. Durch die preuß. Cabinetsordre vom 24. Oct. 1837 sei die encyklopädische Gestaltung des Gymnasialunterrichts gewissermaßen sanktionirt und diesem statt des realen Zieles einer gehörigen Vorbereitung für die Universitätsstudien das Phantom einer gewissen „Gesammtbildung", die sozusagen aus der Vielheit lernbarer Stoffe zusammengesetzt werden solle, zum Ziele gegeben. Es sei aber falsch, dem Gymnasium die allgemeine (= encyklopädische?), der Universität die besondere wissenschaftliche Bildung der Jugend zuzuweisen, da Natur und Erfahrung den umgekehrten Gang der Unterweisung verlangten. — Aber einseitig ins Extrem verfolgt sind beide Ansichten verkehrt, sowohl diejenige, welche der Verfasser bekämpft, als seine eigene. Sicherlich hat die Universität die allgemeine wissenschaftliche Bildung auch dem Einzelnen zu vermitteln, aber sie hat doch gerade die besondere Fachwissenschaft ins Centrum zu rücken. Und ebensowenig wird man dem Gymnasium die Anforderung erlassen können, nicht durch allzufrühe Einseitigkeit — unbeschadet übrigens der intensiven Einwirkung auf den Geist und der nöthigen weisen Maßhaltung — den offenen Sinn für die allgemeinen wissenschaftlichen Aufgaben und Bestrebungen zu verschließen und das Bedürfniß vielseitiger (nicht allseitiger) Bildung zu verschränken. Die allgemeine und besondere Bildung stehen nicht in dem bloßen Verhältniß eines zeitlichen Nacheinander; sie müssen vielmehr stets neben einander und mit einander gleichen Schritt halten, wenn die Bildung überhaupt erreicht werden soll. Auch ist die allgemeine Bildung nicht ohne Weiteres zu identifiziren mit encyklopädischer. Die letztere ist allerdings ein Verderbniß und die Pest für allen erziehenden Unterricht. Ihr gegenüber dringt der Verfasser mit Recht auf Concentration. Wenn er aber, abgesehen von dem Religionsunterricht und den Fertigkeiten, unter den Gegenständen des obligatorischen Unterrichtes für das Gymnasium außer den beiden alten Sprachen und einer neuern nur noch Geographie und Geschichte als subsidiarische Fächer zuläßt, und wenn er meint, daß die „Wissenschaft der Sprache", die einzige dem zu Universitätsstudien bestimmten Jünglinge zugängliche Wissenschaft sei (S. 146), und dann behauptet: „Wenn der Schüler in der Beschäftigung mit den griechischen und römischen Autoren durch zweckmäßige Anleitung von Seiten des Lehrers eine gewisse Lust und das Geschick gewonnen hat, Gesetze für die Spracherscheinungen aufzufinden, so hat er damit die Fähigkeit erlangt, auf jedem wissenschaftlichen Felde selbstständig zu arbeiten" (S. 148): so wollen wir zwar den Ausdruck „Wissenschaft der Sprache" nicht allzusehr urgiren, zumal der Verfasser selbst nachher (S. 214) die nöthige Einschränkung des Begriffs andeutet, aber bei aller Werthschätzung des vorgezeichneten einfachen Bildungsweges uns doch nicht verhehlen, daß ein Jüngling, der bis zu seinen Universitätsstudien ausschließlich und mit Erfolg diesen Weg geführt ist, keinen andern Beruf wählen wird als — den philologischen. Das scheint der Verfasser auch selbst zu fühlen, und darum eröffnet er den übrigen Lehrfächern wenigstens insoweit wieder den Zutritt, daß er sie für die obern Klassen als fakultative Unterrichtsgegenstände zuläßt, „welche die Verschiedenheit der Anlage, zum Theil auch des künftigen Berufes wünschenswerth mache", z. B. für den Theologen das Hebräische und Hellenistische, für den Juristen römische Staatsalterthümer, für den Mediziner Naturwissenschaften 2c. Unter diesen „der freien Wahl anzubietenden" Lehrfächern figuriren denn u. a. auch Planimetrie, Stereometrie, Trigonometrie; Botanisches, Zoologisches, Mineralogisches, Physikalisches; mittelhochdeutsche Dichterwerke und philosophische Propädeutik. Der Fragen und Bedenken drängen sich hier eine Menge auf. Der Verfasser will, daß an diesem fakultativen Unterrichte „nur unter festen Bedingungen Antheil genommen werden darf"; wir erfahren aber nicht unter welchen. Ferner möchten wir fragen, durch wen denn diese Fächer, die doch nicht in bloß dilettantischer Weise zu betreiben sind, vertreten werden sollen. Lehrer müßten doch da sein, selbst wenn einmal die Schüler fehlen sollten, oder

der Staat müßte Wander-Docenten anstellen, die je nach Bedürfniß bald da, bald dort zu lehren hätten. Doch wir wollen nicht scherzen. Ist es denn aber blos „für diejenigen, welche sich mit der Philosophie beschäftigen werden — und welcher Gebildete soll und muß das nicht? — wünschenswerth, die philosophische Terminologie zu verstehen"? Ist es etwa nur „für den künftigen Mediziner förderlich, einige Kenntniß von der Natur der Thiere und der Pflanzen auf die Universität mitzubringen"? Wir kennen recht wohl die Nothwendigkeit der Beschränkung und der Concentration der geistigen Kraft, denn non omnia possumus omnes; wir nehmen auch für den Gebildetsten das liceat quaedam nescire in Anspruch und wissen, daß Bildung nicht in der Anhäufung verschiedenartigen Wissensstoffes besteht; aber eine solche krasse Einseitigkeit, wie sie der Verfasser im Sinne hat und für die Gymnasien empfiehlt, wäre doch das allerverderblichste, was sich denken läßt, und der Tod der wahren Bildung. Einseitige Fachgelehrsamkeit ist ja ohnedies schon ein großes Uebel unserer Zeit. Da findet man Theologen, die nichts von der Philosophie (und den Naturwissenschaften) gelernt haben, dort Philosophen, die nichts von der Theologie verstehen, hier Naturforscher, die sich in beiden als gräßliche Ignoranten erweisen u. s. w.*). Und wenn eine Klage über unsere Zeit gerecht ist, so ist es die, daß den Vertretern der einzelnen Wissenschaften gar so oft die allgemeine philosophische Bildung fehlt, ohne die einmal der Wahrheit nirgend recht gedient werden kann.

Daß sich der Verfasser über Aufgabe, Stellung und Bedeutung des naturwissenschaftlichen Unterrichts in den untern Klassen unserer Gymnasien keine richtige Vorstellung zu machen weiß, zeigt er auch nachher S. 118 f. So kann es doch nur ein höchst ungeschickter Lehrer machen. In der Hand jedes verständigen Lehrers wird dieser Unterricht ja gerade Anschauungs-Unterricht sein und die Knaben nicht im mindesten belasten, sondern nur — ich spreche aus Erfahrung — erfreuen, erwecken und fördern, und er wird überdies auch sittlich segensreich wirken. Denn ich bin überzeugt, daß sich das S. 299—307 trefflich geschilderte Laster sehr selten bei einer Jugend finden wird, die mit Sammeln von Pflanzen, Käfern, Schmetterlingen, Mineralien ihre Mußestunden auszufüllen gelernt hat. Auch übersieht der Verfasser, wenn er sich (S. 295) gegen die Einführung resp. Beibehaltung des naturhistorischen Unterrichts erklärt, daß die Naturwissenschaften schon deshalb bei der Bildung des jüngern Geschlechtes mitzuwirken berufen sind, weil sie einmal in unsern Zeiten zu einer förmlichen Culturmacht geworden sind; denn allerdings ist für die Form, in welcher sich die Bildung jeweilig verwirklicht, auch die Zeit mit ihren besondern Bedingungen (um nicht zu sagen der „Zeitgeist") von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Wie in den letzten Decennien des vorigen und in den ersten des jetzigen Jahrhunderts sicherlich kein Gebildeter die Philosophie ganz ignoriren konnte, so ist es jetzt mit den Naturwissenschaften.

Auch darin können wir dem Verfasser nicht beistimmen, wenn er die allgemeine Verpflichtung zur Mathematik perhorrescirt, gleich als ob dazu (wie zur Musik ꝛc.) eine ganz besondere Anlage erfordert werde. Er beruft sich auf Plato und auf Eilers. Aber der letztere spricht nur von dem leidigen Conflikt zwischen den einseitigen Fachlehrern der Mathematik und der Philologie; ersterer setzt allerdings für das Studium der Mathematik ein höheres Lebensalter voraus, versteht aber etwas anderes darunter als wir nämlich keine bloße mathematische Propädeutik. Vielleicht könnte dem vorhandenen Uebelstande anders begegnet werden, nämlich dadurch, daß man die Mathematik später anfange und dann mehr concentrire; aber entbehrlich für die Bildung sind die reinen Formen der Anschauung und die strenge Deduction, die diese Wissenschaft vor allen andern voraushat, sicherlich nicht. Und wenn der Verfasser S. 135 sogar vom Singen meint: „Unverdrossene Lehrer können auch die Mehrzahl derjenigen Schüler, denen das musikalische Gehör abgeht, wenigstens soweit bringen, daß sie in der Kirche ohne Störung der Andacht ihrer Nebensitzer mitsingen können" (?), so läßt sich doch für die Mathematik noch weit mehr sagen als für das Singen, welches für die Glieder einer Kirchengemeinschaft unerläßlich sein soll(!). Das Centrum freilich des Gymnasialunterrichts kann die Mathematik nicht sein; denn sie kann ebensowenig das sittliche Urtheil wie den Geschmack bilden, und das Gemüth läßt sie kalt. Aber entbehrlich ist sie nicht, wenn ich auch das Uebergewicht des sprachlichen Unterrichts auf dem Gymnasium für nothwendig erachte und dem Bilde vom Kreise nicht mit der Ellipse antworten möchte. Daß Maß des mathematischen (und auch des physikalischen) Unterrichts erfordert gegenüber den Ansprüchen mancher Fachlehrer allerdings eine weise Beschränkung, damit die Einheit des Organismus nicht gestört, der Mittel- und Schwerpunkt des einheitlichen Unterrichtes nicht verrückt werde.

Der III. Abschnitt über Lernen und Lehren bietet des Guten und Trefflichen viel; namentlich auch ist sehr beherzigenswerth, was über die Verschiedenheit der Geisteskräfte gesagt wird (Anschauung, Gedächtniß, Verstand, Gefühl, Wille, Vernunft), an die man sich je nach Alter und Unterrichtsstoff zu wenden habe. Doch darauf hier näher einzugehen, müssen wir uns versagen. Nur eine sehr wahre Bemerkung heben wir zum Schlusse noch heraus (S. 127): „Die eigentliche und höchste Aufgabe des Lehrers ist das Erwecken des Geistes zum selbständigen Suchen der Wahrheit"; dieser Aufgabe kann er aber nur dann gerecht werden, „wenn er selbst im Suchen der Wahrheit fortwährend begriffen ist, und wenn er über den Gehalt desjenigen Wissens, welches er beibringen soll, eigene Ueberzeugungen gewonnen, dieses Wissen als seine Wissenschaft selbständig durchdrungen hat". — Und damit sei das Buch allen denjenigen empfohlen, welche sich für diesen wichtigen Zweig der Pädagogik näher zu interessiren den Beruf haben.

Fulda. E. Goebel.

*) Von dem Sehnerven heißt es, nebenbei gesagt, S. 119, daß sie „das von außen hereinfallende Bild auf der Iris gestalten"!

Naturwissenschaften.

Ueber unsere Kenntniss von den **Ursachen der Erscheinungen in der organischen Natur.** Sechs Vorlesungen für Laien, gehalten . . . von Prof. **Huxley.** Uebersetzt von **Carl Vogt.** Braunschweig, Vieweg 1865. XVI u. 137 S. 8. 20 Sgr.

Thomas Henry Huxley ist auch in Deutschland in weitern Kreisen bekannt geworden durch die von J. Victor Carus übersetzte Schrift „Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur" (Braunschweig 1863). Die von Vogt übersetzten Vorlesungen haben den Zweck, die bekannte Darwin'sche Theorie über den Ursprung der Arten in populärer Weise empfehlend darzustellen. Die ersten Vorlesungen behandeln indeß allgemeinere Fragen über die organische Natur; erst in der vierten beginnt die Darlegung des Darwin'schen Systems. Die Vorlesungen sind so aufgezeichnet, wie sie gehalten wurden, und erscheinen, wie der Uebersetzer bemerkt „ganz im Gewande des Vortrags mit den Vorzügen und Unvollkommenheiten der Rede und der Demonstration." Als populäre Vorträge sind sie in formeller Hinsicht meisterhaft, stellenweise breit, oberflächlich und trivial, aber im Ganzen faßlich, anschaulich und interessant und reich an ganz vortrefflichen Partieen. Zu letztern sind namentlich die Erörterungen über den Umfang unserer Kenntniß der Erdrinde S. 30 ff., über die Methode der Naturforschung und die Bedeutung von naturwissenschaftlichen Hypothesen S. 46 ff., und namentlich über die generatio aequivoca S. 62 ff. zu zählen. Auch die Entwicklung

der Darwin'schen Theorie ist ein Muster von klarer und interessanter Darstellung. Huxley gehört bekanntlich zu den eifrigsten Anhängern dieser Theorie. Für vollständig erwiesen hält er dieselbe noch nicht, so lange die Unfruchtbarkeit der Vermischung verschiedener Arten nicht erklärt sei (S. 127); er glaubt aber, daß der Fortschritt der Forschung auch diese Schwierigkeit beseitigen werde. Auf eine wissenschaftliche Widerlegung der gewichtigen gegen die Theorie vorgebrachten Einwendungen läßt sich Huxley, dem Zwecke seiner Vorträge entsprechend, nicht ein; seine Darlegung hat nur den Werth einer Popularisirung der Idee seines Freundes. — Ueber den Menschen hat bekanntlich Darwin in seinem Buche nichts gesagt. Huxley unterläßt nicht, am Schlusse seines letzten Vortrages S. 133 kurz anzudeuten, was er in seinem oben genannten Buche weitläufig erörtert hat, daß, wenn Darwin's Theorie richtig sei, sie ebensogut vom Menschen als von den niedern Säugethieren gelte, da die Verschiedenheiten im Bau, welche den Menschen vom Affen trennen, nicht größer seien als die, welche gewisse Affen von andern trennen. Diese ebenso unwissenschaftliche wie widerliche Consequenz der Darwin'schen Theorie und diese Theorie selbst näher zu erörtern, ist hier nicht der Ort; ich verweise auf mein Buch „Bibel und Natur" S. 359 und auf meine Aufsätze im „Chilianeum" IV, 8 u. 54. — Vogt's Uebersetzung liest sich sehr gut und ist ohne Zweifel auch getreu. In der Vorrede, die — was bei Vogt Erwähnung verdient — keinerlei schlechte Witze enthält, erklärt er, daß er in mehrern Puncten die Ansichten seines Freundes Huxley nicht theile. Er meint namentlich nicht, wie dieser, daß die Lehre von der Urzeugung durch die neuen Versuche des französischen Gelehrten Pasteur „den Gnadenstoß bekommen" habe, und ist kein so entschiedener Anhänger des Darwin'schen Systems. Natürlich protestirt er auch, unter Verweisung auf seine „Vorlesungen über den Menschen", gegen Huxley's Erklärung S. 101: „daß man bis jetzt keinerlei Beweis dafür habe, daß das Menschengeschlecht von mehr als einem Paare abstamme".

Nach dem Gesagten brauche ich kaum beizufügen, daß das Werk nicht weitern Kreisen zur Lectüre, wohl aber denjenigen, welche die Frage über „Bibel und Natur" populär behandeln wollen, in formeller Hinsicht zur Nachahmung, in materieller Hinsicht zur Berücksichtigung und Benutzung zu empfehlen ist.

Reusch.

Literarische Notizen.

— Die „Köln. Blätter" erinnern uns in einer Notiz über Nro. 1 unseres Blattes an eine lange Empfehlung der von Dieringer besprochenen Schrift von Preuß in Nro. 291 der „N. Preuß. Z." Dieselbe ist charakteristisch genug, um hier mit ein paar Worten erwähnt zu werden. Der Recensent versichert, „alles was bis jetzt von evangelischer wie kath. Seite über den Gegenstand geschrieben sei, bleibe weit hinter der gründlichen Arbeit von Preuß zurück". Er gibt dann einen weitläufigen Auszug aus dem „geschichtlichen" Theile der Schrift und empfiehlt dieselbe als ein „von ächt evangelischem Geiste beseeltes Buch, das wie wenige eine umfassende Gelehrsamkeit mit Scharfsinn und geschmackvoller Form verbinde und auch in seinem polemischen Theile nie zu maßlosen Ausfällen sich hinreißen lasse".

— Unter dem Titel „die neue Aera in Baden" hat E. Prz. z. I. [Prinz zu Isenburg] eine ausführliche Darstellung der kirchlich-politischen Streitigkeiten und Bewegungen in Baden seit 1840 herausgegeben. (Frankfurt, Verlag für Kunst und Wiss. 1866, 126 S. 8). Da die betreffenden Actenstücke größtentheils auszüglich darin mitgetheilt werden und die reichhaltige sonstige Literatur über die Angelegenheit fleißig zusammengestellt ist, so hat die Schrift als Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte einen bleibenden Werth. (Auch die Schenkel'sche Angelegenheit wird S. 105—117 behandelt.) Ob eine Intervention des deutschen Bundes in Baden unter den jetzigen Verhältnissen berechtigt und nothwendig sei, wie der Verf. zum Schlusse andeutet (eine Anrufung der „Garanten des westfälischen Friedens, z. B. Frankreichs und Schwedens" [!] erwähnt er, empfiehlt er aber nicht), darüber läßt sich streiten; zu erwarten ist sie gewiß nicht.

— Der Pariser Buchhändler Victor Palmé veranstaltet einen neuen Abdruck der ersten 12 Bände der Histoire littéraire de la France par les religieux Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur (à Band 20 Fr.) unter der Leitung von Paulin Paris. Die folgenden 12 Bände, die bis zum 14. Jahrh. gehen, sind unter den Auspicien der Akademie der Inschriften von einer Commission von vier Gelehrten (P. Paris gehört auch dazu) herausgegeben worden. In dem Prospectus der neuen Ausgabe wird von den Maurinern gerühmt, daß sie bei ihrer Arbeit „Frankreich seine natürlichen Grenzen gegeben" und auch die rheinischen, belgischen, holländischen und norditalienischen Schriftsteller besprochen hätten.

— Von dem Geschichtswerke: L'église et l'empire romain au IV. siècle. Par M. *Albert de Broglie* erscheint in Kurzem bei Didier in Paris die letzte Abtheilung (2 Bände), welche Theodosius den Großen behandelt. Die beiden ersten Abtheilungen: Constantin, und Constantius und Julian (je 2 Bände) sind bereits in 3. Aufl. erschienen (Preis jeder Abth. 14 Fr.). Von Franz de Champagny ist ein neues Werk über die römische Kaiserzeit, „Les Antonins" in 3 Bändchen erschienen. (Paris, Bray, 10½ Fr.)

— Eine umfangreiche Schrift, welche Prof. Pusey in Oxford mit der Bezeichnung Eirenicon über das Verhältniß der anglicanischen Kirche zur katholischen herausgegeben hat, erregt in England in katholischen und anglicanischen Kirchen großes Aufsehen. Sie ist bereits in zweiter Auflage erschienen, wird in den Zeitungen und Zeitschriften viel besprochen und hat von katholischer Seite eine Reihe von Entgegnungen hervorgerufen, theils in „Dublin Review", „Month" u. s. w., theils in besondern Schriften. Auch mehrere frühere Gesinnungsgenossen und Freunde Puseys, die seit Jahren Katholiken sind, namentlich Newman und Oakeley haben Entgegnungen angekündigt. Hoffentlich kann das Literaturblatt schon in einer der nächsten Nummern über die interessante Controverse ausführlich berichten. — Von neuen in London erschienen katholisch-theologischen Schriften erwähnen wir sonst noch: The temporal mission of the Holy Ghost, or Reason and Revelation von dem Erzbischof Manning (Longman, 8 s. 6 d.); The catholic doctrine of the atonement, eine geschichtliche Untersuchung über die Entwicklung der Versöhnungslehre in der Kirche, mit einer Einleitung über das Princip theologischer Entwicklungen, von Henry Nutcombe Oxenham, vormals Scholar im Balliol Colleg zu Oxford, (Longman, 8 s. 6 d.), und ein Anhang zu dieser Schrift: Dishonest Criticism, eine Entgegnung auf die Recensionen in der Dublin Review, Juli und Oct. 1865 (ebd. 1 s. 6 d.); ferner ein Leben der h. Teresa, mit einer Vorrede von Erzb. Manning (Hurst und Blackett, 7 s. 6 d.) Bei Richardson wird in kurzem der erste Band von Bemerkungen über dogmatische und ascetische Gegenstände aus dem Nachlaß des verstorbenen Oratorianers Faber erscheinen, herausgegeben von seinem Ordensgenossen Bowden; bei Burns ein Abdruck der von William George Ward in der Dublin Review veröffentlichten Aufsätze über die Auctorität der doctrinellen Entscheidungen, welche nicht dogmatische Definitionen sind. — Unter den neuern Erscheinungen auf dem Gebiete der protestantischen Literatur wird das Werk eines jungen Gelehrten, W. E. H. Lecky, The rise and influence of rationalism in Europe (2 Bde. 2. Aufl. Longman) von den kritischen Organen aller Parteien als ein sehr beachtenswerthes Buch bezeichnet.

Berichtigungen zu Nro. 1. Sp. 6, Z. 27 l. crucis st. cruris. Sp. 9, Z. 13 sind die Worte „sich zu erheben" zu streichen. Sp. 21, Z. 8 v. u. l. „zu äußern" st. „äußern".

Die folgenden Nummern werden außer den in Nro. 1 angekündigten Arbeiten enthalten Artikel über

Audisio, Droit public de l'église, von Heuser.
Baur, Vorlesungen über Dogmengeschichte, von E. Werner.
Bluntschli, altasiatische Gottes- und Weltideen, von Haneberg.
Bucher, Chronologie des Neuen Test., von Langen.
Bunsen, das Reich Gottes und das Leben Jesu, von Langen.
Dillmann's Arbeiten zur äthiopischen Literatur, von Kaulen.
Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philosophie, von Katzenberger.
Gangauf, des h. Augustinus Lehre von Gott, von Katzenberger.
Haffner, der Materialismus in der Culturgesch., von Bosen.
Höfler, Scriptores rerum Husiticarum, von Friedrich.
Jungmann, die Schönheit und die schöne Kunst, von Wedewer.
Kiesel, die Weltgeschichte, 1. Bd., 2. Aufl., von Tücking.
Onno Klopp, die Werke von Leibnitz, von Katzenberger.
Laemmer, Decreta Concilii Ruthenorum, von Silbernagl.
Lindemann, Gesch. der deutschen Literatur, von E. Göbel.
Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder, von Simar.
Phillips, die Synode zu Tribur, von Schulte.
Prantl, Geschichte der Logik, von Michelis.
Preuner, Hestia-Vesta, von Stiefelhagen.
Schlayer, Beitr. zur Lehre vom Patronatrechte, von Schulte.
Schuster, Handb. zur bibl. Gesch. des N. T., von Stiefelhagen.
Wenig, Schola syriaca, von Pius Zingerle.

Ferner sind zur Besprechung in Aussicht genommen:
Delitzsch, der Prophet Jesaja.
Janssen, die erste Theilung Polens.
Lange, Theologisch-homiletisches Bibelwerk.

Correspondenz der Redaction. Nro. 18: Es eilt nicht. Nro. 56: Sendung über Köln erhalten. Nro. 60: Quousque tandem? Nro 76: H. ist leider in derselben Lage wie Sie. Der Russe kann warten. Nro. 94: Pr. willkommen. Nro. 154: Der im Briefe erwähnte Artikel lag nicht bei; Ignoriren ist übrigens auch Recensiren. Nro. 171: Vortrefflich. In Nro. 3 oder 4. Nro. 184: Sie erhalten bis auf Weiteres das Blatt in der gewünschten Weise. Ich schicke Ihnen die 2. Abth. von B. Nro. 77: Artikel von Ihnen und Sch. erhalten.

Die Herren **Verlagsbuchhändler** werden gebeten, Recensions-Exemplare von neuen theologischen und verwandten Schriften möglichst früh durch Herrn A. Henry an die Redaction gelangen zu lassen, — Predigten, Erbauungsbücher und dgl. und Bücher, die vor 1865 erschienen sind, nur auf Verlangen.

Die Herausgeber von wissenschaftlich-theologischen und literarischen **Zeitschriften**, welche das theologische Literaturblatt einzutauschen wünschen, mögen sich an den Redacteur oder den Verleger wenden.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1½ Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. | Bonn 29. Jan. 1866. | № 3.

Zur Literatur über das heilige Land.

Zweiter Artikel.

Peregrinatores medii aevi quatuor: **Burchardus** de Monte Sion, **Ricoldus** de Monte Crucis, **Odoricus** de Foro Iulii, **Wilbrandus** de Oldenborg. Ed. **I. C. M. Laurent.** Leipzig, Hinrichs. 1864. VIII u. 199 S. 4. 4 Thlr. 24 Sgr.

Pélerinage en Terre Sainte de l'Igoumène Russe **Daniel.** Par Abraham de Noroff. St. Petersburg 1864.

Dr. Laurent ist den Palästina-Kundigen theils durch verschiedene Aufsätze in Naumanns Zeitschrift „Serapeum" (1858, S. 101—108. 176 über Fretellus, beurtheilt von Tobler zu Theoderich S. 151 ff., und über „Burchard von Straßburg" das. S. 145—154), theils durch die Herausgabe der mittelalterlichen Reisebeschreibungen von Thietmar und Wilbrand von Oldenburg*) bekannt. In der vorliegenden Sammlung ist Wilbrand nochmal gegeben; die beiden Reisen von Ricoldus und Odorich erscheinen zum ersten male; dagegen Brocardus wenigstens zum zwanzigsten und erstenmal. Laurent zählt selbst 20 ältere Ausgaben des Textes von Brocardus auf (vgl. *Graesse* I, 545 und *Brunet*, Manuel du Libraire 1860, I, 1270 f.), wozu verschiedene Uebersetzungen kommen (eine deutsche im „Reyßbuch des h. Landes").

a. Die oftmalige Wiederholung des Druckes wie vorher der Abschriften erklärt sich leicht durch die Beschaffenheit des Werkes von Brocardus (Burkard); es ist nämlich ein förmliches Palästina-Buch, nicht eine bloße Reisebeschreibung. Zwar tritt der Verfasser nicht selten aus der Objektivität seiner gelehrten Darstellung hervor, um anzumerken, daß er dieses und jenes selbst gesehen habe, aber zum großen Theile ist diese „descriptio terrae sanctae" die Frucht umfassender Studien. Gerade der Umstand, daß darin eine Art von geographischem Handbuch geboten werden wollte, hatte viele Veränderungen, Interpolationen, auch Auslassungen zu Folge. Die Geschichte der Veränderungen dieses Werkes ist älter, als die Reihe der gedruckten Ausgaben: „Les suppressions et les interpolations que se permirent les scribes qui en multiplièrent les copies, ont, dans une foule des manuscrits, altéré, de la façon la plus sensible, le texte primitif" (Brunet in der Biogr. générale, Paris 1853, VII, 461).

Es war daher ein zeitgemäßes Unternehmen, wenn Laurent sich daran machte, den ächten Brocardus nach Handschriften herzustellen. 26 Manuscripte der descriptio terrae sanctae sind ihm bekannt geworden, davon hat er fünf benutzt, um die vorliegende Ausgabe zu bewerkstelligen. In der Einleitung gibt er einige Winke über das Leben des Verfassers. Während in der Biogr. générale VII, 460 Burkard zu einem Westphalen oder Straßburger gemacht wird, läßt ihn Laurent aus der Gegend von Magdeburg stammen und ist geneigt ihn zu einem Grafen von Borby zu machen. Während ferner das genannte französische Werk die Reise Burkards in das Jahr 1232 verlegt, nimmt Laurent an, B. sei im J. 1283 in Palästina gewesen. In der letztern Angabe hat Laurent alles für sich; hinsichtlich der Heimath des B. sind wir über das Gebiet der Vermuthung noch nicht hinausgeführt. Daß B. sich de monte Sion nennt, kommt von seinem längern Aufenthalt auf dem Berge Sion, wo nach den Kreuzzügen ein Franziskaner-Convent den Gottesdienst und die Aufnahme der Pilger besorgt. B. war indeß nicht Franziskaner, sondern vom Orden des hl. Dominikus. (Vgl. *Quétif*, script. ord. Praed. t. I, p. 391. — Ueber ein Dominikanerkloster in Jerusalem s. weiter unten bei Ricoldus.)

Sein Werk macht durch den Reichthum des verarbeiteten Stoffes ebensosehr, wie durch die allgemeine Richtigkeit des Urtheils dem Verfasser und der Zeit, in welcher er schrieb, Ehre. Die Eigennamen sind natürlich sehr oft seltsam geschrieben, so daß es Pflicht des Herausgebers wurde, die gegenwärtig anerkannte Schreibweise in Anmerkungen beizusetzen. Das ist denn auch geschehen. Dem Texte sind nicht nur kritische Noten, sondern auch fortlaufende sachliche Erklärungen beigefügt. Es kostete nicht geringe Mühe, die oft sehr seltenen Ortsnamen zu rechtfertigen. Manchmal gelang es nicht; z. B. das Syn des Burkardus im nördlichen Phönizien bei Arka, was mit dem biblischen Sîn (Gen. 10, 17) in Verbindung gebracht wird, läßt sich nicht nachweisen. صنية, was unter anderm in der Geschichte des Libanon von Schediâk (Beirut 1859) öfter z. B. S. 298 vorkommt, ist nicht genau genug bestimmt, um so nahe zu Arka gesetzt zu werden, wie Burkard verlangt.

Verdienstlich war es, daß Laurent zur nähern Bestimmung des gewöhnlichen Reisemaßes von Burkard, der leuca oder lieue, eine Zusammenstellung mehrerer Fälle S. 100 mit Reduktionen nach Tobler gab. In Folge dieser Zusammenstellung bestimmt er die leuca des B. als Gehe-Stunden. Wenn indeß von Jerusalem nach Diospolis $4^1/_2$ Leuka gerechnet werden (S. 77), so sieht Jedermann, daß die Stunden Burkards sehr lang waren — wahre Schweizer-Stunden —, denn wir brauchen jetzt von Lydda nach Jerusalem neun Stunden. Vielleicht fehlt es manchmal in den Zahlbezeichnungen. Bei Odoricus hat sich Laurent auf den Rath von Kiepert die Freiheit genommen, aus XIIII Miglien (miliaria) XXIV als Distanz von Akko und Nazareth zu setzen (S. 146). Mit vollem Rechte.

Laurent hat nicht geringe Mühe angewendet, um uns das Werk des trefflichen Burkard mit erträglich gutem Texte und hinreichend aufklärenden Noten herzustellen. Burkard darf sich nun unter den besten Palästina-Beschreibern mit Ehren sehen lassen.

*) Thietmari peregrinatio. Ad fidem cod. Hamb. etc. Hamburg, Nolte. 1857. IV. 80 S. 4. 20 Sgr. — Wilbrands v. Oldenburg Reise nach Palaestina und Kleinasien, lat. und deutsch, mit erklärenden Anmerkungen und einer Biographie des Verfassers. Hamburg, Köhler. 1859. 77 S. 4. 20 Sgr.

b. Ungleich geringern Werth hat Odoricus de Foro Iulii S. 146—158. Die kurze im J. 1330 vollendete Aufzeichnung des genannten italienischen Franziskaners enthält wenig Originelles. Indessen sind nicht nur die Distanzangaben in miliaria, italienischen Miglien, sondern auch manche Notizen bemerkenswerth. Am Südende des Sees Genesareth verzeichnet er Corrozaim (S. 148), 5 Miglien weiterhin Cedar, worin wahrscheinlich ein corrumpirtes Gadara anzuerkennen ist. Bethphage ist ihm wahrscheinlich identisch mit Siluân, was auch das Richtige sein dürfte.

Die Kirche des hl. Johannes des Evangelisten auf Sion soll nach ihm die älteste der Christenheit sein: Ibi est eciam ecclesia sancti Iohannis ewangeliste. Que dicitur fuisse prima ecclesia, in qua ipse in conspectu beate virginis missam celebravit quamdiu ipsa vixit. S. 150. Vgl. Daniel in der Ausgabe von Noroff S. 65 und *Tobler*, Topogr. II. p. 99 ff. Auch in dem von M. Enger herausgegebenen apokryphen Buche de transitu B. Mariae Virginis wird ihre Wohnung auf Sion verlegt S. 56.

c. Ungleich wichtiger ist die Reisebeschreibung des Dominikaners Ricoldus de monte crucis, welcher im J. 1309 zu Florenz starb (*Quétif-Echard* t. I. p. 504). Man kennt ihn schon längst als apologetischen Schriftsteller. Seine Widerlegung des Korans genoß vom 14. Jahrh. an großes Ansehen und scheint besonders in Spanien praktisch verwendet worden zu sein. Demetrius Cydonius übersetzte dieses Werk bekanntlich ins Griechische; Cardinal Cusanus, selbst Schriftsteller im gleichen Fache (cribratio Corani), kennt unsern Ricoldus sehr vortheilhaft. Später wurde das Werk wiederholt gedruckt (Ausgaben bei Brunet IV. S. 1295 genannt).

Die Reisebeschreibung, welche zum Nachweis dafür dienen kann, wie Ricoldus den Beruf hatte, über den Islam zu sprechen, war bisher nicht gedruckt. Eine französische Uebersetzung, welche handschriftlich in Bern liegt, nannte schon Tobler (Siloahquelle, Vorr. V). Ueber ein im J. 1351 geschriebenes Exemplar der französischen Uebersetzung ist bereits mehrfach referirt worden (*Hugh Murray*, Historical account of discoveries and travels in Asia, citirt in Nouvelle biogr. générale t. 42, p. 267, und Abel Remusat in der biographie universelle nach *Brunet* s. v. Ricoldus).

Betrachtet man die Reise des Ricoldus bloß vom Standpunkte Palästina's aus, so tritt sie allerdings weniger in den Vordergrund; denn der seeleneifrige Dominikaner durchzog das heilige Land nur, um vorübergehend seine Andacht zu befriedigen und um von dort aus durch Persien in die Tatarei zu gelangen. Er reiste um die Zeit, da die Tatarenfürsten, von Haus aus Buddhisten, noch zwischen dem Islam und Christenthum schwankten. Ricoldus fand am tatarischen Hoflager noch buddhistische Lama's; denn das sind seine baxitae, welche nicht mit Laurent aus dem russischen Bog, „Gott", zu erklären sind, sondern aus dem indischen bhikschu, „Bettler", „Lama", woraus im Persischen bachschi geworden ist. (Vgl. *Vullers*, Lex. Persico-Lat. I. p. 197 mit der Verweisung auf *Quatremère*, Hist. Mong. I. 184 n. 51). Was Ricoldus besonders auszeichnet, ist die ruhige Anerkennung der Frömmigkeit und sanften, höflichen Sitte vieler Muslimen: „Quis enim non obstupescat si diligenter consideret, quanta sit ipsis Saracenis sollicitudo ad studium, devocio in oracione, misericordia ad pauperes, reverencia ad nomen dei et prophetas et loca sancta, gratuitas in moribus, affabilitas ad extraneos, concordia et amor ad suos .... (p. 131). Ganz vorzüglich bewundert er die Haltung der Studierenden in Bagdad. Habent autem in Baldaco (Bagdâd) plura loca soli studio et contemplacioni deputata ad modum magnorum monasteriorum nostrorum, et venientibus providetur de communi de cella scilicet et aqua et hiis contenti instant contemplacioni et studio in maxima paupertate" (p. 132). Es folgt eine nähere Auseinandersetzung der löblichen Eigenschaften und Einrichtungen der Saracenen. Wenn sich Ricoldus dennoch an die Widerlegung des Korans machte, so sieht man, daß ihn nicht jener blinde polemische Eifer trieb, welcher den Irrthum mit der Person des Irrenden für Eins hält.

Bei seinem Besuche von Jerusalem bemerkt R., daß er von Sion herabsteigend das Dominikanerhospiz gefunden habe. Ibi descendentes de monte Sion invenimus locum fratrum predicatorum. Ubi adhuc manet ortus (hortus). Est autem locus inter templum Salomonis et templum Domini (p. 108). Soll man dabei an Gethsemane, oder an ein Haus in der Nähe des Sinsileh-Thores denken?

d. Wilbrand von Oldenburg ist von Laurent mit Vorliebe behandelt. Er hat dessen Reisebeschreibung, wie schon bemerkt, bereits im J. 1859 mit einer Uebersetzung und Noten herausgegeben. In der vorliegenden Sammlung ist die Uebersetzung weggeblieben, auch die Einleitung ist kurz gerathen. Wir entnehmen aus der deutschen Bearbeitung (S. 33 ff.) Folgendes.

„Wilbrand, der Verfasser unserer Reisebeschreibung, war ein geborner Graf von Oldenburg, ein Nachkomme Wittekinds und Elimars I. Er gehörte also einem Geschlechte an, welches Oldenburgs Herrschern den Namen, Oldenburgs Volke die Herrscher gab, dem auch Rußlands und Dänemarks Dynastien entstammen."

Er widmete sich dem geistlichen Stande und war gegen das Ende des 12. oder doch am Anfange des 13. Jahrhunderts Domherr in Hildesheim. Als solcher „unternahm er die Reise im Auftrage Kaiser Otto's IV., und zwar in Bezug auf Kriegsverhältnisse: er hatte, wie es scheint, besonders auf die Befestigungen der Städte an den Küsten des Mittelmeers sein Augenmerk zu richten. Auch hatte er mit dem Könige Leo von Armenien zu verhandeln." Vielleicht kann man genauer sagen, daß die Verhandlungen, welche Wilbrand zu führen hatte, sich überhaupt auf das Rupinische Haus bezogen. (Wilbrand starb als Bischof von Utrecht 1234.)

Wilbrand's Reise fällt in das Jahr 1211. Er merkt sorgfältig an, er sei in nocte (Vorabend) Cecilie, d. i. den 22. November in Antiochien angekommen, als eben eine sehr lange dauernde (Sonnen-)Finsterniß wahrzunehmen gewesen sei, eine Notiz, wodurch die angegebene Jahrzahl bestätigt wird (c. XIV. S. 171). Von Antiochia an bis zum Sitze der armenischen Könige wurde die Reise beschwerlicher als früher, aber auch interessanter. Die Könige des Rupinischen Hauses herrschten bekanntlich während der Kreuzzüge in Cilicien. In Sis findet W. das Hoflager. Der Weg dahin führte ihn theils durch bekannte, theils durch solche Orte, die Niemand nennt, als er. Ritters Geographie, nach welcher Laurent gewöhnlich die Ortsnamen bestimmt, reicht hier nicht aus. Mehrere seltene Ortsnamen Nordsyriens empfangen immer noch ein willkommenes Licht durch die trefflichen Notizie Geographiche, welche Seb. Pauli dem erstem Bande des Codice diplomatico vom Johanniterorden beigefügt hat; so Gasto S. 419, Harench S. 420. Mamistere hat Laurent richtig durch Mopsuhestia bestimmt. Zwar wird Μάμιστα von einem griechischen Schriftsteller (in Heroclis Synecdemus etc. ed. *Parthey*. Berl. 1866. p. 313) mit Castaballa identificirt, aber es geht aus den von Pauli (S. 417 der genannten Notizie) gesammelten Stellen mit Sicherheit hervor, daß im Mittelalter Mopsuhestia bald Malmistra, bald Mamistane u. s. f. heißt.

Das von Laurent nicht erklärte Canamella ist vielleicht Elam Kaleh. Das S. 178 angeführte Subtacfol i. e. sacer rex ist das armenische Surp tacawor. Ein Mechitarist, den Referent fragte, wußte nichts Besseres zu geben.

Die Reise Wilbrands blieb indeß nicht auf Nordsyrien beschränkt; er bereiste auch Palästina und zeigt sich überall als ein verständiger Beobachter.

— Der russische Abt Daniel, ein Zeitgenosse Nestors, reiste nach dem heiligen Lande, als Swiatopolk in Rußland regierte (1093—1113). Balduin I. war damals König in Jerusalem. Von seiner Reise aus Rußland (Kiew) bis Constantinopel schweigt Daniel; von da an gibt er in rascher Eile die Hauptstationen an, die er berührt hat; bei der Ankunft im heiligen Lande wird er ausführlich.

Seine Niederschreibung ist entweder corrumpirt, oder Daniel hat manches nach dem Hörensagen, oder aus der nicht treuen Erinnerung niedergeschrieben, Gesehenes mit Gelesenem und Gedachtem verbindend. So ist es erklärlich, daß er bei Bethlehem eine Stadt Askalon findet (S. 75), was der Herausgeber und Uebersetzer in Acharmon verändert, und daß er dem galiläischen See nicht nur eine runde Gestalt zuschreibt, sondern nicht weit von Kaphernaum einen großen Fluß (in welchem er offenbar den Jordan nicht erkennt), aus dem See von Génizareth in's Meer von Tiberias fallen läßt (S. 106).

Trotzdem ist dieser Reisebericht *) doch eine höchst schätzbare Urkunde, besonders zur Darlegung der griechischen Tradition. Natürlich bespricht Daniel gern griechische Klöster, z. B. das des heiligen Chariton südöstlich von Bethlehem gegen das todte Meer zu. „Zwei Kirchen finden sich im Umfange der Klostergebäude. In der größern befindet sich das Grabmal des hl. Chariton und außerhalb der Mauer eine Grabhöhle von großem Umfang. Die heiligen Väter, welche dort ruhen, sehen aus als lebten sie. Da liegt St. Cyriakus, der Bekenner, begraben, dessen Leib völlig unversehrt ist. Da liegen die beiden Söhne von Xenophon, Johannes und Arkadius. Diese Reliquien verbreiten einen balsamischen Duft" (S. 88).

Von besonderer Wichtigkeit ist die Beschreibung der Heiligthümer auf dem Berge Sion, des Hauses des hl. Johannes des Evangelisten, des Cönaculums, der damit verbundenen prachtvollen Kirche (S. 64 f.).

Der französischen Uebersetzung folgt der russische Text. Der Herausgeber hat die Uebersetzung mit zahlreichen Anmerkungen versehen, wovon die eine und andere zu einer kleinen Abhandlung erwachsen ist. So discutirt Noroff S. 105 ff. die Frage von der Lage Kaphernaums und entscheidet sich für die Identität von Tell hûm und Kaphar Naum.

München. D. B. Haneberg.

*) In russischer Sprache war er schon bekannt; einen Druck von 1857 nennt Tobler, Golgotha 1851. Vorr. VIII.

Leben Jesu.

Vollständiges **Bibelwerk für die Gemeinde.** In drei Abtheilungen. Von **Christian Carl Josias Bunsen.** Dritte Abtheilung. A. u. d. T.: **Bibelgeschichte. Das ewige Reich Gottes und das Leben Jesu.** Herausgegeben von **Heinrich Julius Holtzmann.** Leipzig, Brockhaus 1865. XIV u. 500 S. gr. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Aus dem Vorworte des Herausgebers erfahren wir, daß das vorliegende Werk ein opus posthumum des verstorbenen Bunsen ist, und nicht etwa nach dessen Notizen von Holtzmann ausgearbeitet wurde. Dieser Umstand verleiht dem Buche ein besonderes Interesse, weil wir nun in ihm einen wichtigen Beitrag zur Bunsen'schen Theologie erblicken dürfen. Bunsen theilt also bezüglich des „Lebens Jesu" mit Schleiermacher dasselbe Schicksal: erst nach ihrem Tode wird ihre Arbeit über diesen Gegenstand der Oeffentlichkeit übergeben, der für protestantische Theologen als Prüfstein der dogmatischen Richtung erscheint. Das Urtheil über die Person und das Wesen Christi ist das Urtheil über das Christenthum. Kann in diesem Punkte von wesentlichen Differenzen unter Katholiken nicht die Rede sein, so schillert hingegen die protestantische Auffassung gerade hier in allen Farben. Die traditionell-kirchliche Anschauung hat nun auf dem Gebiete der protestantischen Theologie heute noch ihre standhaften Vertreter, wie auch Luther nicht um ein Haar von dem Glauben an Jesus als den wahren Sohn Gottes abgewichen wissen wollte. Aber wenn er, ein Feind jeder nichtssagenden Phrase, mit dem Glauben an den „Sohn Gottes" es ehrlich meinte und vollen Ernst machte mit der Annahme einer übernatürlichen Offenbarung, so ist es später in doppeltem Sinne ganz gegen seinen Geist unter den Protestanten Sitte geworden, die altehrwürdigen theologischen Ausdrücke beizubehalten und mit denselben neue, dem christlichen Glauben widersprechende Gedanken, oder auch mitunter gar keine Gedanken zu verbinden. Strauß hat das unleugbare und nicht zu unterschätzende Verdienst, ohne Schonung dieses ebenso undeutsche als unchristliche Verfahren den namhaftesten Vertretern der heutigen protestantischen Theologie im Einzelnen nachgewiesen zu haben. (Vgl. Leben Jesu für das deutsche Volk, Leipzig 1864. Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte 1864. Die Ganzen und die Halben 1865.) Heß, Herder, Paulus, Schleiermacher, Hase, Neander, Ebrard, Weiße, Ewald, Keim u. A. werden von Strauß unwidersprechlich des leeren Phrasenmachens, der offenbarsten Consequenzlosigkeit überführt.

Wenn nun irgend Einer in diese Kategorie gehört, so ist es — vielleicht Schleiermacher ausgenommen — vorzugsweise Bunsen.

Sein Werk ist nicht darauf angelegt, daß man füglich an seine Ansichten über historische Details aus dem Leben Jesu Erörterungen anknüpfen könnte. Auch verfolgt dasselbe gemäß seiner Bestimmung für die „Gemeinde" zunächst dogmatische Zwecke; es muß also auch vor Allem nach seiner dogmatischen Richtung gewürdigt werden. Ehe ich nun aber mit der Kritik der Bunsen'schen Ansichten beginne, halte ich es für moralisch geboten, zu dessen Entschuldigung daran zu erinnern, daß er bei Lebzeiten für eine in der Idee bereits gegründete „Zukunfts"-Kirche schwärmte. Für die zukünftigen wirklichen und die gegenwärtigen ideellen Mitglieder dieser „Johannes"-Kirche ist das vorliegende Buch geschrieben. Es soll gleichsam dem Prediger Fingerzeige geben, was er seiner Gemeinde als das wahre Christenthum zu verkünden habe. Daß demnach gerade das „Leben Jesu" für das Bunsen'sche Kirchenthum äußerst charakteristisch werden mußte, liegt auf der Hand; es bildet geradezu dessen Grundlage. Ich erinnere an diese Thatsache zur Entschuldigung des Verfassers. Denn sie erklärt es wohl, wenn man milde urtheilen will, daß B. sich zur Einkleidung seiner Gedanken oft solcher Worte bedient, welche im Munde gewöhnlicher Menschenkinder gerade das Gegentheil bedeuten. Ich nehme nämlich zu seiner Ehre nicht an, daß er etwa bisweilen aus der Rolle des Predigers in die des Staatsmannes gefallen sei, um dann sich des bekannten Diplomaten-Privilegiums zu bedienen. Die spezielle Bestimmung des Buches, glaube ich, erklärt jene sonderbare Erscheinung auch viel besser. Bunsen's Ansichten eigneten sich nicht gut, wie wir finden werden, in einer Kirche, wenn auch in der der Zukunft, vor einer Gemeinde vorgetragen, ja als das wahre Christenthum verkündet zu werden. Sie waren dazu in ihrer eigentlichen Gestalt nicht erbaulich genug. Andererseits aber sollte auch den Anforderungen des 19. und aller noch kommenden Jahrhunderte genügt werden. Darum ersann dann B. in erfinderischer Nächstenliebe ein Mittel, Allen Alles zu sein. Die aufgeklärten Ansichten erhielten ein kirchliches Gewand. Er sagte genug, um die Fortgeschrittenen erkennen zu lassen, was er wollte; aber auch nicht zu viel, um die Uebrigen nicht zu ärgern. War so das große Versöhnungsfest zwischen Wissen und Glauben gefeiert, dann mußten ja die Intelligenten Sonntags wieder zur Kirche eilen, und zugleich wurden nichtdenkende, zumal weibliche „Gemeinde"-Mitglieder außerordentlich erbaut.

So viel zur Entschuldigung des Verf. Wir wollen uns vor der Hand in der Kirche, in der wir uns nun einmal befinden, nicht weiter orientiren, sondern ohne Störung die schöne Predigt über das „Leben Jesu" anhören; nach ihrer Beendigung wird man uns wohl erlauben, zuzusehen, in welche Kirche wir denn eigentlich hineingerathen sind. Zunächst erhalten wir eine Einleitung, in welcher die allgemeinen theologischen Begriffe: Offenbarung, Inspiration, Wunder u. s. w. erörtert werden. Schon gleich im Anfange (S. 14) redet B. von den Wundern, deren Würdigung bei der Behandlung des Lebens Jesu die Achillesferse des Rationalismus ist. B. theilt sie in mögliche und unmögliche ein. Unter letztern versteht er diejenigen Ereignisse, welche die Menschen eben Wunder zu nennen pflegen. In der That also wird die Möglichkeit der Wunder von ihm bestritten. Aber daß der Prediger nur ja nicht sage, es könne keine Wunder geben. B. spricht ausdrücklich von „möglichen Wundern"; er zählt unter sie den Durchzug des Moyses durch das rothe Meer. Dieser ist nach seinen eigenen Worten „an sich nicht unmöglich, wenn man die Oertlichkeit untersucht und auf den Wink achtet, welchen die arglose biblische Erzählung selbst uns gibt, von dem die Ebbe verstärkenden Nordwinde." Zur allgemeinen Charakteristik der Richtung des Verf. constatiren wir hier schon, daß er nur von Wundern redet, aber nicht im theologischen Sinne an ihre Möglichkeit glaubt. Wie die Wunder überhaupt, so leugnet er in Wirklichkeit auch das besondere Wunder der prophetischen Gabe, spricht aber als Prediger mit großer Ehrfurcht von den Propheten des A. T. Diese schauten nämlich nach S. 19 den zukünftigen Christus in der Idee, weil ja sein Leben und seine Lehre als Ideal aus dem Judenthum sich entwickelte. Warum mag denn wohl in Deutschland Niemand von dem Begründer der „Zukunfts"=Kirche geweissagt haben? Etwa, weil er nicht das Ideal des Deutschthums ist? Jenen Anschauungen entsprechend wird auch von der Offenbarung und der h. Schrift gehandelt; aber die Offenbarung entwickelt sich nur aus der Brust des Menschen selbst (S. 34), und die h. Schrift trägt nur den Charakter der einzigen historischen Darstellung dieser Offenbarung, welche in dem Erscheinen Christi ihren Höhepunkt erreicht hat (S. 36). Der geneigte Leser wird sich das schon selbst übersetzen können.

Bei der Darstellung des Lebens Jesu selbst versäumt nun B. nicht, die Rationalisten mit großer Strenge zu tadeln, besonders aber über Strauß, den Erzfeind des „Gemeinde"=Lebens, den Stab zu brechen. Natürlich; denn wer könnte die Rolle eines Predigers übernehmen, ohne Strauß als Ketzer zu brandmarken? Unser Verf. begnügt sich aber S. 178 nicht damit, demselben Ehrfurchtslosigkeit bei der Besprechung des Lebens Jesu vorzuwerfen, sondern er verurtheilt auch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus dessen Methode. Er meint nämlich, das Mythologisiren von Strauß sei ebenso gezwungen, wie die sog. natürliche Interpretation von Paulus; oft sogar noch dazu geistlos. Das ist allerdings ganz richtig; aber warum hat denn B. sich weder von der einen noch von der andern Methode losgesagt, wenn er sich nicht anders zu helfen wußte? Bald finden wir ihn bei Strauß, bald bei Paulus in der Schule. Doch einstweilen genug hiervon; denn nach dem Charakter und dem bekannten Verfahren des Mannes zu urtheilen, wird Strauß selbst unserm Verf. eine derbe Antwort nicht schuldig bleiben, selbst über das Grab hinaus.

Während B. äußerlich mit den in der Gemeinde übel berüchtigten Feinden des Glaubens keine Gemeinschaft haben will, scheut er sich nicht S. 35 zu sagen: „Jesus Christus ist der wahre Sohn Gottes, . . . weil er sein Bewußtsein als die Einheit des Göttlichen und Menschlichen erkannt und diese Einheit durch sein Leben verwirklicht hat." Daß nur der Ausdruck „wahrer Sohn Gottes" beibehalten wird; man kann sich ja etwas „Vernünftigeres" darunter denken, als das christliche Alterthum mit demselben bezeichnet hat! Nach B. ist es nämlich eine leere Träumerei gewesen, wenn man von dem Geheimnisse der Trinität sprach und von der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person. Der Funke des Göttlichen liegt vielmehr in jedem Menschen; aber das Gute wird vielfach von dem Bösen überwuchert. Nur im vollkommenen, idealen Menschen ist das höhere Element völlig zum Lebenselement geworden, das Menschliche mit dem Göttlichen Eins. Und dieser ideale Mensch war Jesus! So wird unter dem frommen Ausdrucke „der wahre Sohn Gottes" ein pantheistischer Gedanke verborgen, der, genau besehen, Christus zu einem bloßen Menschen macht. Nur dadurch unterscheidet sich diese Anschauung von der Strauß'schen, daß nach ihr Jesus der Typus der Menschheit ist, während Strauß den Heiland für einen gewöhnlichen, wenngleich in religiöser Beziehung „genialen" Menschen hält. Die Vernünftigkeit und Consequenz steht nun auch bei dieser Hauptfrage des ganzen Problems durchaus auf der Seite der „Ganzen" und nicht auf der der „Halben". Strauß hat auf seinem Standpunkte ganz Recht, wenn er (Leben Jesu S. 4) behauptet: „die völlige Sündelosigkeit Jesu ist der Tod aller Menschlichkeit." Ein solcher Mensch, wie ihn B. und Andere vor ihm annehmen, ist in Wirklichkeit ein Unwesen. So gut, wie es kein Thier, keinen Baum oder Stein gibt, der alle Vollkommenheiten der Thiere, Bäume, Steine in sich vereinigt, so gut gibt es auch keinen idealen Menschen. Wohl kann man durch Abstraktion alles menschlich Gute auf Ein Individuum übertragen denken, aber dieser ideale Mensch ist dann zugleich ein ideeller. Die Endlichkeit bringt es mit sich, daß alle wirklich existirenden Individuen an den Vollkommenheiten der Idee ihres Wesens in verschiedener Weise participiren und dieselben in beschränktem Maße an sich zur Darstellung bringen. Das Absurde, welches in B.'s Auffassung liegt, kann man kaum besser hervorheben, als mit dessen eigenen Worten (S. 452): „Es ist diese menschliche Persönlichkeit, in welcher das Unendliche endlich . . . geworden ist" u. s. w. Nur auf dem alten offenbarungsmäßigen Standpunkte kann man von dem idealen Menschen Christus reden, weil wir auf diesem Standpunkte in ihm kein einzelnes menschliches Individuum erblicken, sondern die in die menschliche Natur eingegangene göttliche Hypostase. Darum also hat stets die Kirche auf ihn allein als das Urbild und Vorbild aller Menschen hingewiesen, weil in seinem Leben es sich thatsächlich gezeigt hat, wie Gott, der absolut Vollkommene, in den menschlichen Verhältnissen lebt und handelt. Es ist nach der Kirchenlehre die göttliche Vollkommenheit, welche hier in menschlicher Weise zur Erscheinung kommt. In diesem Glauben liegt nach keiner Seite hin etwas Unvernünftiges, und auch nur insofern etwas Uebervernünftiges, als die Lehre von der Trinität und Incarnation für uns undurchdringliche Geheimnisse sind. Also entweder oder: der alte Kirchenglaube des Concils von Chalcedon wieder angenommen, oder mit Strauß platt herausgesagt, Jesus sei ein Mensch gewesen mit Mängeln behaftet gleich uns, als Sohn seiner Zeit und unter dem Einflusse der ihn umgebenden Verhältnisse Irrthümern und Einseitigkeiten unterworfen. Alles dazwischen Liegende ist einfach Unsinn.

Auf der bezeichneten Grundlage baut nun B. seine „natürliche" Anschauung von dem Leben und der Lehre Jesu auf. Die wunderbare Empfängniß des Heilandes wird selbstverständlich geleugnet. Maria, lebhaft mit den messianischen Ideen ihrer Zeit beschäftigt, hat nur einen Traum gehabt, sie solle Mutter des Messias werden; mit Joseph hat sie Jesus gezeugt. Aus B.'s ganzer Exposition über diesen Punkt wollen wir nur zwei Behauptungen hervorheben, welche als Maßstab für die Beurtheilung B.'scher Logik gelten mögen. S. 200 heißt es: „Die dem Lieblingsjünger eigenthümliche Darstellung von Jesus als dem fleischgewordenen Worte schließt genau betrachtet die Annahme der übernatürlichen Erzeugung aus, sobald man zugibt, daß der Logos ewiger Geist und das Fleisch eben Fleisch ist, ein Gewor=

denes, welches die göttlichen Bedingungen seines zeitlichen Anfangs in sich trägt." Wer das verstehen kann, verstehe es! S. 215 meint aber B., weil eine physische Gemeinschaft Jesu mit der sündhaften menschlichen Natur für unverträglich mit seiner Gottheit angesehen werde (?), nehme man inconsequent genug die übernatürliche Erzeugung an. Consequent müsse auch Maria über das Menschliche erhoben, zur Göttin gemacht werden und so zurück bis auf Adam! Wenn die Kirche der Zukunft nach Ueberwindung des alten katholischen Glaubens einmal gegen einen erneuten Manichäismus wird zu streiten haben, dann mag diese Argumentation als Waffe aus dem Zeughaus hervorgeholt werden; bis dahin darf sie als unbrauchbar verrosten. Damit aber nach allen dogmatischen und exegetischen Kreuz- und Querzügen Niemand irre werde, erklärt der Verf. S. 215 noch einmal: „Es muß und wird immer ein Gegenstand des Christenglaubens bleiben, daß Jesus der Sohn Gottes ist, wie er selbst feierlich bezeugt und betheuert hat." Wir wissen nach dem früher Gesagten, was wir von solchen frommen Worten zu halten haben.

Wir kommen zum öffentlichen Leben des Heilandes. Ueber die vorhergehende geistig-religiöse Entwicklung Jesu erfahren wir von Bunsen gar nichts. Er scheint in der größten Noth gewesen zu sein, nicht wissend, was er über diesen Punkt sagen solle. Es scheint fast, als hätte hier der Herausgeber die bekannte Schrift Renans benutzt, in welcher gerade der Frage mit besonderer Ausführlichkeit begegnet wird, wie der einfache, ungebildete Zimmermann zum Religions-Reformator geworden sei. Wenigstens zeigt sich bei Bunsen und Renan, der erst nach dem Tode B.'s seine Vie de Jésus veröffentlichte, in der Beantwortung dieser Frage eine auffallende Uebereinstimmung. In dem Artikel „Haus und Stadt. Land und Leute. Der geistige Horizont Judäa's in den Jahren 750—780" wird nämlich viel Gewicht auf die damaligen socialen und religiös-sittlichen Zustände gelegt, selbst auf die klimatischen Verhältnisse, unter denen Jesus heranwuchs, nur um die Thatsache seines öffentlichen Auftretens zu erklären. Selbst eine Beschreibung der schönen Lage Nazareths hält B. gleich Renan für angethan, jene räthselvolle Erscheinung begreiflicher zu machen. S. 220 erinnert sogar in einzelnen Zügen dieser Schilderung sehr stark an Vie de Jésus p. 19 ff. (9. édit. Paris, 1864). Aber auch in diesem Punkte ist B. nicht consequent gewesen. Er will keineswegs das öffentliche Leben des Heilandes durch dessen persönliche Verhältnisse motiviren, sondern diese nur auf dessen Entwicklung fördernd eingewirkt haben lassen. Als Ideal der menschlichen Natur soll Christus von vorneherein zu der ihm entsprechenden Wirksamkeit göttlich bestimmt gewesen sein. Indeß auch diese Anschauung zerrinnt mit ihrer sich selbst widersprechenden Voraussetzung eines wirklich existirenden rein menschlichen Ideales. Doch abgesehen hievon, eine wie gläubige, also gewiß fromme Gesinnung verräth es nicht, anzunehmen: Ein armer, ungebildeter Handwerker legt plötzlich sein Werkzeug bei Seite, und siehe da, er ist das Ideal der Menschheit! In Israel hat man wohl einen solchen Glauben nicht gefunden.

Auf diese Weise führt also B. seinen Christus in die öffentliche Wirksamkeit ein; aber nun stehen wir erst vor dem unübersteiglichen Rubikon. Mit der Lehre läßt sich nach den einmal, wenn auch auf Sand, gelegten Fundamenten schon fertig werden; aber was mit den Wundern anfangen? Daß B. nicht an Wunder im rechten und nicht verdrehten Sinne des Wortes glaubt, haben wir schon nachgewiesen. Andererseits ist es sattsam bekannt, wie der Rationalismus sich nach allen, selbst den lächerlichsten Mitteln umgesehen hat, für die von Jesus verrichteten Wunder eine Erklärung ausfindig zu machen. Wir müssen also schon schließen, daß unser Verf. aus der Rüstkammer früherer Zeit seine Instrumente hergeholt hat. So ist es auch wirklich. Meistens meint man Paulus zu vernehmen. Man kann nicht einmal behaupten, daß durch die unglücklichen Erfolge seiner Vorgänger gewarnt, B. sehr behutsam und wählerisch zu Werk gegangen sei. Ich will nur einige Beispiele anführen. Finden schon die Kirchenväter in dem Wunder auf der Hochzeit zu Kana mystische Bedeutungen, so war für den Vertreter der natürlichen Theologie das Mythologisiren im Sinne von Strauß sehr nahe gelegt. Aber nach B. S. 276 hat dieses Wunder gar keinen mythischen Anstrich. Vielmehr hatte Jesus, um den Gästen eine heitere Ueberraschung zu bereiten, Wein als Hochzeitsgeschenk mitgebracht; darum erinnert auch Maria daran, es sei kein Wein mehr da, Jesus möge nun mit seinem Geschenke hervortreten. B. meint, diese Lösung sei „ebenso natürlich als befriedigend." Denn der „Zechmeister" habe dem ihm gegenüber gelagerten Bräutigam die bekannten rühmenden Worte über das Geschenk zugerufen, „welche demselben ebenso erfreulich als überraschend sein mußten, und ohne Zweifel große Heiterkeit und bei näherer Nachforschung Dankbarkeit gegen den Meister von Nazareth hervorrufen mußten." Diese Parodie des evangelischen Berichtes gehört zu dem Abgeschmacktesten, was die „natürliche" Wundererklärung je geleistet hat. — Die Brodvermehrung ist nach B. (S. 359) ein „sociales Wunder"; d. h. nach dessen eigener Erklärung: Jesus verschafft für die Volksmenge aufopfernd Speise herbei; Alle werden durch Jesu Beispiel begeistert, geben nun willig Alles hin, was sie eben haben, und improvisiren so eine Gemeinschaft, welche die erste Brudergemeinde genannt werden kann. Einen solchen Picknick hält B. im Ernste für das eigentliche, aber auch wahrhafte Wunder (!) der sog. Brodvermehrung. — Die Evangelien erzählen bekanntlich, der Heiland habe sich nach diesem Ereigniß zurückgezogen und sei dann über den See Genesareth wandelnd zu den Jüngern gekommen, die mit ihrem Schiffe vom Sturm hin und her getrieben wurden. B. weiß diese Erzählung ihres märchenhaften Gewandes zu entkleiden: Jesus wandelt nicht über den See, sondern am Ufer um den See herum, und mit Bezug auf Joh. 6, 21 heißt es dann S. 361 sehr malerisch weiter: „Ein Sturm überfiel sie [die Jünger]; es ward finster; da, nachdem sie ungefähr drei bis vier Millien gefahren waren, erblicken sie Jesus am Strande m i t t e n i n d e r B r a n d u n g. Sie wollten dem Lande zusteuern, um ihn in's Schiff zu nehmen; und siehe da, plötzlich sind sie am Lande. Ufer und Meister waren ihnen näher, als sie glaubten." — Viel weniger umständlich geht die Naturalisirung der Verklärung auf dem Berge vor sich: das Ganze war einfach ein Traum (S. 367).

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, die Bunsen'sche Auffassung von den Wundern Jesu klar zu machen. B. selbst muß gefühlt haben, wie gefährlich es für ihn oder für seine Prediger in der Zukunfts-Kirche sei, diesen wichtigen Theil des Lebens Jesu eingehend zu behandeln. Darum ist er möglichst rasch über denselben hinweggegangen. S. 381 berichtet er sogar über die Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9, 1 ff.) in einer Weise, daß man an seiner Aufklärung irre werden sollte. Es kommt dies aber daher, daß Johannes gerade dieses so offenbare und unleugbare Wunder durch die Beifügung der an dasselbe sich anschließenden Verhandlungen mit den Synedristen auch für alle Folgezeit durchaus unbestreitbar gemacht hat. Alles ist bei diesem Ereigniß gerichtlich constatirt und als unleugbar anerkannt worden. Nimmt man also die Aechtheit des Johannes-Evangeliums an, wie B. thut, und will man den h. Johannes nicht zum unverschämtesten Lügner machen, so muß man, um wieder mit S t r a u ß zu reden, sans phrase zum alten, kirchlichen Wunderbegriff zurückkehren. Was soll nun B. thun? Johannes der Unwahrhaftigkeit beschuldigen, das wäre nicht „ehrfurchtsvoll"; zum Wunderbegriff zurückkehren, das wäre nicht aufgeklärt. Es blieb also kein anderes Mittel übrig, als auf einer halben Seite den Bericht des Evangelisten kurz wiederzugeben, ohne alle weitere Erörterung. Da mag denn Jeder sehen, wie er zurecht kommt. Daß die Heilung eine „wunderbare" g e n a n n t wurde, war schon für den Einen Theil der Lehrer oder Zuhörer erbaulich genug; die Uebrigen,

zumal wenn sie in der Alterthumswissenschaft erfahren waren, mußten ebenso befriedigt werden durch den andern Ausdruck, Jesus habe den Blindgeborenen „mit Speichel geheilt.“ Denn es ist bekannt, daß die alten Mediciner Speichel als Heilmittel bei Augenleiden anzuwenden pflegten. (Vgl. *Wolf*, Curae crit. in Marc. 8, 23. *Lightfoot*, hor. talm. in Joan. 9, 6 u. A.) Allen Respect also vor der staatsmännischen Klugheit dieser Darstellung! — Noch von einem andern Wunder berichtet der Evangelist Johannes in einer Weise, daß Mythen- oder Legenden-Theorien hierbei ihre Taschenspieler-Künste nicht einmal zur Anwendung bringen können. Wir meinen die Auferweckung des Lazarus. Auch diese ist so umständlich und genau erzählt, die Thatsache des vorhergegangenen Todes so sicher, und die Folgen des Wunders waren so großartig und offenkundig bei dem Synedrium sowohl wie bei dem ganzen jüdischen Volke, daß hier alle rationalisirenden Versuche scheitern müssen. In der Darstellung dieses Ereignisses bildet nun B. zu Renan einen förmlichen Contrast. Letzterer handelt sehr ausführlich über dasselbe. Aber bekanntlich ist die Auferweckungsgeschichte von Bethanien nicht allein die schwächste, sondern auch die abscheulichste Partie in Renans Buch: das Ganze wird für einen Betrug erklärt, und Jesus soll bewußt an dieser Komödie Theil genommen haben. Eine solche Frivolität wollte sich B. nicht zu Schulden kommen lassen. Nun haben aber auch leider die alten Mediciner kein Heilmittel zum Zwecke der Todtenerweckung gekannt, welches etwa Jesus verbunden mit einigen frommen Ceremonien hätte in Anwendung bringen können, ähnlich wie er den Blindgeborenen mit Speichel heilte. Darum heißt es denn S. 382 überaus kurz und bündig: „Nun kommt die Episode von Lazarus' Krankheit. Jesus kehrt zurück nach Bethanien; Ankunft und E r w e c k u n g des Lazarus. Jesus bleibt nicht hier wegen der von den Juden beschlossenen äußersten Maßregeln.“ Voilà tout! Auch S. 383 wird wieder von der E r w e c k u n g des Lazarus gesprochen, S. 390 dieser „d a s l e b e n d e W u n d e r d e s O r t s“ genannt und S. 393 gesagt, seine „E r w e c k u n g und sein Erscheinen im Volke“ habe großes Aufsehen gemacht. Man sieht offenbar, der Verf. will über dieses Ereigniß mit der Sprache nicht heraus; die Ausdrücke sind wieder äußerst sorgsam gewählt. Wem sollte es verwehrt sein, nach der Bunsen'schen Darstellung das an Lazarus vollzogene Wunder in die Kategorie der „Erweckungen“ zu setzen, wie sie sich vor einigen Jahren noch in Elberfeld ereigneten?

Wir wären also nun glücklich, oder auch unglücklich, wie man es nehmen will, bis zu den Endereignissen des Lebens Jesu vorgedrungen. Da ergeben sich denn wieder Schwierigkeiten in noch viel höherm Maße. Nach unserer bisherigen Kritik wird gewiß jeder Leser urtheilen, der Bunsen'sche Christus könne nicht von den Todten auferstanden und gegen Himmel gefahren sein. Und doch wird zumal von der Auferstehung in dem Buche ausführlich gehandelt; und zwar so, daß sich daraus, wenigstens für die Zukunfts-Kirche, eine ganz erbauliche Osterpredigt machen ließe. Wir wollen indessen etwas schärfer zusehen, als es in den Stunden der Erbauung zu geschehen pflegt. Für die Kritik von Bunsen's Auferstehungslehre ist zuerst seine Anschauung über den Tod Jesu in Betracht zu ziehen. S. 425 heißt es hierüber wörtlich: „Der Tod Jesu war eine jener vollen Bewußtlosigkeiten, wobei sogar die Muskelreizbarkeit und Empfindlichkeit aufhört (wie bei Starrkrämpfen) und wo also das Leben wiedererwachen oder erweckt werden kann. Wenn man diese Ansicht, um sie den Gläubigen zu verleiden, einen Scheintod nennen will (mors simulata), so thue das Jeder auf sein Gewissen. Die Hauptsache ist der Glaube, daß Jesus freiwillig, aus eigenem Entschlusse, in den Tod ging, und ebenso das Leben wieder an sich nahm und auferstand.“ Ich fahre ergänzend und commentirend fort: Jesus ist am Kreuze nicht wirklich gestorben, es kommt aber auch darauf gar nicht an. Aber daß deßhalb ja Keiner vom „Scheintode“ Christi spreche; denn dieses ist eins von den verrufenen Schlagwörtern aus der Periode des plattesten Rationalismus; nur „ehrfurchtsvolle“, „erbauliche“ Ausdrücke: das ist ja die H a u p t s a c h e! Ob da die Logik behauptet, daß es außer dem wirklichen und dem Scheintode einen dritten nicht geben könne; sie mag das „auf ihr Gewissen thun.“ — Nur Eine Frage möchten wir uns noch erlauben. Warum hat B. wohl das lat. mors *simulata* hinzugefügt? Soll dadurch etwa dem „Scheintod“ der Rationalisten der Begriff der V e r s t e l l u n g beigesellt werden, als ob das Gehässige nur in der abgeschmackten Annahme läge, Jesus habe den Tod e r h e u c h e l t? Jede Annahme, nach der Christus am Kreuze nicht w i r k l i c h gestorben wäre, ist „der Gemeinde verleidet“, und darum kann obiges Verfahren unseres Verf. selbst nur als Simulation bezeichnet werden. Was er der „Gemeinde“ leisten mußte, hat er auch bei diesem hochwichtigen Punkte nie vergessen; stets wird vom Tode Christi mit voller Unbefangenheit gesprochen, als wenn die oben angeführte Stelle gar nicht geschrieben wäre. In einer gewissen Gemüthsunruhe kommt nämlich B. immer wieder auf den Tod Jesu zurück, und scheint in der Ausdrucksweise sich selbst nie recht genügen zu können. Das Höchste leistet er in dieser Beziehung S. 467. Empfände man nicht eine Art Mitleiden mit dem sich windenden und krümmenden Verf., so müßte man ihm die Unverschämtheit zum schärfsten Vorwurfe machen, in welcher er den Leser mit widerspruchsvollen und unlogischen Behauptungen förmlich überschüttet. Er sagt wörtlich: „Die Wahrheit ist, daß es keinem Apostel einfiel, medicinische Untersuchungen anzustellen über den Unterschied des Todes als Anfangs der Verwesung, und des Todes als Aufhörens aller Thätigkeit und Lebenswärme [nur ja nicht: alles L e b e n s!] sowie alles Bewußtseins. Er war gestorben, er war auferstanden. Das sind die beiden großen zusammengehörigen Thatsachen für sie und für uns. ... Gestorben war Jesus, nicht scheintodt im Sinne einer Ohnmacht, das beweist der Lanzenstich [sc. weil keine Zuckung auf ihn erfolgte S. 414]; aber daß wirklich die Auflösung eingetreten sei, der Anfang der Verwesung, wird dadurch nicht im Geringsten mit Nothwendigkeit vorausgesetzt von den Zeugen.“ So Bunsen. Jeder sieht leicht, daß es ihm nur darum zu thun ist, die Situation zu verdrehen. Er thut, als ob die Orthodoxie lehrte, die Verwesung habe bei Jesus schon begonnen, wovon sie bekanntlich auf biblischer Grundlage gerade das Gegentheil bezeugt. Aber mit dem Anfange der Verwesung identificirt er eben das, was man sonst in aller Welt und in allen Sprachen Tod nennt, um einen zwischen Ohnmacht oder Scheintod und dem wirklichen Tode liegenden Mittelzustand zu erhalten, einen Zustand, aus dem der „Verstorbene“ auf ganz natürliche Weise wieder zum Leben zurückkehren könnte. Meines Wissens war B. Doctor dreier Facultäten; ob nicht irgend eine medicinische Facultät sich erbarmen wird, ihn noch im Grabe für diese schöne neue Entdeckung auch in der Medicin zu promoviren?

Nachdem wir erfahren haben, was B. sich unter dem „Tode“ Christi denkt, ist es ein Leichtes, seine Ansicht von der Auferstehung zu begreifen. Aus jenem imaginären Zustande, den man nun einmal nicht Scheintod nennen soll, kehrte Jesus zum Leben zurück: das ist seine Auferstehung. Später soll er in uns unbekannter Weise still und unbeachtet (wir fügen bei: w i r k l i c h) gestorben sein (S. 435): B. scheut sich nicht, das „Himmelfahrt“ zu nennen. Was nun die Auferstehung in jenem Sinne angeht, so lasse ich statt eines Evangelisten wieder S t r a u ß reden (L. J. S. 298): „Ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger, und am Ende doch dem Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten machen, der ihrem spätern Auftreten zu Grunde lag; ein solches Wiederaufleben hätte den Eindruck, den er im Leben und Tode

auf sie gemacht, nur schwächen, denselben höchstens elegisch ausklingen lassen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeisterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung steigern können." Abgesehen von dieser Ungeheuerlichkeit findet es B. mit seltsamer Naivität S. 428 gar nicht auffallend, daß noch am Auferstehungstage Christus mit den beiden Jüngern nach Emmaus geht; er sieht sich nur zu der Erinnerung veranlaßt, die Füße seien ja bei der Kreuzigung nicht durchbohrt worden. Um dies zu beweisen, hat er nämlich S. 413 den alten Streit über die Annagelung der Füße der Gekreuzigten wieder aufgewärmt, ohne daß außer Justin und Tertullian die vielen andern Zeugen für die Annagelung, und zudem solche, welche sich nicht gleich jenen auf Ps. 22, 17 beziehen, auch nur erwähnt würden. Da ist doch Paulus wieder viel ehrlicher gewesen, wenn er bezüglich jener antiquarischen Frage in die Argumentation mit unterlaufen läßt: „Wie hätte auch Jesus mit eben diesem Körper . . . ungefähr 36 bis 48 Stunden nach einer Annagelung der Füße . . . auftreten und von Ort zu Ort gehen können?" (Exeg. Handb. zu Matth. S. 672). Weil also Lukas das berichtet, darum sind die Füße des Heilandes nicht angenagelt gewesen. So Paulus, und ohne es einzugestehen, auch Bunsen.

Durch Vorstehendes ist wohl der Bunsen'sche Christus hinreichend charakterisirt. Er steht in der Mitte zwischen dem Schleiermachers und dem Schenkels. Mit jenem hält B. an der Aechtheit des Johannes-Evangeliums fest, welche von diesem bestritten wird. Aber gleichwohl hat er seine Darstellung von der mystischen Tiefe dieses Evangeliums nicht so beeinflußt werden lassen, wie der Berliner Theologe. Während dieser so weit geht, zu behaupten, die Wunderhandlungen Christi seien allerdings rein menschlich, aber doch wieder so eigener Art, daß man sie nicht auf bestimmte Vorstellungen zurückführen könne (Leben Jesu, herausg. von Rütenik, Berlin 1864, S. 217 ff.), und über die Hinwegnahme Jesu von der Erde sich höchst geheimnißvoll ausspricht (S. 510), hat Bunsen gesucht, sich über alle Punkte klarer zu werden. Damit aber war auf seinem Standpunkte gegeben, daß er einen Schritt mehr nach links thun mußte, zu Schenkel hin. Da er aber nicht mit diesem die Aechtheit des Johannes-Evangeliums verwerfen wollte, so befand er sich in einer schlimmen Situation. Wir haben gesehen, welche Verlegenheiten ihm die Erzählungen von dem Blindgeborenen und der Auferweckung des Lazarus bereiteten. Abgesehen von vielen Einzelnheiten steht aber Bunsen im Ganzen und Großen auf Schenkels Standpunkt, während ihm Schleiermachers Mysticismus ganz abgeht.

In diesem Resultate liegt nun auch für uns die Erkenntniß, was wir uns unter der Zukunfts-Kirche, die einen solchen Christus besitzt, zu denken haben. Ich glaube nur, daß man zweierlei unterscheiden müsse: die nächste und die entferntere Zukunft dieses neuen Christenthums. In der nächsten Zukunft brauchten mit vielen protest. Kirchen der Gegenwart nur geringe Veränderungen vorgenommen zu werden; denn die Bunsen'sche Predigt vom Leben Jesu sprach ja beständig vom „Sohne Gottes", von seinem Tode, seiner Auferstehung, sogar von seiner Himmelfahrt. Aber allem Phrasenwerk, auch dem frömmsten, ergeht es im Laufe der Zeit wie dem Hause im Evangelium, welches auf Sand gebaut war. Die Fluth kommt und reißt es nieder und sein Fall wird groß. Bunsen ist bekanntlich der Urheber des großen Wortes, in Sachen der Religion müsse man das Semitische in's Japhetische übersetzen. Die Uebersetzung der Begriffe hat er fürwahr im „Leben Jesu" schon recht gründlich vollzogen; sicher würden in seiner Zukunfts-Kirche, wäre es ihm vergönnt gewesen sie zu gründen, andere Uebersetzer nach ihm gekommen sein, um auch die semitischen Termini Sohn Gottes u. s. w. in's Japhetische d. i. in die Sprache der freireligiösen Gemeinden zu übertragen. Denn täusche man sich nicht: die leeren Phrasen, in welche B. seinen rein-menschlichen Jesus eingehüllt hat, um ihn nicht in seiner Blöße erscheinen zu lassen, begründen keinen wesentlichen Unterschied zwischen diesem Christusbilde und dem von Strauß gezeichneten. Und wenn nun Strauß es offen bekannt hat, den freireligiösen Gemeinden mit seinem Leben Jesu für das deutsche Volk eine theoretische Grundlage geben und in dieser Hinsicht Renan über den Rhein hinüber die Hand reichen zu wollen (S. XX), so dürfte ungeachtet aller scheinbaren Verschiedenheit von Beiden, wenn er noch lebte, unser Verf. mit Dionys dem Tyrannen sprechen:

Ich sei, gewährt mir die Bitte,
In euerm Bunde der Dritte.

Bonn. Langen.

Kirchengeschichte.

Die Prämonstratenser des zwölften Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das nordöstliche Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Christianisirung und Germanisirung des Wendenlandes. Von **Fr. Winter**, Prediger zu Schönebeck an der Elbe. Berlin, E. Schweigger 1865. VI u. 386 S. 8. 2 Thlr.

Es wird immer eine mißliche Sache sein, wenn ein protestantischer Theologe Lehren oder Einrichtungen darzustellen unternimmt, welche mit dem Wesen und Leben der kath. Kirche auf das innigste zusammenhängen und einen spezifisch-katholischen Charakter an sich tragen. Bei allem Wohlwollen, bei allem Streben nach unparteiischer Gerechtigkeit wird in den meisten Fällen zuletzt doch das protestantische Vorurtheil mit in's Spiel kommen, und bei dem Endurtheil die protestantische Kritik den Ausschlag geben. Weil die Lehre, weil die Einrichtung, weil die Erscheinung des kirchlichen Lebens katholisch und nicht protestantisch ist, muß doch zuletzt der Stab über sie gebrochen werden. Das ist so gut wie ein protestantisches Axiom, und es ist schon viel, wenn diese Kritik nur einigermaßen schonend ist, an der katholischen Kirche nicht jedes christliche Element vermißt und in etwa von jenem hochfahrenden Dünkel frei ist, der in pharisäischer Selbstgefälligkeit für die katholische Kirche und die großartigen Erscheinungen ihres Lebens nur ein verächtliches Lächeln hat. Leider scheint dieser Ton, eine widerliche Modernisirung der Polemik des 16. Jahrh., bei einer gewissen Partei, seitdem sie nach dem Alpdruck der Tübinger Schule etwas erleichtert aufathmen kann, immer mehr Mode zu werden. Täuschen nicht alle Anzeichen, so wird diese theologische Schule, welche in einer wunderlichen Verquickung von altprotestantischer Orthodoxie und modernem Kriticismus das lange gesuchte Heilmittel für die kirchliche Zerfahrenheit gefunden zu haben meint, für die vielen Niederlagen, welche sie in den letzten fünfzehn Jahren von dem protestantischen Radicalismus erlitten hat, sich durch eine erbitterte Polemik gegen die kath. Kirche zu entschädigen und die Massen durch Wiedererweckung des etwas eingeschlummerten Hasses gegen Papst und Kirche zu galvanisiren suchen. Wer mit einiger Aufmerksamkeit die neueste protestantische Literatur verfolgt hat, den wird diese Wendung der Dinge nicht überraschen.

Je allgemeiner die protestantische Regel, um so erfreulicher sind die Ausnahmen, und unter diesen dürfen wir ganz besonders das oben verzeichnete Buch willkommen heißen, um so mehr, als es sich hier um einen Gegenstand handelt, gegen welchen Abneigung und Vorurtheil dem Protestantismus so zu sagen angeboren ist. Wir müssen dem Verf. das Zeugniß geben, daß er, fern von allen landläufigen Vorurtheilen, mit warmer Liebe, selbst mit einer gewissen Begeisterung sich in die segensreiche Thätigkeit des Ordens und in die Persönlichkeit seines Stifters vertieft, daß er von beiden in einfacher, aber schöner und anziehender Sprache ein farbenfrisches Bild entworfen habe, und daß seine ganze Darstellung auf einer gründlichen und ausgedehnten Kenntniß und Durchforschung der historischen Quellen ruhe. Nur einen Wunsch hätten wir gehabt, daß der Verf. den Aufschwung des Mönchs-

wesens, welchen er im Prämonstratenser-Orden so treu schildert, mehr in einen Zusammenhang gebracht hätte mit dem allgemeinen Aufschwunge, welchen das Ordensleben im Zeitalter Gregors VII. genommen hat, und welcher uns mit seinem die Zeit beherrschenden Einfluße am mächtigsten und herrlichsten in dem Zeitgenossen des h. Norbert, im h. Bernard, entgegentritt. Sein Einzelbild aus der Kirchengeschichte des 12. Jahrh. würde dann mehr in seiner Beziehung zu dem Gesammtbilde dieses Jahrhunderts begriffen worden sein. Aber auch so nehmen wir keinen Anstand, sein Werk als ein Muster von Gründlichkeit und anmuthiger Darstellung für ähnliche spezial-geschichtliche Arbeiten zu bezeichnen.

Und doch, so gern wir die Objectivität des Verf. anerkennen, können wir uns doch nicht des Gedankens erwehren, daß ihn bei der Ausarbeitung seines Buches das seltsamste Mißverständniß geleitet und seine Auffassung bestimmt habe. Er sieht nämlich in Norbert und seinem Orden eine Art von Protestantismus vor dem Protestantismus. Er meint (S. 254), was dem Norbert seine Macht und den Prämonstratensern ihre Lebenskraft gegeben habe, das sei das verhältnißmäßig reine „evangelische" Gepräge ihres Lebens gewesen. Norberts Ordensstiftung, fährt er fort, sollte eine Reformation des geistlichen Standes und Lebens auf der Basis des Evangeliums sein. Als der Schutt diese evangelische Basis in seinem Orden eben so sehr wie anderwärts überdeckt hatte, verrichtete Luther dieselbe Arbeit, aber er reformirte nicht den geistlichen Stand, sondern das Volksleben durch die Kraft des Evangeliums. Eine Bestätigung dieses verwandtschaftlichen Verhältnisses zwischen dem h. Norbert und seinen Prämonstratensern einerseits und Luther und der Reformation andrerseits soll es sein, daß im 16. Jahrh. ein Theil der Prämonstratenser sich an Luther anschloß. Im 16. Jahrh., so schildert uns W. den Ordensverfall, war der Orden außer Rand und Band, so daß die Ordensobern selbst an der Hoffnung auf Besserung verzweifelten oder ebenfalls von dem dissoluten Leben in den Klöstern sich fortreißen ließen. Gerade deshalb hätten die „bessern" Elemente des Ordens um so entschiedener sich der Reformation zugewendet. „Bugenhagen war ein Prämonstratenser aus Kloster Belbog, und Luthers Archidiakonus, der Propst von Leitzkau, wurde Luthers Schüler." Letzterer habe als Greis in seinen Unterredungen mit Luther oft seine große Freude ausgesprochen, „daß jetzt die Gnadenwohlthaten unsers Herrn Jesu Christi und die wahre Anbetung Gottes in's rechte Licht gestellt und alle Werkheiligkeit beseitigt werde." Einen unbefangenen Beobachter wird es nicht in Erstaunen setzen, daß Mönche, welche im 15. Jahrh. jeder Reformation Trotz geboten hatten, durch die sie zur strikten Beobachtung der Ordensregel und somit allerdings auch zur „Werkheiligkeit" angehalten werden sollten, mit beiden Händen das sanfte Joch einer Reformation ergriffen, welche die „Werkheiligkeit beseitigte" und an die Stelle der strengen Ordensregel den Glauben ohne die Werke setzte. Nur zu den „bessern Elementen" wird er unmöglich diese Ordensleute rechnen können; denn eine solche Reformation hätten sich ohne Zweifel auch die unverbesserlichen Prämonstratenser des 15. Jahrh. ohne Murren und Widerrede gefallen lassen. Man kann doch in der That nur dazu lächeln, wenn die Schaaren von Mönchen und Nonnen, welche in der Reformationszeit in Luthers Rechtfertigungslehre das „Evangelium" fanden, d. h. in ihr für Vergangenheit und Zukunft den großen Generalablaß acceptirten, zu den „bessern Elementen" der Orden gehören sollen. So bitter wir die Thatsache als solche beklagen, so können wir doch über das Ausscheiden dieser „bessern Elemente" aus der Kirche unsere Freude nicht zurückhalten; denn gerade dadurch ist die wirkliche Reformation der Kirche und die Heilung ihrer Schäden möglich geworden. Im 15. Jahrh. erwies sich die Reformation der Kirche und der Orden als unmöglich; im 16. Jahrh. wurde sie durchgeführt; wir wüßten nicht, daß eine andere Thatsache in der Mitte läge, als das Ausscheiden jener „bessern" oder richtiger jener unverbesserlichen Elemente aus der Kirche und aus den Orden.

Der Leser wird fragen, auf welche Gründe hin der h. Norbert und sein Orden im 12. Jahrh. von dem Verf. für das „Evangelium" in Anspruch genommen werde. Das ist noch merkwürdiger, und würde kaum zu begreifen sein, wenn man nicht wüßte, mit welcher kurzsichtigen Beflissenheit die protestantische Geschichtschreibung von jeher die Typen Luthers in allen Theilen der Geschichte zu entdecken bestrebt gewesen sei. Paulus und Luther, Augustin und Luther, Tertullian und Luther — sind längst stereotype Redensarten geworden, und selbst mit einem Ketzer wie Marcion muß sich Luther von Neander vergleichen lassen. Im Mittelalter wird namentlich der h. Bernard zu Gunsten Luthers confiscirt. Nun, der Zeitgenosse dieses großen Heiligen, mit ihm geistesverwandt und befreundet und neben ihm eine Größe zweiten Ranges ist der h. Norbert, und das könnte schon ein Anrecht des Protestantismus auf ihn begründen. Doch muß die Naivität, mit welcher W. dieses Anrecht geltend macht, immer noch in einem hohen Grade überraschen. Wie bekannt, lautet das Urtheil der Zeitgenossen über den h. Norbert, der erst in der zweiten Hälfte seines Lebens durch die schauerlichen Eindrücke eines Gewitters von seinem weltlichen Treiben bekehrt und zum Reformator des Klerus, zum Bußprediger für das Volk und zum Ordensstifter umgewandelt wurde, sehr verschieden und widersprechend. In dem ersten Abschnitt seiner Schrift, wo W. das Charakterbild des Heiligen warm, anschaulich und treu schildert, stellt er diese Urtheile zusammen. Seine Anhänger und Freunde preisen ihn voll Bewunderung als apostolisches Vorbild; Gegner wie Abälard verfolgen ihn mit frivolem Spott. Wenn man auf der einen Seite seine Leutseligkeit gegen Alle, seine imponirende Würde gegen Höhergestellte, seine unerbittliche Strenge gegen Laster und Verkommenheit bewunderte, so beklagte man auf der Gegenseite sich über seine lieblose, rigoristische Härte, über seine unerträgliche Herrschsucht und seinen Ehrgeiz und nannte ihn einen wahnsinnigen Schwärmer. Wir werden mit unbefangenem Sinn aus dieser Schilderung entnehmen, daß Norbert, der frühere Hauscaplan Heinrichs V. und wahrscheinlich Augenzeuge der von diesem Kaiser an Paschalis II. im J. 1111 verübten Treulosigkeit und brutalen Gewalt, nach seiner Bekehrung und seinem Abfall von der kaiserlichen Partei ein ebenso entschiedener Gregorianer geworden, und daß es ihm deßhalb bei seinen Zeitgenossen gerade so ergangen sei, wie dem großen Papst selbst, der für die Einen Gegenstand der tiefsten Bewunderung und Ehrfurcht, für die Andern Gegenstand des ingrimmigsten Hasses wurde. Anders lautet der Schluß bei Winter. Gerade mit Rücksicht auf diese verschiedenen Urtheile ist ihm Norbert — „der Luther des zwölften Jahrh.", Und selbst ein urkundliches Zeugniß, einen Spruch des zwölften Jahrh. bringt er für seine Auffassung bei: In Norberto *fides*, in Bernardo charitas, in Milone (Schüler Norberts) refloruit humilitas. Also „Glaubensgewißheit, Glaubensmuth und Glaubensenergie, ruft W. aus, machen das Grundwesen in Norberts Charakter aus: er ist der Luther Sachsens für das 12. Jahrh." (S. 15). Wie viele Heilige sollten wohl der kath. Kirche verbleiben, wenn alle, welche sich durch Glaubensheroismus hervorgethan haben, sofort für den Protestantismus in Beschlag genommen würden!

So ist der Verf. zu seiner Selbsttäuschung gekommen, als wenn er in Norbert und seinen sächsischen Prämonstratensern ein Stück Protestantismus vor dem Protestantismus darstellte; doch dürfen wir hoffen, daß nicht bloß diese Selbsttäuschung, sondern in einem viel höhern Grade noch die historische Gerechtigkeit ihn zu einem so unparteiischen und wohlwollenden Beurtheiler des h. Norbert und der Prämonstratenser gemacht habe.

Die Schrift des Verf. hat auf uns einen durchaus wohlthuenden Eindruck gemacht; um so mehr schmerzt es uns, diese Flecken, welche sein schönes Buch entstellen, rügen zu müssen. Wir durften

es nicht unterlassen, wenn nicht Norbert, wie so viele andere große Männer der kath. Kirche, über kurz oder lang zu einem protestantischen Mythus werden sollte. In der That, der Cult, welcher mit der Persönlichkeit Luthers getrieben wird, ist für so manche sonst wohlwollende und unbefangene Männer der Grund, daß sich ihr geschichtliches Urtheil verirrt, daß sie die Dinge nicht sehen, wie sie objectiv liegen, sondern in der Färbung erblicken, die sie annehmen müssen, wenn sie durch das Medium der Persönlichkeit Luthers betrachtet werden. Wie ein tiefer Schatten drängt sich die Gestalt des Reformators zwischen die geschichtlichen Thatsachen und den protestantischen Beobachter, und je nach der dadurch erzeugten Stimmung werden über sie entweder die Schalen des Zornes ausgegossen, oder es wird eine Wahlverwandtschaft fingirt, die, wie im gegenwärtigen Falle, der Natur der Sache nach gar nicht existiren kann. Was können Norbert, der Ordensstifter, und Luther, der in den Mönchsgelübden eine ununterbrochene Lästerung Christi sah, auch mit einander gemein haben? Wenn W. Ernst machte mit seiner Parallele, müßte sein Urtheil über Norbert und seinen Orden ganz anders lauten; ein glückliche Inconsequenz und sein historischer Sinn haben ihn vor dieser Ungerechtigkeit bewahrt, in welche er auf falscher Fährte so leicht verfallen konnte.

Was den Inhalt und den Gang der Darstellung betrifft, so schildert uns der Verf. im ersten Abschnitt den Ordensstifter, im zweiten die Ordensschüler, im dritten die Ordensgönner, im vierten, der in 13 Unterabtheilungen zerfällt, die in Sachsen und im Wendenlande gegründeten Klöster mit ihrer ebenso segensreichen, als den Verhältnissen klug angepaßten Thätigkeit. Er zeigt, wie ein Kloster nach dem andern im Laufe des 12. Jahrh. entstand und wie durch sie die so schwierige, seit Karl d. G. so oft begonnene und so oft unterbrochene Bekehrung der Wenden vollendet worden. Es gelang dem Orden sogar, drei Bisthümer für sich zu gewinnen: Havelberg, Brandenburg und Ratzeburg. Dieser ganze Theil des Wendenlandes wurde ausschließlich von den Prämonstratensern in Anspruch genommen, ein merkwürdiger Fall, der, wie der Verf. S. 2 bemerkt, in der ganzen mittlern Kirchengeschichte nicht seines Gleichen haben dürfte. Der fünfte Abschnitt schildert die Ordensorganisation, der sechste den Ordensverfall — ein trauriges Kapitel. In einem ersten Anhange gibt der Verf. in 17 Excursen die historische Begründung zu den in den Text aufgenommenen Thatsachen, wobei er sich als gründlichen und scharfsinnigen Kritiker zeigt; ein zweiter Anhang gibt in 19 Nummern eine Auswahl der Quellen, unter denen die wichtigste die bisher ungedruckte Chronik des Klosters Gottes Gnaden ist. Der Text derselben hätte doch wohl an einigen Stellen correcter gegeben werden können. Die Ausstattung ist schön.

Hildesheim. H. Hagemann.

Anglicanismus und Katholicismus.

History of my religious opinions. By **John Henry Newman**, D. D. of the Oratory of St. Philip Neri. London, Longman 1865. XXIV u. 379 S. 8. 6 s.

Geschichte meiner religiösen Meinungen. Von Dr. **J. H. Newman**, Superior der Oratorianer zu Birmingham. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von **G. Schündelen**, Pfarrer in Spellen (A. u. d. T.: Sammlung von klassischen Werken der kath. Literatur Englands in deutscher Uebersetzung. 21. Band). Köln, Bachem 1865. LIV u. 368 S. 8. 1 Thlr.

Newman ist bekanntlich durch einen Angriff des Prof. Kingsley veranlaßt worden, seine Selbstbiographie zu veröffentlichen. Sie erschien zuerst unter dem Titel Apologia pro vita sua, dann, mit Weglassung der nur die Controverse mit Kingsley betreffenden Partieen, unter dem oben angeführten Titel (s. das Nähere S. I ff. der deutschen Uebers., nach welcher auch im Folgenden citirt wird). Daß das Buch zu den wichtigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der englisch-theologischen Literatur gehöre, ist in England von den Organen aller Parteien anerkannt worden. Es ist in psychologischer Hinsicht interessant als die Darstellung der merkwürdigen religiösen Entwicklung eines reichbegabten Geistes. Es enthält sehr belehrende Erörterungen über eine Reihe von wichtigen und schwierigen theologischen Fragen. Es ist endlich ein sehr werthvoller Beitrag zur Geschichte der eigenthümlichen Bewegung im Schooße der anglicanischen Kirche, bei welcher N. ohne Zweifel eine noch hervorragendere Rolle gespielt hat, als sein Freund Pusey, nach welchem sie gewöhnlich benannt wird.

Der folgende Auszug hat den doppelten Zweck, einerseits die — bei der Reichhaltigkeit des Materials nicht immer leichte — Uebersicht über den Entwicklungsgang, den das Buch darstellt, andererseits das Verständniß der neuerdings wieder aufgelebten Controverse über Anglicanismus und Katholicismus zu erleichtern, auf die wir Sp. 54 kurz hingewiesen haben und worüber wir in der nächsten Nummer zu berichten gedenken.

Im ersten Kapitel berichtet N. über die Entwicklung seiner religiösen Ansichten in seinen jüngern Jahren und über die Männer, welche darauf Einfluß übten. Der Schluß des Kap. (S. 41) führt uns bis zum Beginne der religiösen Bewegung in Oxford im J. 1833. Als Hauptzweck derselben bezeichnet N. den Kampf gegen den „Liberalismus". Darunter versteht er (S. 331) „das unberechtigte Streben, menschlicher Urtheilskraft die Lehren der Offenbarung zu unterwerfen, welche ihrer Natur nach über jene hinausgehen und in nichts von ihr abhängig sind," also was wir Rationalismus nennen. Freilich handelte es sich aber bei dem Oxforder Kampfe gegen den Liberalismus nicht um einen bloß theoretischen Irrthum, sondern auch um praktische Consequenzen desselben auf dem kirchlichen und politischen Gebiete. „Die Whigs, sagt N., waren bis zum Schlimmsten fortgeschritten; schon schickte man sich an, Bischofsitze aufzuheben, Kirchengut zu confisciren und ungeeignete Männer zu Bischöfen zu machen" (S. 50).

Einer der hervorragendsten Männer der Bewegung war John Keble (S. 19); eine von ihm am 14. Juli 1833 zu Oxford gehaltene und in Druck gegebene Predigt über „National-Apostasie" bezeichnet N. S. 41 als den Ausgangspunkt der Bewegung. Die Männer, welche sich an dem Kampfe gegen den Liberalismus betheiligten, waren übrigens dem Charakter und der Richtung nach theilweise sehr verschieden (S. 42); eine geschlossene Partei bildete sich erst allmälig, nachdem Pusey sich der Bewegung angeschlossen (S. 70). Von sich selbst sagt N., er sei nicht der Mann gewesen, der einer Partei zum Führer hätte dienen können; er sei von Anfang bis zu Ende nur der Wortführer einer Schule gewesen (S. 67). Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß er durch persönlichen Verkehr, namentlich mit jüngern Männern zu Oxford, und noch mehr durch seine zahlreichen Schriften einen ausgedehnten und tief eingreifenden Einfluß ausübte.

Die Abhandlungen über verschiedene theologische Fragen, welche vor und nach unter dem Titel Tracts for the time erschienen, und von welchen die Bewegung den Namen der tractarianischen erhielt, wurden von N. herausgegeben, zum großen Theile auch von ihm verfaßt. Das erste größere Werk, welches er (1836) im Interesse der Bewegung herausgab, war die Schrift: „Das Prophetenamt der Kirche dem Romanismus und dem vulgären Protestantismus gegenüber"; bis zum Jahre 1841, in welchem der 90. Tractat eine Krisis herbeiführte, schrieb er noch eine Reihe von andern Werken, Broschüren und Aufsätzen in verschiedenen Zeitschriften.

Eine vollständige Geschichte der Bewegung zu geben, hat N. nicht beabsichtigt; es ist ihm direct nur um die Darlegung seiner

eigenen religiösen Entwicklung zu thun. Als die Hauptsätze, von deren Wahrheit er beim Beginne der Bewegung fest überzeugt war, bezeichnet er S. 56 folgende: 1. Es gibt ein Dogma, eine unabänderlich feststehende geoffenbarte Wahrheit. 2. Es muß eine sichtbare Kirche geben mit Sacramenten und Bischöfen. 3. Die römische Kirche hat die apostolische Lehre bewahrt, aber durch viele irrige Zusätze entstellt und ist vom Geiste des Antichrist beeinflußt; namentlich ist die Marien- und Heiligenverehrung, wie sie in ihr geübt wird, durchaus unchristlich. Hinsichtlich der „römischen" Kirche gestalteten sich bei fortgesetztem Studium, namentlich der ältern anglicanischen Theologen und der Kirchenväter, seine Ansichten im Laufe der nächsten Jahre folgendermaßen: Die katholische Kirche sei von Anfang an in allen Ländern Jahrhunderte] hindurch nur Eine gewesen; dann seien verschiedene Glieder ihren eigenen Weg gegangen, zur Kränkung, aber nicht zur Zerstörung der Wahrheit oder der Liebe. Dieser Glieder oder Zweige der katholischen Kirche seien hauptsächlich drei: die griechische, die römische und die anglicanische Kirche, welche in allem übereinstimmten, ausgenommen die fremdartigen Zuwüchse spätern Ursprungs (S. 81). Die „Auswüchse" der anglicanischen Kirche lehnte N. als „Protestantismus" oder „Ultraprotestantismus" ab; in der römischen Kirche seien zu dem alten Glauben theils als förmlich ausgesprochene Lehrsätze, theils als von der kirchlichen Autorität gutgeheißene Glaubensansichten und Gebräuche des Volkes allerlei Auswüchse hinzugekommen. Die gesunde anglicanische oder anglokatholische Lehre sollte in dem Buche über „das Prophetenthum" als die apostolische und altkirchliche dargestellt werden, und als die via media, die richtige Mittelstraße zwischen den beiden Extremen, einerseits dem „vulgären Protestantismus" und andererseits dem „Romanismus", der Gestalt, welche die altkirchliche Lehre in der jetzigen römischen Kirche in Folge der hinzugekommenen Irrthümer angenommen habe (S. 74). Wenn die wahre Kirche vordem apostolisch und katholisch zugleich gewesen sei, so sei jetzt sicher nur die anglicanische apostolisch. Die römische Kirche könne zwar, so scheine es, das Prädicat „katholisch" für sich in Anspruch nehmen und zu den Anglicanern sagen: „Es gibt nur Eine Kirche, die katholische, und ihr steht außerhalb derselben." Aber dieser Begriff der Einheit und der Katholicität sei nicht der altkirchliche: die Einheit liege nicht in einer staatsrechtartigen Ausgestaltung, sondern in der Liebes-Verbindung der einzelnen, für sich unabhängigen Sprengel unter ihren Bischöfen (S. 121). Die jetzige Trennung der anglicanischen Kirche von der römischen finde in der Abirrung Roms von der apostolischen Lehre ihre Berechtigung (S. 126).

Die ersten Zweifel an der Haltbarkeit des Anglicanismus stießen N. bei seinen kirchengeschichtlichen Studien auf, zunächst 1839 bei dem Studium der Geschichte der Monophysiten. „Da fand ich, erzählt er S. 131, in der Mitte des 5. Jahrhunderts ein Spiegelbild der Christenheit des 16. und 19. Jahrhunderts. Ich sah mein Gesicht in dem Spiegel, und es war das eines Monophysiten. Die Kirche der via media war in derselben Stellung, wie damals die orientalische; Rom war, was es jetzt ist; die Protestanten gleichen den Eutychianern. Es war schwer zu entscheiden, warum die Eutychianer und Monophysiten Häretiker sein sollten, wenn nicht die Protestanten und Anglicaner denselben Namen verdienten; schwer, Gründe zu finden, welche gegen die in Trient und nicht mit gleichem Rechte gegen die in Chalcedon versammelten Väter sprächen; schwer, die Päpste des 16. Jahrhunderts zu verurtheilen, ohne denselben Spruch über die Päpste des 5. Jahrhunderts fällen zu wollen." Dieser Eindruck wurde verstärkt durch einen Satz des h. Augustinus, den Wiseman in einem Aufsatze in der „Dublin Review" über den Donatismus citirt hatte: Securus iudicat orbis terrarum, d. h. das mit Ueberlegung gefällte Urtheil, in welches die ganze Kirche endlich beruhigt einstimmt, genügt zu dem Beweise, daß eine einzelne Kirche, welche sich dagegen auflehnt und sich absondert, im Irrthum ist. „Da führte also eine der zuverlässigsten Stimmen aus dem Alterthum die Entscheidung über kirchliche Fragen auf eine einfachere Regel zurück, als es die Prüfung nach dem Alterthum war" (S. 134).

Bei der Uebersetzung der Werke des h. Athanasius fand N. im Sommer 1841 in der Geschichte des Arianismus dieselbe Analogie: „Die reinen Arianer waren dasselbe mit unsern Protestanten, die Halb-Arianer mit den Anglicanern, Rom hingegen dasselbe, was es jetzt ist. Die Wahrheit lag also nicht in der via media, sondern in dem, was wir die extreme Partei nannten."

In demselben Jahre schrieb N. den berühmt gewordenen 90. (und letzten) Tractat; „zur Beruhigung der Gewissen solcher, welche glaubten, die 39 Artikel der anglicanischen Kirche hinderten sie, Lehren festzuhalten, die sich als altkirchliche nachweisen ließen," sucht er darin nachzuweisen, daß die 39 Artikel nicht in so durchgreifendem Widerspruch mit der „römischen Lehre" ständen, wie man gewöhnlich annehme. Unter „römischer Lehre" lasse sich dreierlei verstehen: 1. die kathol. Lehre der ersten Jahrhunderte; 2. die auf spätern Concilien, namentlich zu Trient, förmlich ausgesprochenen Dogmen Roms; 3. die vielfach über das Dogma hinausgehenden, von Rom thatsächlich gutgeheißenen Glaubensansichten und Gebräuche des Volkes, die in der römischen Kirche „herrschenden Irrthümer". Letztere seien in den 39 Artikeln verurtheilt, die katholische Lehre nicht; was die unter Nro. 2 zusammengefaßten Lehren betreffe, so seien sie nur dann verurtheilt, wenn sie nicht in der „kath. Lehre" begründet seien, was bei den einzelnen untersucht werden müsse (S. 90). N. wies dabei nach, daß in dem Homilienbuche selbst, dessen Lehre in den 39 Artikeln als gesund bezeichnet werde, katholische Dogmen vorgetragen würden, wie die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, der sacramentale Charakter der Priesterweihe und Ehe u. s. f. — Die Bischöfe sprachen sich einer nach dem andern öffentlich gegen diesen Tractat aus, und während sie so eine Annäherung an die kath. Kirche verdammten, die N. mit den anglicanischen Symbolen vereinbar fand, ließen sie sich gleichzeitig durch die Zustimmung zu der Gründung des englisch-preußischen Bisthums zu Jerusalem in eine kirchliche Gemeinschaft mit protestantischen Genossenschaften ein, die N. in seinem damals veröffentlichten Proteste als „häretisch" bezeichnete. „Das war für mich ein Schlag, sagt er S. 167, dem endlich mein Glaube an die anglicanische Kirche vollends erlag."

An ein Austreten aus der anglicanischen Kirche dachte N. aber darum 1841 noch nicht: er entschloß sich nur, sein geistliches Amt niederzulegen und nur als Laie an dem Gottesdienste Theil zu nehmen, wenn ihm nicht gestattet werde, „den kath. Sinn der Artikel festzuhalten." Eine Vereinigung der englischen Kirche mit Rom unter Bedingungen schien ihm sehr wünschenswerth; aber sich selbst zur römischen Kirche zu wenden, daran konnte er nicht denken, „so lange sie der h. Jungfrau und den Heiligen Ehren erweisen ließ, die er für unvereinbar hielt mit der Gott allein gebührenden Ehre." Erst 1843 legte indeß N. seine Stelle als Pfarrer von St. Marien zu Oxford nieder. Eine Zeit lang beruhigte ihn der Gedanke, der anglicanischen Kirche könne, selbst wenn man sie für schismatisch halten wolle, so lange nicht bestritten werden, daß sie ein Theil der Einen wahren Kirche sei, als man ihr das Merkmal der Heiligkeit und ein übernatürliches christliches Leben, das nur vom Himmel kommen könne, nicht absprechen dürfe. Die anglicanische Kirche nehme der katholischen gegenüber eine ähnliche Stellung ein, wie das Reich Israel gegenüber dem Reiche Juda. Auch die getrennten zehn Stämme seien thatsächlich noch als Volk Gottes anerkannt, es seien Propheten zu ihnen gesandt und es sei ihnen durch diese nicht bedeutet worden, sie müßten sich mit dem Stamme Davids und dem Aaronitischen Priesterthum aussöhnen. Es könne also auch für die Anglicaner, die zudem sich eines apo-

stolischen Priesterthums erfreuten, keine Nöthigung vorhanden sein, ihre Kirche mit der römischen zu vertauschen. Mit der apostolischen Succession der Bischöfe sei den Anglicanern eine hinreichende Bürgschaft gegeben für die Gnadenwirkung der Sacramente, auch ohne Einigung mit der christlichen Kirche in der übrigen Welt (S. 172 ff.) Wie ihm diese künstliche Theorie aus dem Sinne geschwunden sei, sagt N. später (S. 232), könne er nicht sagen, aber verschwunden sei sie.

In Briefen an befreundete Katholiken sprach N. 1841 und 1842 wiederholt aus, er wünsche eine Vereinigung der beiden Kirchen (vereinzelte Uebertritte würden die Kluft nur vergrößern); er erwarte aber eine solche Einigung für unsere Zeit nicht und könne sich an keiner Agitation zu Gunsten derselben betheiligen. Er müsse auch fürchten, daß die kath. Kirche den Anglicanern nicht mit den Reformen entgegenkommen werde, die sicherlich nothwendig seien. Im Einzelnen bezeichnet er die Transsubstantiation als einen Punct, worüber eine Verständigung herbeigeführt werden müsse, und das „Uebermaß" der Marienverehrung als das, was ihn am meisten verletze (S. 216). Die Vorurtheile gegen die „römischen Lehren der Neuzeit" begannen indeß zu schwinden, je mehr N. die Idee der „Lehrentwicklung in der christlichen Kirche" klar wurde: „Zugegeben, die spezifisch römischen Lehren finden sich in der ältesten Kirche nicht klar ausgesprochen, so scheint es doch in dieser nicht an Spuren zu fehlen, welche — vorausgesetzt, daß die Kirche von Gott geleitet wird — genügend erscheinen müssen, um als Zeugniß und Beweis für das Dasein jener Lehren zu dienen, wenn sie auch für sich allein genommen nicht genügen, um diesen Beweis zu liefern. Für gewisse Lehren, die wir mit den Römern gemein haben, läßt sich jedenfalls der Beweis aus dem kirchlichen Alterthum nicht schlagender führen, als für die jetzige römische Lehre; das Alterthum spricht z. B. mit größerer Beweiskraft für die Nothwendigkeit der Einheit, als für die apostolische Succession; mehr für den Primat, als für die Gegenwart Christi im Altarsacramente; mehr für den Gebrauch, die Heiligen anzurufen, als für einige Bücher unseres Schriftkanons."

Mehr und mehr trat aber bei N. auch der Gedanke an die Bedingungen, unter welchen eine Einigung der beiden Kirchen möglich sei, hinter der Ueberzeugung zurück, daß, wenn die anglicanische Kirche sich im Schisma befinde, durch sein Verbleiben in derselben sein Seelenheil gefährdet werden könne: „Die Frage lautet einfach: kann ich, (für meine Person, von allen Andern abgesehen, — kann **ich**) in der englischen Kirche mein Heil finden? kann ich ruhig sein, wenn ich weiß, daß ich in dieser Nacht noch sterben soll? Ist es eine Todsünde für **mich**, wenn ich mich nicht einer andern Gemeinschaft anschließe?" (S. 267). Ende 1844 entschloß er sich dann, ein Buch über die Lehrentwicklung zu schreiben und, wenn nach Vollendung desselben die Ueberzeugungsgründe zu Gunsten der römischen Kirche nicht schwächer geworden, die nöthigen Schritte zu thun, um Einlaß zu erlangen in ihre Hürde (S. 264). Das Buch beschäftigte ihn bis zum October 1845; ehe er zu Ende kam, war sein Entschluß gefaßt, katholisch zu werden.

Es folgt nun noch in Newman's Schrift (S. 274 ff.) eine meisterhafte Darlegung der Lehre von der Autorität der Kirche und eine Entwicklung des Verhältnisses dieser Autorität zu der Vernunftthätigkeit des einzelnen Katholiken; aus diesem Abschnitt läßt sich nicht wohl ein Auszug machen: es sei allen unsern Lesern dringend empfohlen, ihn vollständig zu lesen. — Aus dem Anhange führe ich noch Newman's jetziges Urtheil über die anglicanische Kirche an (S. 343): „Bald nach meinem Uebertritt fragte ich mich verwundert: Wie ist es doch möglich gewesen, daß ich mir jemals einbilden konnte, sie sei ein Theil der kath. Kirche? Zum ersten Male warf ich jetzt von außen her den Blick auf sie hin und erkannte sie als das, was sie ist. Von da an konnte ich es nicht mehr über mich bringen, in ihr etwas anderes zu sehen, als was ich so lange schon — von 1836 an — mit Schrecken in ihr sehen zu sollen geahnt hatte: eine reinweg nationale Anstalt . . . Ich erkenne in ihr eine altehrwürdige Anstalt, deren Geschichte manches Edle aufzuweisen hat, ein Denkmal überererbter Weisheit, einen wichtigen Hebel staatlicher Kraft, ein Werkzeug nationaler Größe, eine Quelle zahlreicher Vortheile für unser Volk und (nur mit geziemender Einschränkung) eine Zeugin für religiöse Wahrheiten und eine Lehrerin derselben. Daß sie aber etwas Göttliches, daß sie ein Orakel der geoffenbarten Wahrheit sei, daß sie mit der Kirche des h. Petrus gleichen Rang in Anspruch nehmen, ja deren Lehre bestreiten, ihr den Weg vertreten, sich die Braut des Lammes nennen dürfte, das ist eine Vorstellung, welche mir mit dem ersten Schritte über die Schwelle der römisch-katholischen Kirche spurlos aus dem Gemüthe verschwunden ist."

„Ohne Zweifel, heißt es weiter S. 347, hat die Nationalkirche bisher mit Nutzen als Strombrecher gegen doctrinelle Irrthümer gedient, die fundamentaler sind, als ihre eigenen Irrthümer. Wie lange das noch so fortgehen wird, läßt sich auch für die nächste Zukunft nicht voraussagen; denn die Nation sucht ihre Kirche zu der Höhe, auf welcher sie selber steht, herabzuziehen. Immer aber noch übt die Kirche des Volkes auf den Geist des Volkes dieselbe Art von Einfluß aus, wie ein Tageblatt auf die Partei, die in ihm vertreten wird; und meine persönliche Meinung in Betreff der Haltung, die sich der Nationalkirche in dieser ihrer letzten Stunde gegenüber für uns Katholiken ziemt, geht dahin, daß wir, soweit es in unserer Macht liegt, der dogmatischen Wahrheit zu Liebe sie stützen helfen sollen . . . Nicht um ihretwillen, aber wohl um der zahlreichen Kreise willen, in denen sie Nutzen stiftet, werde ich nichts gegen sie thuen."

Reusch.

Die unirte griechische Kirche.

In decreta concilii Ruthenorum Zamosciensis animadversiones theologico-canonicae. Scripsit **Hugo Laemmer**, eccl. cathedr. Wratislavien. canonicus capitularis etc. Freiburg, Herder 1865. 63 S. kl. 4. 28 Sgr.

Die ruthenische Kirche hat zu verschiedenen Zeiten ausgezeichnete Metropoliten gehabt, welche sowohl für die Erhaltung der Union mit der römischen Kirche als auch für die Reformation der Disciplin ihrer Kirche eifrigst thätig waren. Einen solchen sehen wir im Anfange des 18. Jahrhunderts in der Person des Leo Kiszka, Erzbischofes von Kiew und Metropoliten von ganz Rußland, welcher zur Verbesserung der Sitten und besonders der kirchlichen Disciplin eine Provinzialsynode zu Zamosk hielt, nachdem ihm der apostolische Nuntius in Polen in Folge eines Dekrets der Propaganda vom 27. Mai 1715 die Erlaubniß hierzu ertheilt hatte. Die oben genannte Schrift enthält Bemerkungen zu den Dekreten dieser Synode. Den Text der Decrete theilt der Verf. nicht mit, weil er einen größern Commentar über dieselben zu schreiben beabsichtigt, zu welchem also diese Schrift gleichsam eine Einleitung bildet.

Der Metropolit schrieb die Synode auf den 26. Aug. 1720 nach Lemberg aus; da aber dort die Pest herrschte, verlegte er sie nach Zamosk im Gouvernement Lublin, wo sie am genannten Tage von dem Nuntius Hieronymus Grimald, Erzbischof von Edessa, der durch ein Breve vom 20. März 1716 zum Präsidenten ernannt worden war, feierlich eröffnet wurde. Außer dem Metropoliten von Kiew waren erschienen der Erzbischof von Polotsk und Witebsk und 5 Bischöfe, ferner 8 Aebte und 126 Dekane, Regular- und Säcular-Priester. Später, am 12. Sept., kam noch der Erzbischof von Smolensk und Sewerien an. Nachdem der Nuntius eine Rede über den Zweck der Concilien im

Allgemeinen und der Synode von Zamosk insbesondere gehalten hatte, wurden die an den Nuntius gerichteten Breven und die Tridentinischen Dekrete über die Residenz und Ablegung des Glaubensbekenntnisses verlesen, worauf dann die Bischöfe das Glaubensbekenntniß nach der von Urban VIII. 1642 für die Orientalen vorgeschriebenen Formel in die Hände des apostolischen Nuntius ablegten. In der Anmerkung zu dieser ersten Sitzung (S. 10) zeigt der Verf. den Unterschied der beiden von Gregor XIII. und Urban VIII. vorgeschriebenen Glaubensbekenntniß-Formeln der Orientalen vom Constantinopolitanischen Symbolum und von der Tridentinischen professio fidei.

In der zweiten Sitzung, am 1. Sept., wurden die Bulle Coena Domini, die Constitution Gregors XIV. vom 28. Mai 1591 über die kirchlichen Immunitäten und die Bulle Clemens' XI. „Unigenitus" vom J. 1713 verlesen; hierauf legte auch die übrige Geistlichkeit, wie die Bischöfe, das Glaubensbekenntniß in die Hände des Nuntius ab. In der dritten Sitzung am 19. Sept. wurden die Synodaldekrete bekannt gemacht, welche aus 19 Titeln bestehen. Nur die Bestimmungen der drei ersten Titel haben in der vorliegenden Schrift eine Erörterung gefunden.

Der erste Titel handelt de fide catholica. Es wird hier vor Allem der Primat der römischen Kirche betont, wozu der Verf. die Bemerkung macht, daß die orientalische Kirche in ihren liturgischen Büchern klar und deutlich lehre, der römische Bischof sei der rechtmäßige Nachfolger des h. Petrus und der oberste Hirt und Lehrer der Kirche. Wir erkennen allerdings auch an, daß in den Canones und den Liturgien der verschiedenen orientalischen Kirchen dem römischen Bischofe der Primat zugesprochen wird; allein nach der Auffassung der Orientalen sind alle diese Stellen eben nur von einem Primatus honoris, einem bloßen Ehrenvorzug zu verstehen, nicht aber von einem Primatus iurisdictionis, wovon die Patriarchen der schismatischen Kirchen nichts, die der unirten aber so wenig als möglich wissen wollen. So erzählt Tournefort in seiner Reise nach der Levante von einem unirten armenischen Kloster, daß die Mönche desselben wohl die Gesundheit des Papstes trinken, sich auch der von Rom erhaltenen Geschenke freuen, weiter aber von ihm sich nichts einreden lassen wollen. So lange daher der orientalische Clerus nicht zur Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer einheitlichen kirchlichen Regierungsgewalt gelangt ist, muß jeder Unionsversuch auf Hindernisse stoßen, da sich Rom unmöglich mit einem bloßen Ehrenprimat begnügen kann.

Ferner wird im ersten Titel verordnet, daß die Ablegung des Glaubensbekenntnisses nach der Formel Urbans VIII. nicht blos bei einer Pfründe-Investitur, sondern auch von allen denen, welche in der Bulle Pius' IV. „Iniunctum nobis" vom J. 1564 genannt werden, zu geschehen habe, und daß das filioque in's Symbolum aufgenommen werden solle, wobei der Verf. mit Rücksicht auf P. Benedikt XIV. zeigt, daß es den Orientalen auch gestattet werden könne, das Symbolum ohne das filioque zu sprechen, insofern dadurch kein scandalum entstehe. Weiter wird im genannten Titel die Erwähnung des Namens des Papstes in den Diptychen geboten und den Gläubigen jeder kirchliche Verkehr mit Häretikern und Schismatikern untersagt. Sehr ausführlich erörtert hier der Verf. die Frage, ob den Katholiken eine communicatio in divinis mit Häretikern und Schismatikern erlaubt werden könne. Er verneint dieselbe mit Bezugnahme auf einige Entscheidungen der Congregationen der Inquisition und der Propaganda, besonders aber wegen eines Dekrets Benedikts XIV. vom 10. Mai 1753, nach welchem 1) die Lateiner nicht gestatten dürfen, daß schismatische Priester des griechischen Ritus in ihren Kirchen celebriren oder sich bei Beerdigungen von Katholiken activ betheiligen, 2) Katholiken des griechischen Ritus, welche keine Kirche haben, mit schismatischen Griechen nicht kirchlich verkehren, und 3) lateinische Priester solchen Katholiken des griechischen Ritus, die mit schismatischen Griechen in kirchlichem Verkehr stehen, außer der Todesgefahr das Sakrament der Buße nicht spenden dürfen. Endlich werden im ersten Titel noch die eilf Irrthümer des Philipponismus mit dem Anathem belegt und von den Tridentinischen Regeln über die verbotenen Bücher namentlich die neunte und zehnte eingeschärft.

Der zweite Titel handelt von der Predigt und Katechese. Der Verf. macht uns hier mit zwei guten griechischen Religionslehrbüchern bekannt, von denen das eine von einem Presbyter Privilengios nach Art des römischen Katechismus verfaßt und im Jahre 1842 zu Hermupolis auf der Insel Syra erschienen ist, das andere aber vom Erzbischof Hillereau von Petra zu Constantinopel im Jahre 1844 herausgegeben wurde und die Deharbe'sche Methode befolgt.

Der dritte Titel enthält zuerst allgemeine Bestimmungen über die Sakramente und deren Verwaltung nach den Rubriken des römischen Rituale und den Tridentinischen Dekreten; dann wird in 8 Paragraphen von den einzelnen Sakramenten und der Feier der h. Messe gehandelt. In Bezug auf die Taufform verbietet die Synode die Setzung des Wortes Amen bei jedem Namen der drei göttlichen Personen, und verordnet, daß, wenn ein ruthenischer Priester im Nothfalle die Taufe eines dem ruthenischen Ritus angehörigen Kindes vorzunehmen habe, er demselben die Firmung nicht ertheilen und ein Zeugniß über die vollzogene Taufe an den lateinischen Pfarrer senden solle. Bei diesem Punkte bespricht der Verf. die deshalb zwischen Ruthenen und Lateinern vorgekommenen Collisionen, und zeigt, wie sehr der apostolische Stuhl für die Aufrechthaltung der verschiedenen Riten in ihrer Integrität stets Sorge getragen habe, womit die Beschuldigung, als ob die römische Kirche an Stelle des orientalischen Ritus den lateinischen zu setzen strebte, schlagend widerlegt wird. Ferner bestimmte die Synode, daß der Ritus, den neugetauften Kindern das h. Blut zu reichen, aufgehoben werden solle, sofern es ohne Skandal geschehen könne; dieselbe Verordnung erließ auch die Provinzialsynode der Maroniten im J. 1736. Diese Sitte datirt nach der Ansicht des Verfassers von jener Zeit her, wo noch zu Epiphanie, Ostern und Pfingsten die Erwachsenen getauft wurden; diese empfingen successive die drei Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie, was dann später auch bei den Kindern beobachtet wurde; die Sitte entstand nicht aus der Meinung, daß die Eucharistie den Kindern zur Seligkeit nothwendig sei, welchen Irrthum vielmehr nur die Armenier hatten und welchen Papst Benedikt XII. verwarf.

Hinsichtlich der Firmung sagt § 2 des dritten Titels von den Pfarrern der orientalischen Kirche, daß sie aus außerordentlichem Rechte und kraft bischöflicher Delegation gemäß Dispensation Seitens des apostolischen Stuhles dieses Sakrament sogleich nach der Taufe spenden. Bei der Erörterung über den Spender des Sakramentes der Firmung vertritt der Verf. die Ansicht, daß, wo immer die Toleranz und die Voraussetzung einer Delegation fehle, die von einem Priester ertheilte Firmung null und nichtig sei. Dieser Meinung vermögen wir nicht beizupflichten, da sie aus der angezogenen Decretale „Quanto" (cap. 4. X. de consuet. I. 4) keineswegs hervorgeht. Denn wäre die von einem Presbyter mit vom Bischofe geweihten Chrisma ertheilte Firmung ungültig, dann hätte Innocenz III. wohl nicht von einer bloßen „temeritas" sprechen können, die sich ein solcher Priester zu Schulden kommen lasse. Daß auch das „inaniter conferre" nicht in diesem Sinne genommen werden dürfe, zeigt der Beisatz „non sine gravi periculo". Der Papst will sagen, es sei leicht Gefahr vorhanden, daß ein lateinischer Priester etwa aus Unkunde oder wegen der geringen Vertrautheit mit der Spendung dieses Sakramentes sich dabei eines wesentlichen Defectes schuldig mache, und darum sei es sicherer, die Firmung von einem solchen nicht zu empfangen, als sie vielleicht ungültig zu empfangen. Dann bemerken wir, daß, wo immer es sich bei der Spendung der Sakramente nicht um die Fähigkeit hierzu, sondern blos um die Berechtigung, die

allein durch eine Delegation, ein päpstliches Privilegium ꝛc. ertheilt werden kann, handelt, nur von einer erlaubten oder unerlaubten, nicht aber von einer gültigen oder ungültigen Spendung die Rede sein kann.

Was die Materie des Sakraments der Firmung betrifft, so unterscheidet die Zamosker Synode eine materia remota, das h. Chrisma, und eine materia proxima, die Salbung, ohne der Handauflegung besonders Erwähnung zu thun, da ja auch mit der Salbung eine Art Handauflegung verbunden ist. Bezüglich der Zweifel und Schwierigkeiten, die wegen der Form dieses Sakraments entstanden sind, verweist der Verf. auf die Bulle Benedikts XIV. „Ex quo primum" vom 1. März 1756. In § 3 des dritten Titels wird als Materie des Sakraments des Altars gesäuertes Waizenbrod und Wein bezeichnet. Der Priester hat sich hier strenge an den Ritus seiner Kirche zu halten, und die Constitutionen der Päpste Honorius III. v. J. 1220 (c. 14. X. III. 41) und Pius V. „Providentia" v. J. 1566 verbieten, daß ein lateinischer Priester mit gesäuertem, ein griechischer mit ungesäuertem Brode consecrire. In Bezug auf die bei den Orientalen herrschende Gewohnheit, dem ungesäuerten Brode Oel mit Salz beizumischen und den Teig in einer Pfanne zu rösten, macht uns der Verf. mit einem Dekret der Propaganda v. 22. Juni 1633 bekannt, nach welchem der Teig mit Ausschluß von Oel nur gehörig mit Mehl bestreut werden darf und im Ofen gebacken werden muß. Hierauf geht der Verf. zur Besprechung der Form der Eucharistie über, und meint, durch die Unterscheidung einer caussa efficiens, als welche die Consecrations- oder Einsetzungsworte, und einer caussa impetrans, als welche die sog. Epiklesis der Griechen aufzufassen sei, werde die Streitfrage, ob die Epiklesis noch zur Consecration gehöre oder nicht, am Besten, wenn auch nicht vollkommen genügend gelöst. Uns scheint die Veranlassung zu dieser Streitfrage darin zu liegen, daß man einen Punkt, den nur die abendländische Scholastik so distinct und theilweise ganz einseitig ausgebildet hat, bei den Griechen, die hiefür gar kein Verständniß besaßen, in Anregung gebracht hat. Wenn der Grieche glaubt, daß zum Opfer der h. Messe alle Akte gehören, welche zur Darstellung dieses Opfers nothwendig sind, so befindet er sich ja in vollkommener Uebereinstimmung mit der abendländischen Kirche, wo auch der Consecrationsakt nicht losgetrennt von den übrigen Akten des h. Opfers bestehen kann; denn kein Theologe wird wohl lehren, daß ein Priester, ohne zu celebriren, durch bloße Recitation der Einsetzungsworte consecriren könnte. Behält man also das Opfer der Eucharistie im Ganzen und Großen im Auge, so muß man immer sagen, daß alle zum Opfer gehörigen Akte zur Vollendung desselben vorhanden sein müssen, ohne daß damit geleugnet zu werden braucht, daß der Hauptakt in den Consecrationsworten selber liege.

Die Zamosker Synode befiehlt ferner in diesem Paragraph, daß auch die übrigen Partikeln, welche nach dem orientalischen Ritus zu Ehren Mariens und anderer Heiligen um die Hostie des Priesters herumgelegt werden, consecrirt werden sollen, und trifft dann noch einige andere Bestimmungen über die Eucharistie, welche ganz mit dem gemeinen Rechte und der Constitution „Etsi Pastoralis", die Benedikt XIV. für die unirten Griechen Italiens erlassen, übereinstimmen. Damit schließen die Bemerkungen zu den Dekreten der Zamosker Synode. Diese wurden von der Congregation des Concils revidirt und von der Congregation der Propaganda nach abermaliger Prüfung approbirt und auf Kosten derselben gedruckt, dann durch ein Breve Benedikts XIII. vom 19. Juli 1723 bestätigt, jedoch mit der von beiden Congregationen vorgeschlagenen Clausel, daß dadurch den Constitutionen der Päpste und den Dekreten der allgemeinen Concilien über die Riten der Griechen nicht derogirt und die Autorität der genannten Congregationen salvirt bleiben solle. Wegen der Wichtigkeit dieser Dekrete für die Disciplin der unirten orientalischen Kirche sehen wir dem versprochenen größern Commentar hierüber mit Spannung entgegen.

München. J. Silbernagl.

Culturgeschichte.

Alt-Asiatische Gottes- und Weltideen in ihren Wirkungen auf das Gemeinleben der Menschen, dargestellt von **J. C. Bluntschli.** Fünf öffentliche Vorträge. Nördlingen, Beck 1866. IV u. 168 S. 8. 26 Sgr.

Obwohl diese Schrift Ideen alter Völker bespricht und auf Asien blickt, so geht sie doch die Gegenwart und zwar die europäische an. Sie spricht sich über die Frage vom Verhältnisse des Staates zur Kirche, des öffentlichen Gemeinwohls zur Religion aus. In neun Sätzen faßt Bluntschli das Ergebniß seiner Studien über die indisch-brahmanische, die buddhistische, persische, hebräische und chinesische Cultur zusammen (S. 166 ff.):

1. „Da die religiösen Ideen überall eine mächtige Wirkung auf das Gemeinwohl üben, so ist der Staat, dem die Sorge für das Gemeinwohl obliegt, genöthigt, denselben seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. — 2. Die Entwicklung von Recht und Staat hält aber nicht gleichen Schritt mit der Ausbildung des religiösen Bewußtseins. — 3. Die Vervollkommnung des Staats ist nicht bedingt durch die Steigerung der Energie des religiösen Lebens. — 4. Eine ernste und aufrichtige Religiosität kann vom Staate wegführen und ein warmes Gottesgefühl kann den Staat verwirren. Bei geringem Eifer für religiöse Dinge ist eine wohlthätige Wirkung auf das Gemeinleben der Menschen nicht unmöglich, und sogar Gottesläugner können ruhige und gehorsame Staatsgenossen sein. — 5. Die Religiosität, so wichtig für das Verhältniß der Menschen zu Gott, ist also nicht der Maßstab für die Trefflichkeit der Staaten, oder die Fähigkeit der Staatsmänner. — 6. Der Staat, als die geordnete Lebensgemeinschaft des Volks darf das Gesetz seines Daseins nicht in der Religion suchen. — 7. Der religiöse Charakter vieler altasiatischen Staaten ist nicht ein Vorzug, sondern ein Gebrechen des asiatischen Gemeinlebens. Die Mischung von Religion und Recht hat sich auch in Asien eher schädlich als wohlthätig erwiesen. — 8. Die Erfahrungen Asiens bereiten der scharfe Unterscheidung vor zwischen der Religion, das ist der Verbindung der Menschen mit Gott, und dem Staate, das ist der Einigung der Menschen unter sich, welche später die Römer vom juristisch-politischen Boden aus, und Christus in religiösem Geiste angestrebt haben, und welche die moderne Welt endlich vollzieht. — 9. Die Freiheit des Staates von religiöser Bestimmung und selbst von religiösem Einfluß ist eine Grundbedingung seiner Wohlfahrt."

Wir zollen dem Verf. unsern vollen Beifall für die frische Art, mit welcher er ein den gewöhnlichen Interessen fern liegendes Material zu beleben versteht. Die Orientalisten werden sich's gern gefallen lassen, daß ein tüchtiger Jurist in ihrem Gebiete Umschau hält und nachsieht, welche Resultate für Staatsrecht und politische Wirthschaft durch ihre vieljährigen Bemühungen zu Stande gekommen seien. Mancher Wink des Rechtskundigen wird ihre im Ganzen wenig belohnten Forschungen aneifern. Auch der Theologe hat nicht Ursache, mit Bluntschli unzufrieden zu sein, insofern die Bedeutung der religiösen Frage durch die vorliegende Schrift eine neue, in mancher Hinsicht originelle Anerkennung findet. Ist der Theologe auch genöthigt, sich dem Verfasser fast bei jedem der angeführten Sätze entgegenzustellen, so muß er doch der Deutlichkeit und Offenheit seine Anerkennung zollen, mit welcher dieselben ausgesprochen sind. Bl. hat den Zweck seiner juristischen Ausflüge in den Orient nicht in ein diplomatisches Dunkel gehüllt; die angeführten Sätze sprechen ihn deutlich aus. Diese

Offenheit läßt uns erwarten, daß bei seiner Wahrheitsliebe unsere Bedenken eine ruhige Beachtung finden werden.

Wir sehen uns genöthigt, ihm beinahe in allen Hauptgedanken des Buches entgegenzutreten. Die Vergleichung der asiatischen Cultursysteme unter einander führt nicht zu dem Schlusse, daß bei geringem Eifer für religiöse Dinge eine wohlthätige Wirkung auf das Gemeinwohl der Menschen recht gut möglich sei, und daß sogar Gotteslängner ruhige und gehorsame Staatsgenossen sein können.

Das Schlußverfahren Bluntschli's lautet etwa so: Bei den Chinesen wird wenig Religion gefunden, aber sie waren und sind unter den Asiaten die besten Landwirthe und haben einen gut geregelten Staatshaushalt. Die Indier waren in dem Grade schlechte Landwirthe und Kaufleute, als sie eminente Theologen und Theosophen waren. Das hebräische Volk, welches alle alten Völker an Religiosität übertrifft, steht allen an vernünftigem Betrieb der Volkswirthschaft nach und hatte eine eben so schlechte Rechtspflege, als es einen ausgebildeten Cultus hatte. Die Buddhisten sind Gotteslängner, aber zugleich fromme, gehorsame Unterthanen.

Sind die Thatsachen richtig, welche hierbei vorausgesetzt werden, ist andererseits die Religion der Brahmanen, Buddhisten, Parsen und Juden dieselbe, und ist weiterhin die christliche Religion eins mit der jüdischen, dann läßt sich aus den Prämissen etwa in der Weise von Bl. über das Verhältniß von Religion und Staatswesen argumentiren. Allein die Thatsachen sind gerade im entscheidenden Punkte unrichtig aufgefaßt. Der Gegensatz des jüdischen und chinesischen Volkes entscheidet alles; wenn das religiöseste Volk in zeitlichen Dingen das unglücklichste ist, das in religiösen Dingen gleichgültigste das glücklichste, so muß man über die beseligende Kraft der Religion allerdings bedenklich werden. Wir wollen nun sehen, ob im jüdischen Volke der geschichtliche Beweis für die Ohnmacht der Religion hinsichtlich der irdischen Beglückung ihrer Bekenner liege.

„Nicht ebenso günstig erwies sich die energische und sogar leidenschaftlich religiöse Richtung, welche Mose dem ganzen Leben seines Volkes eingepflanzt hatte, für die übrige weltliche Geistesbildung und die wirthschaftlichen Fortschritte desselben. Zu einer auch nur einigermaßen ihren religiösen Schriften ebenbürtigen weltlichen Literatur haben es die Juden nie gebracht." (S. 120.) Die Verehrung Jehova's war nach Bl. „ein Hemmniß der Ausbildung des Grundeigenthums." (S. 123.) Wenn auch in einzelnen Verfügungen, wie über das Sabbath- und Jubeljahr, eine gute Absicht anzuerkennen sei, „so können wir doch auf der andern Seite nicht übersehen, daß diese Gesetze für die regelmäßige Bodenwirthschaft in Aeckern, Weinbergen und Oelpflanzungen schwere Nachtheile herbeiführten, die Sicherheit des Grundeigenthums störten, seine Ausbildung erschwerten und vielfältig mit den natürlichen Bedürfnissen des menschlichen Gemeinwesens in Streit geriethen." (S. 124.)

Wir hätten von einem Staatsökonomen, welcher die Institutionen der fernen Chinesen mit so viel Wohlwollen betrachtet, erwartet, daß er in der merkwürdigen Einrichtung des Jubeljahres die wohlthätige Wirkung auf allgemeine Wohlhabenheit billig anerkannt hätte. Die Latifundien waren und sind das stärkste Hinderniß einer ergiebigen Bodenkultur; das wurde bekanntlich in Italien schon zur Zeit der Gracchen erkannt, aber man fand kein Mittel, sie aufzuheben. Das mosaische Gesetz kommt ihnen zuvor. Es will keinen Bettelstand und kein hungerndes Proletariat. Hier war nicht der Ort, einen Tadel auszusprechen, sondern anzuerkennen, daß das mosaische Gesetz gerade in Beziehung auf Landwirthschaft den Jahrhunderten vorangeeilt sei.

Blicken wir vorurtheilslos von dieser Einzelheit auf das Ganze, so finden wir, daß es keine ungerechtere und grundlosere Behauptung geben könne, als die von Bl. ausgesprochene, daß nämlich die mosaische Religion dem Volke der Hebräer irdisch geschadet habe, indem es eben durch diese Religion in politischer und ökonomischer Hinsicht eben so unglücklich und unbeholfen geworden sei, als es in religiöser Hinsicht hoch stehe. „Mit den entsetzlichsten Leiden und einem furchtbar tragischen Schicksale mußte dieses Volk die weltgeschichtliche Ehre bezahlen, der Träger einer großen religiösen Mission geworden zu sein. Es war genöthigt, auf sein wirthschaftliches Wohlbefinden, auf eine verständige Rechtsordnung, auf wissenschaftliche und politische Bildung, auf Selbständigkeit und Volksfreiheit zu verzichten und alle nationale und menschliche Wohlfahrt hinzuopfern, um den hohen heiligen Glauben an Einen persönlichen Gott für die Welt zu bewahren." (S. 134.)

Das Mitleid, welches hier dem Unglücke Israels gewidmet wird, scheint aufrichtig, aber es beruht auf einem mehrfachen Irrthum. Bl. vergißt ganz, was die Hebräer vor dem Empfange des mosaischen Gesetzes und was nachher waren. Sie waren Stammgenossen der nämlichen Araber, welche mit ihren Zelten noch in ihrer Heimath, in Syrien und einem Theile von Nordafrika umherziehen. Diesem Volke konnte bisher noch kein Cultursystem eine Betriebsamkeit in Feldbau, Handwerken und Künsten und einen Sinn für geordnete Geselligkeit beibringen. Dagegen hat es durch seine Colonien die Cultur weithin über Syrien, Aegypten, Cyrenaika und Afrika vernichtet. Was es heiße, den Zeltarabern Cultur lehren, können wir an den großartigen und bisher vergeblichen Anstrengungen Frankreichs in Algerien sehen. Alle Intelligenz und Macht unsers Jahrhunderts hat umsonst sich bemüht, diesen Zeltleuten die Civilisation der Städtebewohner, ja auch nur die der europäischen Landbebauer zu geben. Das mosaische Gesetz und jene Religion, welche Moses vertrat, hat aus den Nomaden der Patriarchenzeit ein Volk von Ackerbauern und Pflanzern gemacht. Mir scheint, ein Gelehrter, der sich auf Vergleichung alter Culturzustände und Ethnographie verlegt, hätte hier Gelegenheit, den wohlthätigen Einfluß der Religion der Propheten auf irdisches Wohlbefinden zu erkennen.

Palästina war unter den Königen nicht nur in seinen fruchtbaren nördlichen Gebieten, sondern auch in dem sterilen Antheile des Stammes Juda sehr bevölkert. Das geht allein schon aus dem starken Heere Davids und der spätern Könige hervor. Bekanntlich wurde die Bevölkerung Palästina's in der Zeit der Könige zu fünf Millionen angenommen, (vgl. Raumer, Palästina, 3. Aufl. S. 81); wenn zur Zeit Davids 500 deutsche Quadrat-Meilen zum jüdischen Reiche gerechnet wurden, so kämen 10,000 Seelen auf die Quadrat-Meile. Will man aber die Zahl der Einwohner zwischen vier und drei Millionen herabdrücken, so ergiebt sich immer noch eine Dichtigkeit der Bevölkerung, welche den bevölkertsten Gebieten von China (in Kiangsu und Ngan-hoei kommen 774 Seelen auf die englische Q.-M.; s. The Imperial Gazetteer, London 1856, vol. I. p. 679.) und den belebtesten Theilen von Würtemberg gleich kommt. Und diese dichte Bevölkerung Palästina's fand nicht nur genügende Nahrung im eigenen Land, sondern führte auch Lebensmittel in solcher Menge aus, daß auf den Märkten der Phönizier sich das hebräische Gut bemerkbar machte. „Salomon gab dem Hiram 20,000 Scheffel (Cor) Weizen zur Speise für sein Haus und zwanzig Bütten (Cor) des allerreinsten Oels." (1 Kön. 5, 11.) Ezechiel sagt von Tyrus: „Juda und das Land Israel handelte mit dir; das beste Getreide, Balsam, Honig, Oel und Mastix boten sie feil auf deinen Märkten." Ez. 27, 17.

Wir haben keinen Grund, das Volk Israel vom staatsökonomischen Standpunkte aus zu beklagen. Wenn man die Sterilität eines großen Theiles von Palästina betrachtet, muß man sich wundern, daß die alten Bewohner auf diesem Boden sich in so großer Zahl halten konnten. Die Terassen, deren Spuren sich theilweise noch erhalten haben, lassen uns auf eine

ähnliche Emsigkeit schließen, wie jene der Maroniten im Umfang von Kesruan ist. Wenn man, die Geschichte der Vergangenheit im Auge behaltend, Palästina und Syrien durchwandert, begegnet man auf jeder Station einer neuen Widerlegung des Satzes 9: „Die Freiheit des Staates von religiöser Bestimmung, und selbst von religiösem Einfluß ist eine Grundbedingung seiner Wohlfahrt", so wie mehrerer Grundgedanken, welche Bl. in den beiden Vorträgen über die Hebräer und Chinesen ausgesprochen hat.

Auf einer andern unrichtigen Voraussetzung beruht der Satz: „Sogar Gotteslängner können ruhige und gehorsame Staatsgenossen sein." Bl. hat hierbei den Buddhismus im Auge, von welchem er sagt: „Gottlos in Gedanken, aber wohlthätig und fromm im Gemüth, spaltete er die Welt in eine Mönchsgesellschaft und eine Laienordnung. Im Princip unstaatlich und sogar staatsfeindlich, lehrte er doch die Völker, auch die despotische Staatsgewalt ruhig und gehorsam zu ertragen." (S. 166). — Der Vorwurf der Gottlosigkeit bezieht sich auf die buddhistische Lehre vom Nirwana. „In diesem gähnenden Abgrunde des Nichtseins mußten schließlich alle Existenzen, die Menschen und die Thiere, die Erde und der Himmel, die Elemente und die Götter, es mußte auch der Eine Brahma, der von Ewigkeit her seiende Gott, untergehen und »verwehen«: und es blieb nur als ewige Ruhe das wesenlose, naturlose, gottlose Nichts übrig." (S. 87.)

Wirklich kann man mit Rücksicht auf den Zusammenhang des Buddhismus mit dem Sankhja=Systeme mit Recht behaupten, er sei in seiner Theorie atheistisch. Allein das Prinzip, welches ihm zu Grunde liegt, ist in der wirklichen religiösen Anschauung nicht zur Geltung gekommen. Der wirkliche historische Buddhismus hat, wie Bl. selbst anerkennt (S. 97. 98), die Leere, welche durch die Vorstellung vom Nirwana geschaffen wurde, durch eine reiche Götterwelt ausgefüllt. (Vgl. *Emil Schlagintweit*, Buddhism in Tibet p. 201 ff. Representations of Buddhist Deities.) Der wirkliche Buddhismus ist dem Polytheismus so nahe wie die Religion unserer deutschen Ahnen. Haben sie bei all ihrem Aberglauben lobenswerthe Eigenschaften bewahrt, so sprechen sie so wenig für die sociale und politische Thunlichkeit eines atheistischen Volkes, als die Charakterzüge der frommen und gutmüthigen Mongolen und Tibetaner.

Bl. hat in seinem einleitenden Vortrage selbst darauf aufmerksam gemacht, wie einerseits die klimatischen, andererseits die nationalen Einwirkungen bei bestimmten Erscheinungen des Culturlebens berücksichtigt werden müssen. Wir möchten hierin keineswegs jenen philosophirenden Schriftstellern unbedingt folgen, welche z. B. dem Arier den Beruf zur Speculation und zu Erfindungen zuweisen und dem Semiten nur den Beruf zur Theosophie lassen. Allein soviel sehen wir aus der Geschichte, daß einzelne Nationen einen regen Sinn für praktisches Wirken haben, der auch durch ein offenbar lähmendes System nicht zerstört werden kann. So blieben die Andalusier auch unter der Herrschaft des Islam thätig und industriell wie auf der östlichen Grenze dieses Religionsgebietes die Perser. Im einen, wie im andern Falle wird die Nationalität fast allein den Gang erklären, welchen die Entwicklung der Cultur genommen hat. Eine billige und besonnene Beurtheilung der Culturfrage wird die Grenze der Nationalität und Religion feststellen, um auf gerechte Weise jedem Theile das Seine zuzuweisen.

Noch dringender nothwendig ist es, zwischen Religion und Religion zu unterscheiden. Das Christenthum und der ihm vorhergegangene Mosaismus unterscheiden sich so bestimmt in Hinsicht auf Lehre, auf Cultus, auf Ursprung und auf das Verhältniß zum Leben, daß es ungerecht und irrig ist, Schlüsse, die sich etwa aus dem Geiste der indischen Religion ergeben haben, auf Religion im Allgemeinen so anzuwenden, daß sie auch hinsichtlich der Religion der Propheten und Apostel ihre Geltung haben sollen. Daß die brahmanische Religion, soweit sie von dem vedantischen Systeme durchdrungen ist, und die buddhistische, soweit sie vom Santhja=System abhängt, auf einen Quietismus hinausführt, welcher, consequent durchgeführt, alles politische Leben vernichtet und alle Arbeitsamkeit lähmt, ist richtig. Während wir hierin dem Verfasser im Wesentlichen Recht geben, müssen wir es um so ungerechter finden, daß die Religion der Indier in dem Gesammturtheil über die Wirksamkeit der Religion überhaupt ohne Weiteres mitgezählt wird. Wenn der sinnende Indier in der Bhagavat-Gita vor einer großen Unternehmung rathlos darüber ist, ob es besser sei zu handeln oder zu ruhen, und nur mechanisch und inconsequent zum Handeln fortgerissen wird, so ist das in seiner pantheistischen Religion begründet. Wird nicht der Monotheist gerade durch seine Religion zum Handeln getrieben?

Wir bedauern es aufrichtig, daß ein Schriftsteller, welcher offenbar den Beruf hat, weit über den Hörsaal hinaus zu wirken, seine Kraft dazu verwendet, unhaltbare und dem friedlichen Bestande der Religion feindliche Sätze der französischen Encyklopädie mit deutscher Mühe zu unterstützen. Helvetius hat (in dem Werke vom Menschen, deutsche Ausg. Berlin 1785, II. S. 135 ff.) zu zeigen gesucht, „wie wenig Einfluß die Religionen auf die Tugenden und Glückseligkeit der Völker haben;" dann: „der Geist der Religion hebt den Geist der Gesetzgebung auf" u. s. f. Wollte man nach hundert Jahren wieder auf diese Sätze zurückkommen, so mußte man sie besser beweisen. So lange ähnliche Fragen durch Wissenschaft und Gründe entschieden werden, wird weder Helvetius noch sein deutscher Nachfolger Recht behalten.

München. D. B. Haneberg.

Literarische Notizen.

— Die Broschüre „Das Veto deutscher protestantischer Staatsregierungen gegen katholische Bischofswahlen. Von Dr. Otto Mejer" (Rostock, Stiller'sche Hofbuchhandlung 1866, 54 S. 10 Sgr.) gibt eine ausführliche Geschichte der vom Jahr 1817 an über die Bischofswahlen geführten Unterhandlungen der römischen Curie mit Hannover, den Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz und Preußen. Der Verf. hat für seine Studien die betreffenden Regierungsacten benutzen können; seine historische Darstellung ist allem Anscheine nach zuverlässig und seine Schrift darum ein interessanter Beitrag zur kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Literatur. Was Preußen betrifft, so wurde nach S. 34 ff. 1820 über die Annahme des für Hannover und die oberrheinische Kirchenprovinz stipulirten „Listenverfahrens" für die westlichen Bisthümer unterhandelt, und man war in Berlin zuletzt geneigt, darauf einzugehen. Card. Consalvi gab aber, ehe es zu einer Verständigung in diesem Sinne kam, seinen dahin zielenden Vorschlag wieder auf und es wurde nun 1821 in der Bulle De salute nur bestimmt, die Capitel in den westlichen Diöcesen und in Breslau sollten das kanonische Wahlrecht haben, zugleich aber durch ein Breve den Capiteln zur Pflicht gemacht, keine dem Könige „minder genehme" Person zu wählen, ohne daß über die Ausführung dieser Bestimmung Genaueres stipulirt wurde. Ueber die Verhandlungen nach dem Jahre 1821 berichtet Mejer nicht; sein Schlußsatz, daß in dem jüngsten Streite „die preußische Regierung gegenüber dem Kölner Domcapitel Recht, das Capitel aber Unrecht habe," ist darum nicht genügend motivirt; denn bei der Beurtheilung dieses Streites kommen doch jedenfalls auch die wohl erst theilweise in die Oeffentlichkeit gelangten, seit der Publication der Bulle De salute stattgehabten Verhandlungen in Betracht.

— Ueber einen Nachfolger des h. Norbert (s. o. Sp. 70) auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Magdeburg handelt ein Aufsatz von Fechner in den „Forschungen zur deutschen Geschichte" 5. Band, S. 417—560: „Leben des Erzbischofs Wichmann von Magdeburg."

— Dieringer's „Lehrbuch der katholischen Dogmatik" ist soeben in fünfter Auflage erschienen (Mainz, Kirchheim 1865. XV u. 750 S. 2 Thlr. 26 Sgr.). Wie der Verf. in der Vorrede bemerkt, haben „in dieser neuen Auflage manche Punkte eine präcisere Darstellung, andere nöthig scheinende Erweiterungen erfahren." Der Umfang des Buches ist ungefähr derselbe geblieben (743 S. gegen 741; außerdem ist durch eine Aenderung des Druckes bei den Noten Raum gewonnen); eine ganz neue Zugabe ist das Wort- und Sachregister (S. 745—50). Die Anlage und Eintheilung ist unverändert geblieben. Daß die Zahl der Paragraphen um eine Nummer sich erhöht hat, beruht darauf, daß nicht mehr wie früher § 82 zweimal als Ueberschrift gesetzt ist. — Aenderungen des Textes von erheblicher Art fanden wir u. a. auf S. 58—61 (Allgegenwart Gottes), S. 77 (der bedingte nachfolgende Wille Gottes), S. 100, 101 (scientia media), S. 248 (Sprache der Engel), S. 260 (Dichotomie), S. 334 (die Existenz des Paradieses), S. 359—61 (Wesen der Erbsünde), S. 375 (Wiederaufleben der Verdienste), S. 387 (die Bedeutung des mos. Gesetzes), S. 450 (der Gnadenstand Christi), S. 710 (die Brautleute Spender des Ehesacramentes). — In den Noten sind namentlich Verweisungen auf neuere Monographien, und hie und da auf das Kölner Provincial-Concil und den Syllabus hinzugekommen. S. 506 N. 6 ist über die Grabesruhe Christi eine Bemerkung beigefügt.
S.

Die folgenden Nummern werden außer den früher angekündigten Arbeiten enthalten Artikel über
v. Andlaw, die byzantinischen Kaiser, von Reischl.
Ed. Böhmer, Fr. Hermandez und Fr. Ortiz. Anfänge reformatorischer Bewegungen in Spanien, von Reischl.
Hagemann, d. röm. Kirche i. d. ersten 3 Jahrh., v. C. Werner.
Krementz, Israel, Vorbild der Kirche, von Reusch.
Kumpfmüller, de Anastasio Sinaita, von J. B. Kraus.
Vosen, der Katholicismus, von Simar.

Correspondenz der Redaction. Nro. 56: Brief; doppelte Vorsicht unnöthig. — Nro. 66: Brief erhalten. — Nro. 80: B. noch nicht angekommen. — Nro 154: Sendung erhalten. — Nro. 184: Rec. über H. erhalten. B. II abgesandt. — Nach B....l: Freundl. Grüße.

Die Herren **Verlagsbuchhändler** werden gebeten, Recensions-Exemplare von neuen theologischen und verwandten Schriften möglichst früh durch Herrn A. Henry an die Redaction gelangen zu lassen. — Predigten, Erbauungsbücher und dgl. und Bücher, die vor 1865 erschienen sind, nur auf Verlangen.

Die Herausgeber von wissenschaftlich-theologischen und literarischen **Zeitschriften**, welche das theologische Literaturblatt einzutauschen wünschen, mögen sich an den Redacteur oder den Verleger wenden.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 12. Febr. 1866. № 4.

Zur Literatur über das heilige Land.

Dritter Artikel.

Le Temple de Jérusalem, Monographie du Haram-ech-Chérif suivie d'un Essai sur la Topographie de la Ville sainte. Par le Cte **Melchior de Vogüé**. Paris 1864. VIII u. 130 S. fol. [mit 37 Tafeln in Stahlstich und zahlreichen Holzschnitten.]

Noch vor wenigen Jahren konnte kein Christ ohne die größte Gefahr durch eine der Pforten des Harâm el-Scherif den Platz betreten, auf welchem einst der Tempel Salomons gestanden haben muß. Nun ist dieses, gegen ein nicht unerhebliches Honorar für den Scheich und sein Personal freilich, unter dem Schutze eines Consuls möglich. Diese Freiheit ist denn auch von Engländern und Franzosen, deren Consuln natürlich am meisten Ansehen haben, bereits gut benutzt. Von Niemanden besser, als von dem Grafen Melchior de Vogüé. Wir kennen ihn längst durch: Les églises de la Terre Sainte. Paris 1860 (454 S. 4. mit vielen Abbildungen), ein Werk, das über die mittelalterliche Geschichte Palästina's nach allen Seiten hin Licht verbreitet hat.

Im Sommer 1862 kam der rüstige Forscher zum zweiten Male nach Jerusalem. Während es ihm bei seinem erstem Aufenthalte unmöglich gewesen war, in das Innere des alten Tempelraums einzutreten, hatte er nun volle Freiheit, dieses zu thun. Die Allgewalt des Bakhschisch, wie er selbst in der Vorrede sagt, öffnete ihm die sonst so streng verschlossenen Pforten. Durch Vermittelung des franz. Consuls de Barrère wurde mit dem Scheich, welcher die Oberaufsicht über die heiligen Orte hat, ein Contrakt geschlossen, vermöge dessen der Graf und seine Mitarbeiter im Namen der Archäologie auf längere Zeit Besitz von den heiligen Räumen des Moriah nahmen. „Wir konnten zeichnen, messen, photographiren wie es uns beliebte; wir konnten uns dabei der Stiegen und Gestelle und andern Apparate bedienen, ohne daß uns je die mindeste Schwierigkeit begegnet wäre." Waddington copirte mit Hülfe von Sauvaire, Sekretär des Consulats, die arabischen Inschriften; de Vogüé selbst hielt die Monumente durch Zeichnungen fest, unterstützt von Duthoit: „Nous fîmes ainsi de longues et fréquentes séances (sie durften von früh 6 Uhr bis Mittag ungestört arbeiten) et ne quittâmes le terrain qu' après que la Montagne Sainte nous eut à peu près livré tous ses secrets."

So entstand das Prachtwerk, welches ebenso sehr den Kunstfreund ergötzt, als den Archäologen befriedigt. Jener mag sein Augenmerk auf die maurischen Glasgemälde richten, welche die Kuppelmoschee schmücken, und überhaupt dem architektisch gebildeten Verfasser bei seinen durch zahlreiche Abbildungen unterstützten Erörterungen über den Styl der Baudenkmäler aus verschiedenen Perioden folgen; wir begnügen uns damit, die archäologischen Resultate, welche das Werk gibt, hervorzuheben.

In der Umfang-Mauer des Haram-Platzes erkennt der Verf. vier alte Tempelthore: westlich unter dem modernen Mugasibeh-Thore eines, zwei auf der Südseite und ostwärts die goldene Pforte. Ein großer Theil der Bauwerke an diesem noch immer prächtigen Thorbau gehört der byzantinischen Zeit an; doch ist noch genug von einer ältern Construction übrig geblieben, um hier den Ort des alten Ostthores festhalten zu können. Gegen Süden läßt sich, der Ostecke zunächst, ein großes Thor mit dreifachem Eingange und weiterhin nach Westen, unter der jetzigen El-Aksa-Moschee, ein Doppelthor erkennen.

Vogüé ist der Ansicht, daß zwar die jetzige El-Aksa keineswegs ein christlicher Bau sei; andererseits nimmt er aber an, daß Justinian die Marienkirche, von welcher Prokopius spricht, eben da gebaut habe, wo jetzt die El-Aksa steht (S. 69). Er nimmt in in der entscheidenden Stelle des Prokopius (s. Nr. 2, Sp. 38) den Ausdruck *προέχειν* im Sinne von „vorspringen", nicht im Sinne von „in die Höhe ragen", wonach der Moriah, obwohl unter den Hügeln Jerusalems der niedrigste, doch der am meisten hervorspringende heißen kann. „En effet, l'empereur ordonna de la placer sur une montagne *pro-éminente*." Die Frage ist noch nicht abgethan. Vogüé hat zu ihrer Lösung wesentlich beigetragen.

Es muß auffallen, daß Vogüé, welcher zur Erläuterung der Geschichte der beiden großen Moscheen des Tempelplatzes zahlreiche arabische Stellen anführt, sich nicht auf eine Notiz bei Mugireddin beruft, welche seiner Ansicht sehr günstig ist. Mugireddin bemerkt nämlich, daß der jetzigen El-Aksa, die von Abdelmelik gebaut sei, wie die Kuppelmoschee, eine tiefer liegende alte El-Aksa vorangegangen sei. Seine Worte sind (Cod. Rehm. V. fol. 184): „Das Untere auf der Südseite der Moschee ist ein großer gewölbter Raum, in welchem Säulen sind, die einen Ueberbau tragen. Und dieser (Bau) befindet sich unter dem Orte, an welchem der Chor und die Kanzel ist, und dieser untere Platz heißt die »alte El-Aksa«. Vielleicht gehört sie zu den Ueberresten der Bauten Salomons."

Die wichtigste Frage ist natürlich die über die Lage des alten jüdischen Tempels. Hierbei hängt fast alles davon ab, wie jener merkwürdige Felsen angesehen wird, über welchem als einem wahren Heiligthume der Chalife Abdelmelik jene Kuppelmoschee bauen ließ, welche bei den Kreuzfahrern und bei den spätern Pilgern templum domini genannt wird.

Vogüé bedenkt sich, ob in diesem Felsen der von der jüdischen Sage so reich bedachte Eben schatja zu erkennen sei, wie Sepp in seinem Werke angenommen habe. (Sepp hat unterdessen diesen Gedanken aufgegeben.) „Le docteur Sepp, qui le premier a fait ressortir l'importance de ces rapprochements .... considérait la roche sacrée des musulmans comme la *pierre fondamentale* des Juifs. De mon coté, j'étais disposé à la même conclusion, et je faisais des voeux pour qu'elle fut confirmée par l'étude des localités." Préf. III. Genaue

Studien an Ort und Stelle hielten V. ab, sich dieser Ansicht anzuschließen; unter anderm liege der Sakhrah-Fels zu weit nach Süden; er hätte vor allem sagen sollen, daß der Eben schatjah nach der Mischnah nur ein Paar Zoll über den Boden hervorragte, während der gewaltige Sakhrah-Fels mehr als mannshoch hervorragt.

V. ist geneigt, den Opferaltar des Priestervorhofes an die Stelle der Sakhrah zu verlegen (Préf.). Jedenfalls nimmt er an, daß die von Pierotti näher untersuchten Canäle unter der Kuppelmoschee einerseits mit der alten Wasserleitung von Etam übereinstimmen, andererseits zum Abfluß des Blutes der Opferthiere gedient haben. Als Kern des Brandopferaltars die Sakhrah zu nehmen scheint er nicht Grund genug gefunden zu haben (S. 56). Gleichwohl hat er von diesem Centralpunkte aus eine Reconstruction sowohl des Salomonischen, als des nachexilischen Tempels versucht. Auf Pl. XV hat er sogar einen muthmaßlichen Grundriß und auf Pl. XVI eine vollständige Ansicht des alten Tempels in der Vogelperspective gegeben.

Keine archäologische Frage über den Moriah und dessen alten Tempel bleibt unberührt, obwohl nicht jede so gelöst werden konnte, daß kein Widerspruch mehr laut werden könnte.

Mit der archäologischen Darstellung des Moriah hat der Verf. einen Anhang verbunden, in welchem er sich über allgemeine Fragen der Topographie Jerusalems ausspricht und neue Beweismittel beibringt. Er betrachtet es als eine ausgemachte Sache, daß die gegenwärtige Nordwestmauer mit der dritten Mauer des Flavius Josephus übereinstimme. Der Kasr g'alud oder der Goliaths-Thurm westlich vom lateinischen Kloster ist ihm der Psephinus. Den Hippikus findet er im Bereiche der Pisanerburg, aber nicht der „Thurm Davids" im engern Sinne ist ihm der Hippikus, sondern einer von den westlichen Thürmen des Neubaus. Der Thurm Davids entspricht dem Phasaelos; gegen Osten, immer noch auf der Sionhöhe, wäre Mariamne. Die Ueberreste von zwei alten Thürmen, welche man in neuerer Zeit in der Nähe von Kanatir-Mar-Botrus gefunden hat, würden die Nordostgrenze des Sion und zugleich den Ausgangspunkt der zweiten Mauer bezeichnen (S. 112).

Bekanntlich bildet diese zweite Mauer ein Hauptproblem der alten Topographie. Von der Richtung dieser Mauer hängt die Annahme oder Verwerfung der Aechtheit des heiligen Grabes ab. Vogüé, welcher das heilige Grab für ächt hält, nimmt an, daß die zweite Mauer ihren Lauf ostwärts von der jetzigen Grabeskirche genommen habe. Er bringt hierfür zwei neue Beweise. Er weist nach, daß das Grab des Joseph von Arimathäa am Westende der gegenwärtigen Grabkirche eine alte Construction habe (S. 115). Sein Schluß ist: Ainsi le tombeau dit de „Joseph d'Arimathie" est un tombeau judaïque; il y avait donc en ce point une nécropole à laquelle appartenait le Saint-Sépulcre et le tombeau du prêtre Jean mentionné par Josephe. Donc le rideau de rochers dans lequel cette nécropole est creusée, *était en dehors de la seconde enceinte.* Il n'y a pas un seul point de topographie de Jérusalem, qui puisse être aussi incontestablement établi, et il a son importance, car c'est un des arguments les plus forts que l'on puisse donner en faveur de l'autheucité du Saint-Sépulcre. (S. 116.)

Es blieb nur noch übrig, die wirklichen Spuren der zweiten Mauer östlich vom Calvarienberg nachzuweisen. Auch das geschieht von Vogüé. Er benutzte die Gelegenheit eines Neubaues in jener Gegend, für welchen im Auftrage der russischen Regierung Vorbereitungen gemacht wurden. Es sollte, wenn wir nicht irren, dort ein russisches Consulatgebäude errichtet werden. Der Plan gerieth in's Stocken, der Boden bleibt aber Eigenthum der russischen Regierung. Mit Erlaubniß derselben ließ Vogüé auf eigene Kosten weiter graben und war so glücklich, zu sehr wichtigen Resultaten zu gelangen. Er fand hier Ueberreste von zwei ganz verschiedenen Bauarten. Die jüngern bestärkten ihn in der schon früher vorgetragenen Annahme, daß bis hieher die alte Basilika Constantins, zunächst deren östliche Propyläen gereicht haben *). Dieser jüngere Bau schließt theilweise Ueberreste eines ältern in sich, in welchem die Lage der alten zweiten Mauer erkannt werden konnte (S. 118).

Etwas mehr gegen Süden fanden sich die Ueberreste einer großen Pforte (vgl. hierüber les églises p. 139), an welcher wieder einerseits die Spuren der spätern römischen Bauart und andererseits die der alten jüdischen sichtbar sind. Vogüé schließt die Erörterung dieses theilweise schon von Andern berücksichtigten Fundes (S. 120) mit den Worten: „Jusqu'à preuve du contraire, je me crois autorisé à considérer l'ensemble formé par cette ruine de porte et le fragment judaïque comme appartenant au deuxième mur." **)

Man sieht hieraus wohl, daß der berühmte Archäologe hinsichtlich des Zusammentreffens der Ueberreste der Basilika Constantins und der Thurm- oder Thorecke der zweiten Mauer des nachexilischen Jerusalems auf Einwendungen gefaßt ist. Er hat selbst hinsichtlich der Lage der Constantinischen Kirche in seinem neuesten Werke auf Aenderungen hingedeutet, welche in dieser archäologischen Frage bei einer zweiten Auflage seines Werkes: Les églises zu erwarten sind. Vielleicht ist das Bindeglied zwischen den Bauwerken Constantins und den gegenwärtig sichtbaren Ueberresten christlicher Architektur an jenem merkwürdigen Platze im Convente und der Kirche der Abtei Maria Latina zu suchen, wie wir im ersten Artikel angedeutet haben.

Es wäre sicher nicht ohne Interesse, Vogüé in der weitern Auffassung der Topographie des alten Jerusalem zu folgen; aber wir würden hiermit die Grenzen einer Anzeige überschreiten. Niemand, welcher sich mit der Lage des alten Jerusalem ernstlich beschäftigen will, wird es unterlassen können, das Urtheil Vogüé's zu vernehmen.

Den Schluß des ausgezeichneten Werkes macht eine Sammlung von Inschriften, worin die unlängst gefundene hebräische am Grabe der Bene Hazir am meisten hervortritt, weil sie die älteste monumentale Probe der Quadratschrift darbietet. Sie lautet nach Vogüé's Uebersetzung: „Ce tombeau et les . . . (appartiennent) à Eléazar, Haniah, Joazar, Jehudah, Simon et Jehouchauan fils de Joseph fils de . . . . à Joseph et à Eléazar fils de Haniah . . . de la famille de Hezir." Ueber die Bene Hezir s. 1 Chron. 24, 15. Neh. 10, 21. — V. hat diese Inschrift, welche sich auf dem sogen. Jakobsgrabe ***) im Thale Josaphat neben dem Absalomsgrabe findet, schon in der Revue archéologique besprochen. (Vgl. Levy in Geigers Jüd. Zeitschrift II, S. 311 u. III, S. 228. Th. Nöldeke in der Ztschr. der DMG. 1865, 640.) Er setzt sie in das Jahrhundert vor Christus.

München. D. B. Haneberg.

Erklärung des Neuen Testaments.

Commentarius in Acta Apostolorum. Scripsit **Ioannes Theodorus Beelen,** . . . S. Theol. Doct. et in Acad. cath. Lovan. . . Prof. Ord. Editio altera. Löwen, C. J. Fonteyn 1864 607 S. gr. 8. 2 Thlr. 25 Sgr.

Der Verf. gehört zu denjenigen Löwener Professoren, welche sich durch ihre Lehrthätigkeit und literarischen Leistungen einen ver-

*) In dem Werke Les églises de la Terre sainte p. 126 pl. VI hat Vogüé im J. 1860 den Plan der nach seiner Idee reconstruirten Kirche Constantins gegeben.

**) Welches Verdienst hierbei dem verstorbenen Dr. Schultz, was Herrn Willis gebühre, setzt Vogüé in Les églises p. 139 auseinander.

***) Vgl. die genaue Beschreibung des Jakobsgrabes oder der der Jakobskirche bei Tobler, Siloah S. 294 ff.

dienten Ruf erworben haben. Gleich seinen andern Schriften beweist auch dieser Commentar, dessen erste Auflage 1850—51 erschienen ist, daß der Verf. einen großen Reichthum von Kenntnissen, namentlich exegetischen, besitzt und die Erklärung des N. T. mit wissenschaftlicher Gründlichkeit zu behandeln weiß.

Die Prolegomena behandeln kurz die einleitenden Fragen; bei der Vertheidigung der Authentie der Apg. wendet sich der Verf. hauptsächlich gegen de Wette; die Abfassung derselben wird in die Zeit zwischen der Zerstörung von Gaza und von Jerusalem gesetzt. — Der Erläuterung jedes Capitels wird eine kurze Inhaltsangabe vorausgeschickt. Bei der Erklärung des Einzelnen wird die Vulgata zu Grunde gelegt, der Grundtext aber fleißig und eingehend berücksichtigt.

Diejenigen Stellen, in welchen Citate aus A. T. oder Beziehungen auf dasselbe vorkommen, werden im Ganzen sorgfältig besprochen. Das Verhältniß der LXX, nach welcher in der Apg. citirt wird, zum hebräischen Texte wird mit gründlicher Kenntniß des letztern erörtert, und zugleich kurz angegeben, ob die citirte alttestamentliche Stelle im eigentlichen oder im typischen Sinne gefaßt werde. Letzteres ist z. B. der Fall 1, 20, wo Ps. 69, 16 auf Judas bezogen wird.

Zu 2, 25 f., wo Ps. 16, 8 f. angeführt wird, bemerkt der Verf. im Widerspruch mit vielen neuern Auslegern, daß diese Stelle hier von Petrus und Apg. 13, 35 von Paulus nicht im typischen, sondern im buchstäblichen Sinne auf Christus bezogen werde, indem die Beweisführung beider nicht daran zweifeln lasse und die Worte des Ps. auf keine andere Person paßten. Es wäre erwünscht gewesen, wenn der Verf. wenigstens die wichtigern Einwendungen gegen die messianische Deutung des Ps. kurz widerlegt und zugleich die Abweichungen des griechischen Textes vom Hebräischen eingehender erörtert hätte. (Vgl. darüber meine Messian. Ps. I, 127 ff.)

Zu den Stellen, wo ich der Erklärung von B. nicht beistimmen kann, gehören 3, 22 und 7, 37, wo Deut. 18, 15 ausschließlich auf den Messias bezogen wird. Die Mitbeziehung der Stelle auf die Propheten scheint mir durch den Zusammenhang durchaus geboten, wie ich dieses Beitr. III, 317 ff. weiter ausgeführt habe. — Bei Erklärung von 4, 11 wird Ps. 118, 22 im buchstäblichen Sinne auf Christus bezogen. Mir scheint vieles dafür zu sprechen, daß der Psalmist unter dem „Eckstein" die Davidische Familie versteht, wozu freilich der Messias als der größte Nachkomme derselben gehört; vgl. 2 Sam. 7 (Mess. Psalmen II, 228).

Bei 7, 6 entscheidet sich B. aus denselben Gründen, wie ich sie Beitr. I, 111 zusammengestellt habe, für eine 430= (nach Gen. 15, 13 in runder Zahl 400=) jährige Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten. — Eine andere chronologische Schwierigkeit hat B. nicht näher erörtert. Die 450 Jahre Apg. 13, 20 sind nach der Verbindung der Worte, welcher die Vulgata folgt, von der Auserwählung Abrahams (oder der Geburt Isaaks) bis zur Vertheilung Kanaans unter die zwölf Stämme zu berechnen (bis zum Auszuge aus Aegypten 400, Wüstenzug 40, Eroberung Kanaans 5 Jahre); nach einer andern Verbindung werden die Jahre von der Vertheilung Kanaans bis zum Richter Samuel gezählt. Gegen beide Berechnungen läßt sich aber manches erinnern: bei der ersten müßte die Dauer des Aufenthalts in Aegypten auf 215 Jahre verkürzt werden; mit der zweiten sind die Zeitangaben im Buche der Richter schwer zu vereinigen, wenigstens läßt sich gegen alle Ausgleichungsversuche manches erinnern. Es wäre zu wünschen gewesen, daß sich B. auf diese Schwierigkeiten näher eingelassen hätte.

Bei der Erklärung von Apg. 7, 30 ff. folgt der Verf. den ältern Vätern, welche unter dem Gesetzgeber auf Sinai, der V. 30. 35 *ἄγγελος* genannt wird, nicht einen geschaffenen Engel, sondern den Sohn Gottes verstehen; der Name „Engel" werde diesem auch Mal. 3, 1 und Zach. 3, 1 beigelegt. Wenn es V. 53 heiße, das Gesetz sei *εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* (Gal. 3, 19 *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων*, Hebr. 2, 2 *δι' ἀγγέλων*) gegeben, so faßt dieses B. als praesentibus angelorum agminibus, und beruft sich für die Deutung von *εἰς* = coram auf *εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν* 2 Kor. 8, 24. Aber diese Bedeutung von *εἰς* ist doch sehr zweifelhaft; *εἰς πρόσωπον* entspricht dem Hebr. לִפְנֵי. Die Stellen, wo es heißt, das Gesetz sei „durch Engel" oder „unter Dienstleistung der Engel" gegeben worden, sind vielmehr so zu fassen, daß darin der Sohn Gottes, der als Gesandter oder Bote des Vaters auch מַלְאָךְ, *ἄγγελος* genannt werden kann, mit den geschaffenen Gesandten oder Boten Gottes, obschon er über diese erhaben ist, zusammen genannt wird, wie ich Beitr. IV, 375 weiter ausgeführt habe.

Bei der Erklärung von 8, 33, wo Js. 53, 8 angeführt wird, werden die vielbesprochenen Worte נֶגַע לָמוֹ durch percuscus ipsis i. e. pro ipsis übersetzt. Mir scheint die Erklärung nicht so zulässig, als die, wonach die Worte sich auf das Volk beziehen, welches die Strafe treffen soll. Auch nach dieser Erklärung würde aus dem Plural לָמוֹ = לָהֶם nicht gefolgert werden können, daß der „Knecht Gottes" ein Collectivum, also nicht der Messias sei; vgl. meine Exegesis crit. in Ies. 52 et 53, S. 162.

Mag nach dem Gesagten der Commentar von Beelen auch Einiges zu wünschen übrig lassen, so bleibt dabei doch unser Urtheil, daß derselbe eine schätzenswerthe und nützliche Arbeit sei, bestehen. Die Ausstattung ist gut und die Correctur sorgfältig.

Münster. L. Reinke.

Anglicanismus und Katholicismus.

The church of England a portion of Christ's one holy catholic church, and a means of restoring visible unity. **An Eirenicon**, in a letter to the author of „the christian year". By **E. B. Pusey**, D. D. Regius Professor of Hebrew, and Canon of Christ Church, Oxford. Oxford und London, Parker 1866. XIII u. 409 S. 8. 7 s. 6 d.

A Review of Dr. Pusey's Eirenicon, reprinted from the „Weekly Register", with two letters to the editor from Dr. *Pusey* on his hopes of the reunion of the church of England with the catholic church: also, letters from Dr. *Newman* and Canon *Oakeley*. London, G. Cheek [1866]. 36 S. 8. 1 s.

Newman berichtet (vgl. Nr. 3, Sp. 76), er sei an seinem Glauben an die anglicanische Kirche als einen Zweig der Einen wahren Kirche irre geworden, als die Bischöfe seinen Versuch, die 39 Artikel mit katholischen Lehren in Einklang zu bringen, mißbilligt und gleichzeitig durch die Gründung des englisch=preußischen Bisthums zu Jerusalem sich in kirchliche Gemeinschaft mit den „häretischen" Protestanten eingelassen hätten. Pusey hat sich selbst durch eine Reihe von ähnlichen Vorfällen in späterer Zeit in seinem Glauben an die anglicanische Kirche nicht erschüttern lassen und steht noch heute im Wesentlichen auf dem Standpunkte, den Newman schon vor 25 Jahren als unhaltbar erkannt hat. Als der zweite „Bischof von Jerusalem", Gobat, sich 1853 in einem Hirtenbriefe seiner theilweise erfolgreichen Bemühungen rühmte, schismatische Griechen und Armenier zum Protestantismus zu bekehren, protestirte Pusey mit mehrern Freunden feierlich gegen diese Mißachtung der „orthodoxen griechischen Kirche" als ein „schismatisches Treiben". Dieser Protest wurde aber von den vier anglicanischen Primaten in England und Irland förmlich desavouirt. Als 1850 in dem Streite zwischen dem Bischof Philpotts von Exeter und dem Pfarrer Gorham von dem königlichen Geheimenrathe in letzter Instanz entschieden wurde, die Leugnung der sacramentalen Wirkung der Taufe verstoße nicht gegen die symbolische Lehre der anglicanischen Kirche, da veröffentlichte Pusey mit seinen Freunden eine Erklärung des Inhalts: im nicenischen Glaubensbekenntnisse werde gelehrt, daß

alle Kinder durch die Taufe von der Erbsünde gereinigt würden; ein Theil der Kirche, welcher wissentlich, überlegt und freiwillig diesen Glaubenssatz aufgebe, werde dadurch von dem Leibe der kath. Kirche getrennt und könne seinen Mitgliedern nicht länger die Gnade der Sacramente sichern; es müsse also darauf gedrungen werden, daß der englische Episkopat die durch jenes Urtheil angefochtene Lehre von der Taufe „reaffirmire". Wenn die Kirche dazu schweige, fügte Pusey bei, so würde sie dadurch das Urtheil sanctioniren. Einzelne Bischöfe protestirten wirklich in diesem Sinne; eine förmliche „Reaffirmation" des Dogma's von der Taufe durch den Episkopat oder durch die Convocation, das kirchliche Parlament, hat nicht stattgefunden. Seitdem sind von Colenso und den Herausgebern der Essays and Reviews noch andere Lehren, welche Pusey für Dogmen der englischen Kirche hält, bestritten worden, und die geistlichen Gerichte haben durchgängig die Processe gegen diese „Häretiker" zu ihren Gunsten entschieden; es sind dagegen viele Proteste und Erklärungen von Pusey und seinen Freunden in den Zeitungen veröffentlicht worden; aber von einer „Reaffirmation" der bestrittenen Glaubenssätze durch den Episkopat war keine Rede. Pusey ist trotzdem an der anglicanischen Kirche nicht irre geworden.

Der jetzige Erzbischof von Westminster, Dr. Manning, früher ein hervorragendes Mitglied der Oxforder Bewegungspartei, hat Pusey seine Inconsequenz vorgehalten in der Schrift: The workings of the Holy Spirit in the Church of England. A letter to Rev. *E. B. Pusey*, D. D. (London, Longman 1864). Er spricht sich dabei über die anglicanische Kirche härter aus, als Newman (vgl. Sp. 78), wenn er sagt: „Sie verwirft vieles von der christlichen Wahrheit. Wenn sie den Glauben an zwei Sacramente festhält, so befördert sie formell den Unglauben an die andern fünf. Wenn sie eine nicht näher bestimmte Gegenwart Christi im Sacramente anerkennt, so verpflichtet sie ihre Angehörigen, an die Transsubstantiation und das Opfer des Altars nicht zu glauben. Sie behauptet in den 39 Artikeln, alle Kirchen hätten geirrt und allgemeine Concilien könnten irren. Sie schwächt die Kraft der Wahrheiten, die sie lehrt, dadurch, daß sie dieselben von der göttlichen Stimme der Kirche loslöst. Wenn sie lehrt, es gebe eine Kirche auf Erden, so leugnet sie ausdrücklich ihre unauflösliche Einheit, ihr sichtbares Oberhaupt und ihre fortdauernde göttliche Stimme" u. s. w.

Diese Sätze haben, von untergeordneten und mehr persönlichen Puncten abgesehen, Pusey zur Herausgabe des oben angeführten Buches veranlaßt. Es ist in der Form eines Sendschreibens an Pusey's Freund John Keble (s. Sp. 74) abgefaßt: das Sendschreiben selbst füllt S. 3—286; dann folgt eine durch Mannings Ernennung zum Erzbischof und die Encyclica und den Syllabus veranlaßte „Nachschrift" S. 287—335; endlich drei längere Noten S. 336—409.

Die oben an zweiter Stelle genannte Broschüre enthält eine ausführliche, sehr wohlwollende Besprechung des Buches, die in dem kath. Wochenblatt „Weekly Register" erschienen ist, und zwei darauf bezügliche erläuternde Schreiben von P., einen kurzen Brief von Newman und einen längern von Oakeley.

Die Hauptsätze, welche P. zu erweisen sucht, sind: die englische Kirche sei ein Theil der Einen heiligen katholischen Kirche; die Wiedervereinigung der jetzt getrennten Theile der katholischen Kirche, der römischen, der griechischen und der englischen Kirche, sei möglich; und letztere scheine nach Gottes Vorsehung bestimmt zu sein, diese Wiedervereinigung herbeizuführen.

Sein Verlangen nach Wiedervereinigung spricht P. wiederholt in sehr warmen Worten aus, namentlich in den Schlußworten S. 335: „Der Kampf mit dem Unglauben nimmt die Kräfte der Kirche überall in Anspruch; Satans Heere sind vereinigt, wenigstens in ihrem Kampfe gegen »die Wahrheit, welche ist in Jesus«: sollen diejenigen, welche den Glauben an ihn aufrecht erhalten möchten, allein uneinig sein? Unter Bedingungen, welche, wie wir hoffen, Bossuet gutgeheißen haben würde, sehnen wir uns danach, die Kirche geeint zu sehen; Allen, welche im Osten oder Westen danach verlangen, die kirchliche Gemeinschaft unter denjenigen, die den Glauben der ungetheilten Kirche festhalten, wiederhergestellt zu sehen, rufen wir zu: »Das ist nicht bloß unser Sehnen; es ist in unserer Liturgie zum Ausdruck gebracht von denen, die vor uns waren; so oft wir die h. Eucharistie feiern, müssen wir beten, Gott wolle fortwährend der allgemeinen Kirche den Geist der Wahrheit, Einheit und Eintracht einflößen.« Darum bete ich täglich. Dafür würde ich gern mein Leben dahin geben. »O Herr, verziehe nicht!«

Wenn P. die englische Kirche als den besten Ausgangspunkt für eine solche Union bezeichnet, so beruft er sich dabei auf den Ausspruch de Maistre's: Si jamais les Chrétiens se rapprochent, comme tout les y invite, il semble que la motion doit partir de l'Eglise de l'Angleterre. Aber de Maistre hatte dabei die englische Kirche als in der Mitte stehend zwischen der kath. Kirche und dem Protestantismus im Auge, während P. an eine Union, die auch den Protestantismus umschlösse, nicht denkt. Ihm scheint die anglicanische Kirche darum als Ausgangspunkt für eine Union genommen werden zu können, weil sie in Uebereinstimmung mit der römischen und griechischen Kirche „alles glaubt, was die ungetheilte Kirche glaubte" (S. 259), also das Minimum von Glaubenssätzen darbietet; über das, was die beiden andern Kirchen über dieses Minimum hinaus glauben, müsse dann eine Vereinbarung stattfinden, und P. glaubt, es könne eine Einigung erzielt werden, wenn die kirchlichen Autoritäten bindende Erklärungen über die Differenzpuncte abgäben. Er bespricht ausführlich frühere Unionsverhandlungen zwischen Dupin und dem Erzbischof Wake (S. 210 ff.)

Einerseits, um zu zeigen, daß die Differenzpuncte zwischen der römischen und der englischen Kirche nicht so groß seien, um eine Union unmöglich zu machen, anderseits, um den Beweis herzustellen, daß die englische Kirche „keine katholische Wahrheit bestreite" und darum ein Theil der katholischen Kirche sei (S. 207), gibt P. eine ausführliche Darstellung dessen, was er für Lehre der englischen Kirche hält (s. u.). Zum Beweise des letztern Satzes beruft er sich weiter darauf, die englische Kirche habe die apostolische Succession und gültige Weihen (dieser viel bestrittene Punct wird S. 270 nur kurz berührt); sie habe das wahre Fleisch und Blut Christi und die Gnade des Sacraments, gültige Absolutionen u. s. w. Es sei in der englischen Kirche nicht nur das Leben der Gnade in einzelnen Individuen wahrzunehmen, sondern „das organische Wirken Gottes des h. Geistes auf die Kirche als ein Ganzes. Der Rebzweig, welcher von dem wahren Weinstock abgeschnitten ist, nimmt für eine Zeitlang das Leben des Baumes mit sich; aber, da ihm der lebengebende Saft abgeschnitten ist, verdorrt er bald. Die englische Kirche dagegen hat ein zähes und kräftiges Leben. Die Lutheraner sind dem Rationalismus zugesteuert, die Calvinisten sind Socinianer geworden; die englische Kirche allein hat jetzt nach drei Jahrhunderten ein kräftigeres Leben als jemals." Diese Stelle entnimmt P. merkwürdiger Weise aus einem Aufsatze von Newman, dessen ältere Schriften überhaupt sehr fleißig ausgebeutet sind, während von den seit seiner Conversion veröffentlichten kaum Notiz genommen wird. (Ebenso beruft sich P. wiederholt auf eine Schrift, die T. W. Allies 1846 als Anglicaner geschrieben, um zu beweisen, daß die englische Kirche nicht schismatisch sei; was Allies selbst zur Widerlegung seiner damaligen Ansicht geschrieben, wird ignorirt; vgl. A letter to Dr. *Pusey* by Mr. *Allies* in der „Dublin Review", Jan. 1866, S. 239—259.)

Auch die im Anfange dieses Artikels aufgezählten Thatsachen, die wohl geeignet gewesen wären, Pusey's wie Newman's Glauben an die anglicanische Kirche zu erschüttern, werden nur ganz obenhin berührt. „Die englische Kirche ist ebensowenig verantwortlich für solche Phänomene wie Dr. Colenso's Heidenthum oder den Skepti-

cismus der Essays and Reviews, wie die französische Kirche für Talleyrand und Sieyes. Wir sind auch nicht der einzige Theil der kath. Kirche, welcher von den Angriffen des Rationalismus zu leiden hat. Hier hat der Essay and Reviewism schon sein Schlimmstes gethan und er eilt seinem Verfalle zu. Seine eigenen Anhänger gestehen das Wachsen des Glaubens zu" u. s. w. (S. 285). „Die Vereinigung von 11 oder 12,000 Geistlichen bei Gelegenheit des Urtheils der richterlichen Abtheilung [des königlichen Geheimenraths], um die angefochtenen Lehren aufs neue zu bekennen (zumal sie zugleich andere Tausende vertreten, welche denselben Glauben haben, aber aus verschiedenen Gründen sich an jenem Protest nicht betheiligten), hat gezeigt, wie wenig jener Irrglaube bei der englischen Geistlichkeit Eingang gefunden hat" (S. 13). Solche Proteste der Geistlichkeit scheinen also jetzt in P.'s Augen die förmlichen Erklärungen des Episkopates der englischen Kirche zu ersetzen.

Was die 39 Artikel betrifft, so glaubt P. noch jetzt, daß sie das Festhalten katholischer Lehren nicht hindern. Das Princip des 90. Tractats, behauptet er, sei nicht verdammt worden. Newman sei zwar wegen des Tractats getadelt worden; er selbst aber und Andere hätten die Grundsätze des 90. Tractats vertheidigt, ohne Tadel zu erfahren (S. 30). P. trägt dann auch über den Sinn der Verwerfung römischer Lehren durch die 39 Artikel S. 207 eine Theorie vor, welche mit der des 90. Tractats ziemlich genau übereinstimmt, und beabsichtigt, diesen Tractat selbst mit einer geschichtlichen Einleitung neu herauszugeben. P. steht also wesentlich auf dem Standpuncte, den Newman 1841 einnahm und später als unhaltbar aufgab. Es wäre interessant zu hören, wie P. die Gründe Newmans gegen die Haltbarkeit dieses Standpuncts beseitigen zu können glaubt; er schweigt aber darüber.

Im Einzelnen stellt P. das Verhältniß dessen, was er als Lehre der englichen Kirche ansieht, zur römisch-kath. Lehre so dar: 1. Hinsichtlich der Lehre von der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung, der Erbsünde, der Rechtfertigung und der Gnade stimmen die englische und die römische Kirche überein. — 2. Hinsichtlich anderer Puncte bestehen Differenzen, welche durch gegenseitige Erklärungen beseitigt werden können. — 3. Hinsichtlich einiger Puncte ist, wenn eine Einigung erzielt werden soll, von Seiten der römischen Kirche nicht eine bloße Erklärung, sondern eine Einschränkung (limitation) dessen, was de fide sein soll, erforderlich (Review p. 34).

Zu der zweiten Klasse zählt P. die Lehre von dem Schriftkanon, der Eucharistie, der Oelung und den andern Sacramenten der Heiligen-, Bilder- und Reliquien-Verehrung, dem Purgatorium u. s. w. — Hinsichtlich der Sacramente sagt er S. 20: wenn die engl. Kirche lehre, es gebe zwei Sacramente, so leugnen sie nicht, daß auch andere göttliche Anordnungen in einem gewissen Sinne Sacramente, Kanäle der Gnade, sichtbare Zeichen einer unsichtbaren Gnade, seien; dieselben seien nur nicht in demselben Sinne Sacramente, wie Taufe und Eucharistie. Hinsichtlich der Oelung protestire die engl. Kirche nur gegen den Mißbrauch, dieselbe ausschließlich den unheilbar Kranken zu spenden (vgl. S. 209 f.). Die Lehre von der Transsubstantiation werde in den 39 Artikeln in einem andern Sinne verworfen, als sie der römische Katechismus vortrage (S. 23. 228). Auch über den Opfercharakter der Eucharistie sei eine Verständigung möglich: das eucharistische Opfer, sofern es nicht für sich einen sühnenden Charakter habe, sondern nur die Verdienste des Kreuzesopfers zuwende, werde auch von der engl. Kirche nicht geleugnet (S. 25). Hinsichtlich des Purgatoriums sagt P. u. a. S. 190 ff.: „Wir können nicht behaupten, daß diejenigen, welche keine würdige Früchte der Buße bringen, bei welchen nach einer langen Zeit tödtlicher Sünde die Bekehrung nur ein oberflächliches Werk war, nicht nach dem Tode in einem Zustande der Beraubung der Anschauung Gottes (der poena damni) sein könnten, indem sie nicht gleich zu der Anschauung dessen zugelassen werden, mit dem sie auf Erden so wenig in Gedanken und Worten sich beschäftigt und dem sie nur kalt und träge gedient haben. Die Entbehrung der Anschauung Gottes aber, den die Seele im Stande der Gnade als ihr einziges Gut erkennt, würde, wenn die Zerstreuungen der Welt sie nicht mehr blenden, ein Schmerz für sie sein, größer als alle Schmerzen dieses Lebens, während die Gewißheit, daß sie gerettet sei, daß sie Jesus angehöre und in alle Ewigkeit Gott anschauen und der Gegenstand seiner unendlichen Liebe sein werde, für die Seele eine Freude und Wonne sein würde, größer als alle geistlichen Freuden in diesem Leben, auch abgesehen von all den Tröstungen, welche Gott der Seele, die er sich für immer zu eigen gemacht, zuwenden könnte." Am meisten Anstoß nimmt P. an der Vorstellung von einem „materiellen Feuer", die zwar nicht zum römischen Dogma, aber wohl zu den herrschenden Ansichten gehöre. Was er von den Gebeten für die Verstorbenen hält, darüber spricht er sich nicht deutlich aus; er ereifert sich nur gegen die Aeußerung einiger Schriftsteller, es sei Gott wohlgefälliger, für die Seelen im Fegfeuer, als für die Bekehrung der Sünder zu beten u. dgl.

In Bezug auf manche dieser Puncte ist allerdings P.'s Ansicht mit der katholischen Lehre vereinbar; in Bezug auf einzelne würde indeß, — wenn es sich nicht bloß um das Auffinden einer Formel handelt, welche von beiden Theilen acceptirt werden könnte, sondern um eine wirkliche Verständigung, — mit bloßen Erklärungen nicht zum Ziele zu kommen sein; es würden sich wirkliche Modifikationen als nothwendig herausstellen. P. sagt: „Ich bin überzeugt, daß nichts im Trienter Concil steht, was uns nicht in befriedigender Weise erklärt werden könnte, wenn diese Erklärung eine autoritative wäre." Er erklärt dieses deutlicher so: „Hinsichtlich einiger Entscheidungen des Trienter Concils, welche ohne Erklärung uns Schwierigkeiten darbieten, haben einige angesehene (kath.) Theologen, namentlich der spätern Zeit, behauptet, daß gewisse Auffassungen genügend seien, um dem Sinne des Concils gerecht zu werden. Könnte die römische Kirche förmlich erklären, nur diese Auffassungen seien de fide, so würde das Haupthinderniß der Wiedervereinigung beseitigt werden . . . Wenn ich meinen Glauben mit dem Concil von Trient vergleiche, so glaube ich, daß dessen Aussprüche, wie sie von einzelnen angesehenen kath. Theologen erklärt werden, nicht verdammen was ich glaube, und mir nicht zu glauben vorschreiben, was ich nicht glaube. So interpretirt, könnte das Concil die Basis einer Union werden." (Review p. 33.)

Daß P. dem kath. Dogma trotzdem ferner steht, als er glaubt, zeigt sich besonders bei seinen Aeußerungen über die Lehre von der Kirche (S. 46) und namentlich über das Papstthum. Wenn er einmal sagt: „Wir erkennen bereitwillig den Primat des Bischofs von Rom an", so fügt er bei: „Den Einfluß dieses Primates auf andere Lokal-Kirchen halten wir für eine Sache des kirchlichen, nicht des göttlichen Rechtes"; und an einer andern Stelle: „Die römische Kirche kann die Suprematie nicht als de fide ansehen, da sie die Griechen, welche dieselbe verwerfen, immer als Schismatiker, nicht als Häretiker bezeichnet hat" (Review p. 20. 34). S. 236 erklärt er ausdrücklich, der römischen Kirche gebühre nur ein primatus honoris, nicht iurisdictionis.

Als die Punkte, welche nicht bloß erklärt, sondern limitirt werden müßten (s. o. Sp. 97 Nro. 3), bezeichnet P. die Lehre von der Autorität des Papstes und von der Mutter Gottes. Beide Puncte werden mit großer Ausführlichkeit und mit einem großen Aufwand von Erudition behandelt, letzterer mit besonderer Bezugnahme auf die Dogmatisation der unbefleckten Empfängniß, welche P. S. 121 als „ein neues Hinderniß der Wiedervereinigung der Christenheit, als einen neuen Grund der Trennung zwischen der römischen und der griechischen Kirche und als eine unlösbare Differenz zwischen der modernen römischen und der alten Kirche bezeichnet". Im Anschluß daran und an

eine Aeußerung des P. Faber, es stehe „die große Periode der Kirche bevor, welche die Periode Mariä sein werde", trägt er aus katholischen Schriften aller Art (auch eine „Mariologie", welche längst auf den Index gesetzt und von ihrem Verfasser zurückgenommen ist, wird nicht verschmäht) alles zusammen, was an wirklichen oder scheinbaren Uebertreibungen hinsichtlich der Mutter Gottes zu finden war. Die natürliche Consequenz der ersten dogmatischen Erklärung, meint er S. 145, werde dies sein, daß Schritt vor Schritt alles, was über Maria in der Kirche gelehrt werde, zum Dogma erhoben werde. Er meint sogar S. 258, wenn vor der zweiten Ankunft des Herrn zur Zeit des Antichrist ein großer Abfall vom Glauben stattfinden solle, so könne derselbe mit dieser übertriebenen Mariologie insofern im Zusammenhange stehen, als „das Zusammenbrechen dieses grundlosen Systems von Lehren über die Vorzüge Mariä" in seinen Ruinen auch den Glauben an Christus begraben könne.

Mit derselben Ausführlichkeit, Schärfe und Bitterkeit werden auch die Aeußerungen neuerer Theologen über die Unfehlbarkeit des Papstes behandelt; fast die ganze „Nachschrift" ist gegen die Theorie gerichtet, die bei Gelegenheit der Besprechung des Syllabus in der „Dublin Review" vorgetragen wurde, und die allerdings über die bei uns von P. Rieß vorgetragenen Ansichten noch hinausgeht.

Die augenscheinliche Vorliebe, mit welcher P. namentlich bei diesen beiden Puncten polemisch vorgeht, hat die richtige Bemerkung seines Recensenten veranlaßt: „Wir können uns ganz gut denken, daß zwei katholische Leser sich über den Charakter und Zweck dieses Buches ganz entgegengesetzte Ansichten bilden, daß der eine es für das hält, was es nach dem Titelblatte sein will, für einen Olivenzweig des Friedens, der andere für einen Feuerbrand" (Review p. 4). P. selbst sagt in seinem Briefe an den Recensenten: „Nichts lag meinen Wünschen ferner, als etwas zu schreiben, was die Mitglieder Ihrer Kirchengemeinschaft verletzen könnte. Aber eine Vertheidigung ist ohne irgend welchen Tadel nicht möglich; denn bei einem Streite muß die Schuld ganz auf der einen oder auf der anderen, oder theilweise auf beiden Seiten sein; eine Vertheidigung aber hat zur Voraussetzung, daß die Schuld nicht ganz auf der Seite des Vertheidigers liege. Nachdem ich, wie ich glaube, ehrlich alle Schwierigkeiten, so weit es mir möglich war, für meine eigenen Leute gemildert, glaubte ich es diesen schuldig zu sein, auch anzugeben, wo die wahre Schwierigkeit liege" (Review p. 20).

In der That macht der polemische Theil von P.'s Buch auch den Eindruck, daß er weniger darauf berechnet sei, die Katholiken irre zu machen, als bei den anglicanischen Lesern — und wohl auch bei dem Verf. selbst — dem Verlangen nach Wiedervereinigung mit der römischen Kirche ein Gegengewicht zu verschaffen. So erklärt sich mir wenigstens am besten die auffallende Thatsache, daß P. auch hinsichtlich des Papstthums und der Mariologie die zur Beseitigung von Mißverständnissen so sehr geeigneten Auseinandersetzungen von Newman (Geschichte meiner religiösen Meinungen S. 274, und Religiöse Vorträge an Katholiken und Protestanten, Mainz 1851, S. 303) einfach ignorirt. — Auch der Recensent im „Weekly Register" hält die Ansicht nicht für ganz unbegründet, daß P.'s Buch nicht so sehr die Wiederherstellung der Einheit, als das Verhüten von Uebertritten Einzelner bezwecke. Die Verhandlungen über eine Union der beiden Kirchen einzuleiten, sei P. auch um so weniger berufen, als die anglicanische Kirche, wie sie in ihrem Episkopate vertreten ist, höchstens seine katholischen Ansichten neben den häretischen Ansichten Anderer dulde.

Was P. persönlich betrifft, so ist seine Erklärung S. 7 gewiß ganz aufrichtig: „Ich glaube explicite alles, wovon ich weiß, daß Gott es seiner Kirche geoffenbart hat; und wenn er ihr etwas geoffenbart hat was ich nicht weiß, so glaube ich dieses implicite; mit Einem Worte: ich glaube alles, was die Kirche glaubt." Und doch bestätigt sein Buch, was Newman (Gesch. m. rel. M. S. 71) von ihm gesagt hat: „Er war ein Mann von weit aussehenden Plänen; er liebte es, heiter und hoffnungsvoll in die Zukunft zu sehen; keine ängstlichen Zweifel fochten ihn an. Nicht selten hört man sagen, er habe einst der kath. Kirche näher gestanden als jetzt; ich bete zu Gott für ihn, daß er einst der kath. Kirche näher stehen möge, als damals; denn ich glaube, daß er, so lange ich ihn gekannt habe, ihr durchaus niemals nahe gestanden hat, mit dem Verstande, meine ich, und der Urtheilskraft . . . Ist zuversichtliches Vertrauen auf die Berechtigung seines Standpunctes etwas dem Parteihaupt wesentlich Nöthiges, so fehlte es daran Dr. Pusey nicht."

Reusch.

Broschüren über die Scholastik.

Die Theologie der Schule oder Die Scholastik, ihr Wesen und ihr Werth nach *Melchior Canus* und *Johann Baptist Faure.* Erläuternde Zugabe zu dem Werke: „Der Papst und die modernen Ideen" [von P. *Clemens Schrader*]. Wien, Sartori 1866. 32 S. 8. 5 Sgr.

Diese Broschüre enthält eine Uebersetzung der Hauptstellen über die scholastische Theologie im achten Buche der Loci theologici von Melchior Canus, die Uebersetzung einer Stelle über die Scholastik in den Noten des Jesuiten Faure zum Enchiridion des h. Augustinus und einige Aussprüche von Päpsten, welche sich zum Theil auf die Scholastik beziehen (nicht alle; denn die Erklärung gegen Wicleff S. 11 hat mit der Scholastik nichts, und das Breve gegen Hermes nur sehr wenig zu thuen). Wozu diese Zusammenstellung dienen soll, ist mir nicht klar. Die principiellen Gegner der scholastischen Theologie, — und diese, speciell die Reformatoren, bekämpft Canus — sind mit solchen Zusammenstellungen nicht zu widerlegen, und für die Klarstellung der Frage, in welches Verhältniß die theologische Wissenschaft in unserer Zeit sich zu der Scholastik zu setzen habe, ist damit auch nichts gewonnen. Darin sind, soviel ich weiß, die Theologen, von welchen diese Frage behandelt wird, einig, daß die wissenschaftliche Theologie in unserer Zeit einerseits von den Leistungen der mittelalterlichen Scholastiker nicht absehen und anderseits nicht einfach bei diesen stehen bleiben dürfe. Nur wird von den Einen die erste, von den Andern die zweite Hälfte dieses Satzes stärker urgirt. Die dadurch entstandene Controverse wird aber durch die Erörterungen von Canus gar nicht berührt. Er nennt einen scholastischen Theologen „denjenigen, der über Gott und göttliche Dinge geschickt, klug und gelehrt aus der h. Schrift und aus den göttlichen Satzungen feste Schlüsse zieht" (S. 12), ja er spricht nicht einmal „bloß über die scholastische, sondern überhaupt über jede Theologie" (S. 16); und Faure rühmt von Suarez und Vasquez, daß sie „fast die ganze scholastische Theologie durch jede Art von Beweisführung aus der h. Schrift, aus den Concilien, aus den Vätern und aus den Denkmälern der Kirchengeschichte bereichert haben" und hofft, „die Gesellschaft Jesu werde allzeit der Ansicht sein, daß man die scholastische Theologie durch vermehrte Gelehrsamkeit vervollkommnen und zieren müsse, nicht aber verwerfen und verdrängen dürfe". Wenn der Verf. der Broschüre aber nichts anderes erweisen wollte, als daß man einerseits die mittelalterliche Scholastik nicht geringschätzen, anderseits nicht einfach bei ihr stehen bleiben dürfe, so hat er nur Eulen nach Athen getragen. (Im Anschluß an Canus und Faure mag hier nebenbei an eine Aeußerung von Maldonat über die Scholastik erinnert werden, die der Jesuit J. M. Prat in dem Werke Maldonat et l'université de Paris, Paris 1856, S. 563 hat abdrucken lassen.)

Was die in der Broschüre zusammengestellten päpstlichen Erklärungen über die Scholastik betrifft, so besagt keine derselben

mehr, als die Verwerfung der 13. These im Syllabus (die der Verf. denn auch S. 10 als Motto verwendet), und durch diese wird, wie u. A. J. Tosi (Vorlesungen über den Syllabus errorum, Wien 1865, S. 48) zeigt, „nur das völlige unbedingte Absprechen, die Läugnung jeglicher Brauchbarkeit der Scholastik in unserer Zeit getadelt."

Die in der Broschüre enthaltenen Materialien sind, vielleicht mit Ausnahme der nicht sonderlich wichtigen Aeußerungen von Faure, wohl keinem Theologen unbekannt; was also eine Zusammenstellung derselben ohne irgend welche nennenswerthe Erläuterung bezweckt, ist gar nicht abzusehen. — Noch weniger verstehe ich den Zweck der Broschüre:

Das A, B, C der Scholastik. Von P. **Georg Patiß**, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit Erlaubniß der Obern. Wien, Mayer u. Comp. 1866. 2 Bl. 38 S. 8. $7^1/_2$ Sgr.

Was S. 18 f. als A, B, C der Scholastik bezeichnet wird, läuft auf folgende Sätze hinaus: A. Es gibt in der Natur der Dinge dreierlei Erkenntnißgegenstände: Substanzen, Qualitäten und Relationen, und diesem entsprechend dreierlei Ideen, Substanz-, Qualitäts- und Relations-Ideen, und dreierlei Wörter, Substanz-, Qualitäts- und Relations-Wörter. — B. Diese drei Arten von Ideen bilden das nothwendige Ingrediens jedes Urtheils und Satzes, der im Subject die Sache (Substanz-Idee), im Prädicate das Wie der Sache (Qualitäts-Idee), in der Copula die Relation des Was zum Wie ausdrückt. — C. Aus den Urtheilen werden Schlüsse, aus den Sätzen Perioden gebildet, in welchen sich das Ordnungsverhältniß jedes besprochenen und beurtheilten Dinges (Ueber-, Unter-, Nebenordnung) ausdrückt.

Daß mit diesen Sätzen zur Aufklärung über das Wesen der Scholastik nichts geleistet ist, wird keines Beweises bedürfen. Auch die folgenden Seiten tragen nichts dazu bei. S. 27 geht der Verf. zur Erörterung der Frage über, ob „die Wissenschaft in letzterer Zeit Fortschritte gemacht habe." Er leistet dabei u. a. folgende Sätze: „Seitdem die Scholastik beseitigt worden, ist es möglich geworden, daß man in der Philosophie nichts mehr zu beweisen für gut finden, sondern, wie die Pythia auf dem Dreifuße, Lehrsysteme autoritätsmäßig ohne anderweitige Beweise feststellen und von den Schülern nicht ein Verstehen, sondern blinden Glauben fordern . . . konnte. Nach der Verbannung der Scholastik ist es möglich geworden, in der Theologie die Dogmatik auf das möglich geringste Maß zu beschränken, die Casuistik abzuschaffen und aus der Dogmatik wie aus der Moral verschiedene Zweige zu abgesonderten Fächern auszuscheiden, so aus dem Ganzen Theile zu schaffen, die aus ihrem Zusammenhange gerissen, nur mehr Trümmer bilden und weder von den Professoren zweckmäßig vorgetragen, noch von den Schülern mit dem gehörigen Nutzen studirt werden können . . . Ohne Scholastik kann kein Kopf formirt werden, der in Allem richtig denkt, urtheilt und schließt, der mit logischer Schärfe und Correctheit sich in jedem gegebenen Stoffe zu bewegen versteht. Wissen kann man Alles auch ohne die Scholastik; aber der Natur der Sache, der Natur des Geistes und der Natur der Sprache gemäß die Wissenschaft richtig und zweckmäßig verarbeiten kann man ohne Scholastik nicht. Endlich hat man sich auch alle Mühe gegeben, mit der Scholastik die lateinische Sprache aus der Theologie und namentlich aus der Philosophie zu entfernen. Damit hat man die ganze kirchliche Terminologie, mit dieser das Verständniß der Dogmen, der Canonen, der Concilien, der heiligen Väter und Lehrer [auch der griechischen?], der ganzen kirchlichen Tradition, ja der Sprache der Kirche verloren." Aus der ersten Hälfte der Schrift mag noch folgende Perle mitgetheilt werden: „Die Illuminaten und ähnliche Verbindungen priesen die Schriften ihrer Anhänger als das non plus ultra von Gelehrsamkeit, verschrieen aber dagegen die Anhänger der katholischen Kirche und des christlichen Staates als Dummköpfe, Wahnsinnige . . . Später haben sie es für bequemer gefunden, was nicht für ihre Zwecke paßte, todt zu schweigen und die groben und rohen Recensionen und Disputationen ihren Jüngern, wissenschaftlichen Katholiken gegen ihre Glaubensgenossen, die anderer Ansicht waren als sie, zu überlassen, was diese auch heute noch getreulich befolgen."

Der Verf. hat seiner Schrift die Form eines Zwiegesprächs gegeben „zwischen einem Akademiker, der die Scholastik haßt, und einem Scholastiker, der sie liebt, damit nach beiden Seiten hin Gerechtigkeit walte und die ganze Sache mit größter Unparteilichkeit verhandelt werde." In der That ist der Verf. unparteiisch genug gewesen, den Akademiker (augenscheinlich ist er ein crasser Fuchs) seine Sache ungefähr ebenso ungeschickt vertreten zu lassen, wie den Scholastiker die seinige.

Reusch.

Kirchenrecht.

Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht. Von **Nic. München**, der Theol. u. beider Rechte Doctor, Domprobst an der Metropolitan-Domkirche, Erzbisch. Official 2c. 2c. zu Köln. Zweiter Band. Köln u. Neuß, Schwann 1866. 742 S. gr. 8. 3 Thlr.

Der vorliegende zweite Band (der erste Band ist in Nro. 1 besprochen) erörtert das (materielle) Strafrecht in 3 Büchern folgenden Inhalts: Erstes Buch, Allgemeine Lehren (S. 1—100) in 8 Titeln: 1. Schuld, Strafe und strafbare Handlung überhaupt. 2. Begründung des Strafrechts. 3. Gegenstand des Strafrechts. 4. Voraussetzungen des Strafrechts. 5. Handlungen. Aeußere Rechtsverletzungen. 6. Eintheilung und Concurrenz der Delicte. 7. Thäter, Urheber, Gehülfe, Betheiligte. 8. Strafbarkeit der Handlungen. Strafanwendung (Zurechnungsfähigkeit, dolus u. s. w.) — Zweites Buch: Von den Strafen (S. 101—261) in 9 Titeln: 1. Allgem. Eintheilung der Strafen. 2. Strafen des römischen Rechts. 3. Kirchlich aufgenommene Strafen. 4. Gemeine kirchliche Strafen (infamia u. s. w.). 5. Eigene kirchliche Strafen (Deposition). 6. Excommunication der Laien (S. 156—213, Interdict). 7. Excomm. der Kleriker (Suspension). 8. Strafen durch Aeußerungen (Ermahnung, Warnung, Verweis u. dgl.). 9. Absolution. Dispensation. Indulgenz. — Drittes Buch: Von den Delicten. Dasselbe behandelt in 38 Titeln nach einer einleitenden Uebersicht, welche das System der Decretalen in Vergleichung mit der in den Pandecten und dem Justinian. Codex befolgten Ordnung kurz darlegt, das Majestätsverbrechen des röm. Rechts und des Kirchenrechts, insofern es in Complotten und Realinjurien gegen Bischöfe, den Papst und dessen Räthe, und die Cardinäle besteht, die Simonie (S. 274—314), Häresie, Schisma, Apostasie, Menschentödtung (mit den Abarten, S. 364—428), Ehebruch, Unzucht, (Bigamie, struprum u. s. w.) Diebstahl, Raub, Brandstiftung, Wucher, Falsum, Urkundenfälschung u. s. w., Sortilegium, Ehrenkränkung, Schadensersatz, Beschädigungen durch Delicte u. s. w. Excesse: Jagen, Schlagen der Geistlichen, Blasphemie, Verrichtung untersagter Weihhandlungen und Ausübung einer nicht empfangenen Weihe, ordnungswidriger Empfang der Weihen durch Ueberspringung und Erschleichung, Verletzung des Beichtsiegels, Sollicitation, crimen complicis; Excesse der Prälaten und ihrer Untergebenen, Einspruch gegen ein neues Werk, Excesse der Privilegirten.

Hinsichtlich der Ordnung der Materien ist im Großen das System der Decretalen befolgt. Daß die Lehre von den Strafen, welche in den Decretalen (Tit. X. V. 37—39) nach den Delicten vorkommt, hier vor diesen abgehandelt wird und einzelne andere Abweichungen beliebt werden, halten wir für vollkommen begründet. Auch billigen wir, daß im Ganzen die Legalordnung beibehalten wurde, obwohl sich bei einem selbstständigen Werke wohl eine bessere aufstellen ließe. Für die Be-

handlung selbst müssen wir uns Aussetzungen erlauben. Häufig wird zu wenig das Geschichtliche und Geltende scharf unterschieden, meist läuft beides zusammen, und mischt sich in die Darstellung des geltenden Rechtsstoffes wieder Geschichte hinein. Nach der Natur der Sache erschwert dies das Verständniß. — Weiter ist der Mangel an Uebersichtlichkeit zu rügen. Läuft der Text oft durch viele Seiten fort ohne andere Unterbrechung als durch einzelne Zahlen, die ihn abtheilen, so stört dieses das Studium und das Auffinden bedeutend. Gewiß würde es dem Werke sehr genützt haben, wenn namentlich bei den Delicten stets die geschichtliche Entwicklung, der Begriff, der Thatbestand, die einzelnen Merkmale, die Strafe und sonstigen Folgen genau auseinander gehalten worden wären. Aeußerlich tritt dieses in der Darstellung nirgends, sachlich weder überall, noch durchgehends in dem nöthigen Maße hervor.

Was das Material selbst betrifft, so kann man sagen, das Werk bietet im Ganzen eine erschöpfende Vollständigkeit dar. Es sind mir trotz genauer Lectüre wenige Punkte aufgestoßen, deren Erörterung für das theoretische wie praktische Bedürfniß zu erheblichen Wünschen Veranlassung böte. Zu stiefmütterlich behandelt finde ich die Lehre von den Excessen der Prälaten und Privilegirten; die Uebergriffe hinsichtlich der Jurisdiction, die Amtshandlungen nach willkürlicher nicht kanonischer Form, die Attentate hätten im materiellen Strafrechte eine eingehende Erörterung finden müssen, obwohl sie schon zum Theile nach anderer Richtung hin im ersten Bande ihren Platz fanden.

Bei der betonten praktischen Richtung des Werkes hätte auf das Strafrecht, wie es heutigen Tags in wirklicher Uebung in der Kirche ist, unbedingt eine große Rücksicht genommen werden müssen. Wir finden nun wohl in dem Werke in longum et latum dargestellt, was im römischen Rechte bestimmt ist; wir finden die Satzungen des Corpus iuris canonici, auch des Tridentinum und verschiedener neuer päpstlicher Constitutionen entwickelt; aber von den Formen, welche das Leben, die vigens ecclesiae disciplina bietet, erfahren wir meist gar nichts. Es wird nicht auf die römische Praxis eingegangen, und daß in Deutschland, in andern Ländern eine verschiedene, und welche dort herrsche, wird nicht berührt. Wir erfahren nicht einmal, welche Vergehen auch pro foro externo zur Competenz des kirchlichen Richters gehören im Kirchenstaate, in Italien, Frankreich, Deutschland, Ungarn u. s. w.; wir erfahren nicht, welche bürgerliche Wirkungen die verschiedenen Kirchenstrafen und kirchliche Strafurtheile haben, ob sie unter Umständen weltliche Folgen nach sich ziehen u. s. w. Wenn man nun aber die ganze Reihe der von dem Verf. behandelten Delicte überschaut und erwägt, daß (mit Ausnahme einiger Fälle, die in Ungarn seit 1861 der Jurisdiction der geistlichen Gerichte mit Wirkung der Sentenz pro foro civili zurückgegeben sind) weder in Deutschland, noch in Frankreich, noch in England, Amerika, Holland u. s. w. es einem Bischofe einfällt, wegen Mord, Tödtung u. dgl., Fleischesvergehen, Diebstahl, Raub, Brandstiftung, Wucher u. s. w. gegen Laien ein Strafverfahren einzuleiten; daß auch die Verhängung kirchlicher Censuren gegen Verbrecher, welche vom weltlichen Richter abgeurtheilt sind, gänzlich aufgehört hat; daß nur noch die rein kirchlichen und die Amtsvergehen der Kleriker Gegenstand förmlicher Verhandlung in geistlichen Gerichten sind: so darf man doch mit Recht fragen: was bezweckt das Werk? Nach dem Titel könnte man eine Darstellung des rein kanonischen Strafrechts ohne Rücksicht auf seine praktische Bedeutung erwarten. Dem widerspricht aber die Vorrede des 1. Bandes mit ihrem ausgesprochenen praktischen Zwecke. Und offen gestanden wäre ein solches Werk nicht nöthig, weil die ältern Werke über kirchl. Strafrecht und die Commentare zu den Decretalen für den, welcher das kanonische Strafrecht zu geschichtlichen Studien oder in einzelnen Fällen praktisch braucht, ihm eine überreiche Casuistik bieten, welche in vorliegendem Werke nicht übertroffen wird.

Unbedingten Werth hätte ein Werk, das eine erschöpfende geschichtliche Entwicklung des kirchl. Strafrechts darböte. Wir hofften, ein solches werde der Verf. liefern. Diese Erwartung ist getäuscht worden. Es muß zugestanden werden, daß bei den meisten Materien eine geschichtliche Entwicklung gegeben ist; aber diese beschränkt sich zumeist auf ein ausführliches Erörtern des römischen Rechts, woran sich die kanonischen Satzungen anschließen. Gewiß ist ohne das römische Recht das kanonische nicht zu verstehen. Aber wozu in einem Handbuche über das kanonische Strafrecht lange Excurse über römisches Majestätsverbrechen, über die lex Aquilia, über culpa lata levis, über die römische infamia mit allen civilen und sonstigen Folgen u. dgl. m. figuriren, das kann Recensent nicht einsehen. Denn die Kenntniß der einzelnen Sätze, an die sich das kanonische Recht anschloß, wird nur dann genügen, wenn römisches und kanonisches Recht zu einem Ganzen wurden, d. h. wenn der kanonische Satz eine Weiterbildung des römischen ist. Das trifft aber in den wenigsten Fällen zu. Der Verf. geht offenbar von der Grundanschauung aus: das römische Recht ist das kirchliche auch im Gebiete des Strafrechts, soweit nicht das kanonische Abänderungen getroffen hat. Dies beweist der Umstand, daß mitten in der Darstellung des kirchlichen Rechts überall kirchliche und römische Quellen durcheinander citirt werden, daß er das römische Recht auch für das heutige anführt, obwohl er schwerlich für das kleine Gebiet des „gemeinen Rechts“ hat schreiben wollen.

Was die Theorie vom Schadensersatze, von den civilrechtlichen Folgen der Delicte, Verträge u. s. w. hier soll, ist schwer zu begreifen, da die ganze Materie einfach dem Civilrechte anheim fällt, bez. dem weltlichen Straf- oder Civilgerichte. Aber man könnte das Werk für praktisch erachten, insofern ein Geistlicher ein Delict solcher Art begangen habe. Es wird aber keinem Bischof einfallen, ein kirchliches Strafverfahren wegen eines durch das weltliche Strafgesetz verpönten Delictes einzuleiten und dabei sich nicht an die Grundsätze des im Lande geltenden Strafgesetzes, sondern an das römische oder kanonische Strafrecht in Hinsicht der delicta saecularia oder mixta halten zu wollen. Das ist ja auch der Kirche nie eingefallen, welche sich vielmehr an das civile Recht angeschlossen hat. Oder würde etwa ein Bischof bei uns einen Geistlichen, der 5 oder 6 Procent Zinsen, oder, wo kein Maximum besteht, noch höhere nähme, als Wucherer bestrafen? oder als Dieb u. dgl., wo nach dem Staatsgesetze erlaubte Eigenmacht vorliegt? Meines Erachtens gehört daher ein Hereinziehen aller dieser Materien nur in eine Geschichte des kirchlichen Strafrechts. Eine solche aber darf sich bei Weitem nicht mit dem römischen Rechte begnügen. Das deutsche Recht, die Beichtbücher, welche zum Theile wieder auf germanischen Anschauungen fußen, haben viel dazu beigetragen, das kanonische Recht auszubilden. Jeder Jurist wird zugeben, daß in einem bestimmten Lande die rein kanonischen oder römischen Satzungen hinsichtlich der durch das Staats-Strafgesetz normirten Handlungen weder auf praktischen Werth noch auf Geltung Anspruch haben.

Aber vielleicht beurtheilt die Kirche in foro ecclesiastico alle Vergehen u. s. w. nach dem römischen bez. rein kanonischen Rechte? Nun, dann gehört die Sache in ein Werk pro foro interno, nicht in's Strafrecht, obwohl es sonderbar wäre, Jemand z. B. zur Restitution anzuhalten, der die nach dem Civilgesetze gestatteten Zinsen genommen hätte. Wo die Kirche auf socialem und rechtlichem Boden steht, kann und muß sie die Entwicklung der Societät und des weltlichen Rechts beachten, widrigenfalls sie verzichten würde, auf die rechtliche Gestaltung der Societät Einfluß üben zu wollen.

Zu unserm Bedauern müssen wir, wie beim ersten Bande, auch bezüglich des zweiten wiederholen: mindestens die Hälfte der fleißigen Arbeit ist umsonst, wenigstens durch kein praktisches Bedürfniß hervorgerufen, noch kommt sie einem solchen zu Hülfe.

Dagegen wünschen wir, daß bei einer etwaigen neuen Auflage die heutigen Verhältnisse, d. h. die vigens ecclesiae disciplina, die Stellung der Kirche zum weltlichen Strafrechte, ihre Competenz pro foro civili u. dgl. m. eingehend berücksichtigt werden möchte.

Wie beim ersten Bande, ist auch beim zweiten zu bedauern, daß fast gar keine Literatur angegeben wird. Ein Werk von 1153 Seiten sollte doch auf einigen Seiten die hauptsächlichen ältern und neuern Werke anführen. Wir ließen uns dies Schweigen gefallen, wenn zum Erstenmale der ganze Stoff aus den Quellen herausgearbeitet würde. Wo es sich aber um Materien handelt, welche, wenige Sätze ausgenommen, in vielen ältern und neuern Werken erschöpfend nach der historischen Seite und selbst casuistisch behandelt sind, da ist ein Ignoriren schlecht am Platze. Daß einigemale Layman, Giraldi, Engel, Fagnani, Carpzov, Benedict XIV., Feuerbach, Martin und ein paar andere Bücher citirt werden, genügt gewiß nicht. Der Verf. schreibt vorzüglich für Theologen. Da war es um so nöthiger, die allgemeine Literatur anzuführen, selbst die vielen Monographien namhaft zu machen. Wenn aber gar neuere Werke, wie Rein, das Criminalrecht der Römer, Leipz. 1844, Kober, der Kirchenbann, 2. Aufl. Tübingen 1863, Kober, die Suspension der Kirchendiener, Tübingen 1862 u. a. nicht erwähnt werden, so ist das geradezu unbegreiflich.

Wir haben bereits zu viel Raum in Anspruch genommen, um uns auf Einzelnheiten einlassen zu können, und begnügen uns, nur noch den Mangel eines alphabetischen Sachregisters zu rügen. Unser Gesammturtheil über das Werk formuliren wir dahin: dasselbe bietet ein erschöpfendes Hülfsmittel, um das kirchliche Gerichtsverfahren und das Strafrecht zum Gebrauche und Verständniß der Quellen des Kirchenrechts zu verstehen und die kirchliche Disciplin der frühern Zeit in diesen Gebieten gründlich kennen zu lernen; es reicht dagegen nicht hin, die vigens ecclesiae disciplina weder für Deutschland, noch für andere Länder zu lehren. Das Werk ist mit großem Fleiße gearbeitet, enthält ein reiches Material und führt überall unmittelbar in den Geist und die Satzungen der Quellen ein; die für ein wissenschaftliches Werk nothwendige Benutzung und kritische Beleuchtung der Literatur hat der Verf. fast gänzlich im Werke selbst außer Acht gelassen, und es dadurch unbedingt erschwert, ja vielfach unmöglich gemacht, zu beurtheilen, welche Forschungen und Resultate ihm allein angehören. Wir befürchten, das Werk werde keinen unmittelbar praktischen Einfluß üben, weil die Wirklichkeit, die thatsächlichen socialen und rechtlichen Zustände zu wenig beachtet werden, was besonders auf dem strafrechtlichen Gebiete hervortritt, wo nur das aut aut des forum internum oder externum vorliegt. Wir begrüßen aber dennoch das Werk als eine erfreuliche Leistung, weil es uns, wenn wir dasselbe nehmen, wie es vorliegt, in einer an sich ansprechenden und der Zeit entsprechenden Form ein vollständiges Bild des kirchlichen Rechts darbietet, durchaus auf den Quellen ruhet, und von deren Beherrschung durch den Verf. den besten Beweis liefert.

Prag. Schulte.

Culturgeschichte.

Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerika's oder: Was hat die katholische Kirche seit der Entdeckung Amerika's theils zur Milderung theils zur Aufhebung der Sklaverei gethan? Eine von der theologischen Facultät zu München gekrönte Preisschrift von **J. Margraf.** Tübingen, Laupp 1865. X u. 230 S. 8. 27 Sgr.

Das Christenthum hat seinen göttlichen Ursprung und seine überirdische Kraft auf das Erhabenste schon dadurch offenbart, daß es inmitten des Racenhochmuths der heidnischen Welt und gegenüber einem allgemein herrschenden socialen System, welches auf einen guten Theil der Gesellschaft den Begriff des beseelten Werkzeugs oder der bloßen Sache anwandte, die Lehre von der Einheit des Menschengeschlechts und der Gleichberechtigung aller Menschen vor Gott verkündete und zur Anerkennung brachte, ohne einen gewaltsamen Umsturz hervorzurufen. Die Gluth der Ueberzeugung, mit der diese Ideen gepredigt, die Inbrunst, mit der sie von so vielen verachteten, unterdrückten und mißhandelten Menschen aufgenommen wurden, hätten zu einem die Gesellschaft oder das Christenthum vernichtenden Ausbruche führen müssen, wenn sich die neue Lebensordnung nicht zugleich als eine übernatürliche dargestellt, und diesen Standpunkt mit voller Klarheit festhaltend ihr Gebiet als das Reich Gottes von der Rechtsordnung dieser Welt scharf geschieden hätte. Die Apostel forderten von den Gläubigen, die ohne Unterschied des Standes und der Geburt zur Kindschaft Gottes berufen waren, gleichwohl Gehorsam gegen die bestehende Obrigkeit und Unterwerfung unter das weltliche Gesetz, selbst unter dasjenige, welches den Sklaven und seine Nachkommen zu lebenslänglicher Dienstbarkeit verurtheilte. Damit war der Beruf des Christenthums als der Weltreligion klar ausgesprochen. Eingehend in alle Formen menschlicher Culturentwicklung, soweit sie nicht dem natürlichen Sittengesetze widersprechen, vermochte der christliche Geist, der nicht bloß Lehre, sondern auch That und Leben ist, durch Aufstellung und Verwirklichung des Menschheitsideals, also auf rein moralischem Wege, selbst die treibende Kraft einer neuen Rechtsentwicklung zu werden und bis ans Ende der Zeiten zu bleiben.

Die Weise, wie die christliche Kirche im Alterthum und Mittelalter den siegreichen Kampf gegen die Sklaverei geführt hat, ist zuerst von Möhler*) einer eingehenden Untersuchung unterworfen worden. Der vortreffliche Aufsatz des unvergeßlichen Mannes gibt nicht nur ein klares Bild von jener Emancipationsthätigkeit, sondern enthält auch über Entstehung, Wesen und Bedeutung der Sklaverei so gründliche und einsichtsvolle Bemerkungen, daß sich darüber kaum etwas Besseres wird sagen lassen. Mit Recht hat daher Margraf, indem er sich anschickte, durch sein oben erwähntes Buch eine fühlbare Lücke in der Geschichte der civilisatorischen Thätigkeit der Kirche auszufüllen, für diese allgemeinern Betrachtungen auf Möhler (und Balmes) verwiesen. Margraf sucht die Frage zu lösen, was die katholische Kirche seit der Entdeckung Amerikas theils zur Milderung theils zur Aufhebung der Sklaverei gethan habe. Der Gegenstand seines Werkes, zu dessen Bearbeitung die theologische Facultät zu München Veranlassung gab, ist gerade heute, Angesichts der in Amerika sich vollziehenden Ereignisse, von hohem Interesse.

Indessen würde man sich täuschen, wenn man in diesem Buche etwa vollständige Aufklärung über die Negersklaverei in den Vereinigten Staaten Nord-Amerikas zu finden gedächte. Die Natur der Sache bringt es (man darf wohl sagen leider!) mit sich, daß M. hierüber nur verhältnißmäßig Weniges zu sagen hatte. Den größten Raum (S. 12—162) nimmt die erste Abtheilung des Buches ein: „Die Kirche und die Indianersklaverei oder die vorherrschend abwehrende Thätigkeit der Kirche gegen die Sklaverei."

Es ist ein reicher Ruhmeskranz, den M., auf gründliche historische Studien gestützt, hier der Kirche und insbesondere den kirchlichen Orden, den Dominikanern und Jesuiten gewunden hat. Die Entdeckung Amerikas fiel in eine Zeit, die mit der

---

*) Bruchstücke aus der Geschichte der Sklaverei. Gesammelte Schriften und Aufsätze II, 54—140. Man vergleiche: Balmes, Protestantismus und Katholicismus I, 114—201. *Angelini*, La schiavitù e la Chiesa, Roma 1862. Hefele, Sklaverei und Christenthum, im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte X, 212—220, mit einigen Verbesserungen abgedruckt in den Beiträgen zur Kirchengeschichte I, 212—226.

Sklaverei wieder ziemlich vertraut geworden war. Die unbedingte persönliche Dienstbarkeit, welche die Christenheit auf ihrem Gebiete ausgerottet hatte, war vom Islam festgehalten worden, und in den hartnäckigen Kämpfen, welche Spanien und Portugal am Ende des Mittelalters gegen die Mauren führten, wieder in die Anschauungen und Sitten dieser Völker eingedrungen. Es war für sie nichts Anstößiges, die kriegsgefangenen Feinde des christlichen Glaubens als Sklaven zu behandeln, und allmälig kam es dahin, daß die Freiheit desjenigen, der außerhalb des Christenthums stand, überhaupt nicht hoch geachtet wurde. Bei der Berührung der Portugiesen mit den Negern Afrikas (im Anfange des 15. Jahrhunderts) war der Sklavenhandel förmlich wieder eingeführt worden (S. 163).

Copley (A history of slavery, p. 96.) und Bandinel (der afrikanische Sklavenhandel, deutsch von Hechsel S. 19) wollen die Verantwortung für diese Thatsache jener den portugiesischen Missionären, dieser sogar dem römischen Stuhle aufbürden. M. (S. 186 ff.) entkräftet diese Beschuldigungen, vermag aber „nicht in Abrede zu stellen, daß die politische Machtstellung der Päbste am Ende des Mittelalters vorübergehend in einer Weise gebraucht wurde, die der Entwicklung des afrikanischen Sklavenhandels eher günstig als hinderlich sein mußte." Pabst Nikolaus V., auf Grund jener Theorie, „welche den Pabst als Oberlehnsherrn der ganzen Welt erklärte und ihm in gewissen Fällen das Recht beilegte, einem Fürsten die Regierungsgewalt seines Landes abzusprechen und auf einen andern zu übertragen," von den Portugiesen angerufen, ihnen die Besitznahme der neuentdeckten Länder zu gestatten, hatte dem König Alphons die Vollmacht gegeben, „alle Saracenen, Heiden und andern Feinde Christi, wo sie nur immer wohnten, ihre Reiche, Herzogthümer, Fürstenthümer, Herrschaften, Besitzungen, beweglichen und unbeweglichen Güter anzugreifen, zu bekriegen, zu unterwerfen und in Besitz zu nehmen, und ihre Personen in beständige Knechtschaft zu bringen." Der Pabst gab damit zwar nicht, wie behauptet wird, dem Sklavenhandel indirect eine Weihe, denn um diesen handelte es sich hier nicht, „aber er gebrauchte seine Stellung, um über alle unchristlichen Feinde Portugals den härtesten Unterwerfungskrieg zu verhängen und schadete dadurch dem kirchlichen Interesse; denn der harte Gebrauch, unchristliche Nationen schon als solche zu bekämpfen und zu Sklaven zu machen, konnte so nur eine neue Stütze erhalten." Die Frage des Sklavenhandels blieb einfach beim Alten. „Man nahm an dem Kaufe eines Sklaven ebensowenig Anstoß als an der Sklaverei selbst. Auch der Pabst theilte diese Anschauung. Dies erhellt aus einer Stelle derselben Urkunde, wo er einfach die Thatsache anführt, daß viele Neger theils mit Gewalt, theils durch rechtmäßigen Kauf aus den entdeckten Ländern nach Portugal gebracht worden seien. Ohne hierüber ein Wort des Beifalls oder des Tadels beizufügen, freut er sich über ihre erfolgte Bekehrung zum Christenthum und knüpft daran gute Hoffnungen für die Christianisirung ihrer Heimathgegenden. Wer die spätere schaudererregende Entwicklung des Negerhandels kennt, wird dieses Verhalten des Pabstes höchst unvorsichtig finden, aber die auf Verlangen ertheilte Sanction und Einweihung jenes fluchwürdigen und gewerbsmäßigen Menschenhandels darf ihm deshalb doch nicht zur Last gelegt werden . . . . . Indessen ist es als ein erfreulicher Fortschritt zu betrachten, daß die berühmte Schenkungsurkunde vom 3. Mai 1493, in welcher Alexander VI. der spanischen Krone die westindischen Entdeckungen unterwirft, kein Wort mehr von Krieg und Sklaverei enthält, sondern nur die Hoffnung ausspricht, daß die Eingeborenen mit leichter Mühe zum Christenthum bekehrt werden könnten."

Bei der Entdeckung Westindiens wurde das in der alten Welt geübte System sofort auf die Indianer angewandt. Schon Columbus meinte, „man könne mit indianischen Sklaven ganze Schiffe befrachten, indem man nämlich diejenigen nehme, welche dem Götzendienste huldigten." Die Cariben oder Canibalen behandelte er als Sklaven, weil sie widerspenstige Aufrührer seien. Columbus schlug einen förmlichen Handel mit Canibalen-Sklaven vor und sandte am 24. Februar 1495 500 zum Verkauf nach Sevilla. Die Regierung hatte bereits Anordnungen für diesen Verkauf getroffen, als sich religiöse Bedenklichkeiten geltend machten. Der Erzbischof von Granada, Fray Hernando de Talavera soll die Königin Isabella als Beichtvater in ihrer Vorliebe für die Indianer bestärkt haben, und ein königlicher Erlaß vom 20. Juni 1500 verlangte bei Todesstrafe für sämmtliche auf Befehl des Admirals verkaufte Indianer die Freiheit, so wie die Zurücksendung in ihre Heimath.

Die spanische Regierung hatte überhaupt wohlwollende Absichten gegen die Indianer und war stets geneigt oder leicht zu bewegen, dieselben vor der eigentlichen Sklaverei zu bewahren. Aber die Arbeitsnoth in der neuen Welt und die Habsucht der Colonisten drängten die Krone, eine ebenfalls von Columbus eingeführte minder anstößige Form der Dienstbarkeit bestehen zu lassen und zur Grundlage der Colonisirung zu machen, die sogenannte Commende. „Es werden euch N. N.", so hieß es in der Formel, „hiermit so und so viel Indianer in dem Dorfe N. als anvertrautes Gut übergeben und ihr seid ermächtigt, euch derselben zu bedienen in euren Bergwerken und auf euren Grundstücken zur Gewinnung des Goldes und andern Betriebsarten, unter der Bedingung, sie in der christlichen Lehre und den übrigen Bestandtheilen des h. kath. Glaubens zu unterweisen; hiemit entbinde ich das Gewissen Sr. Maj. des Königs und das meinige von aller Verpflichtung." So sollte auch der einzelne Ansiedler an der Christianisirung und Civilisirung der Indianer Antheil nehmen und ihm dafür als Gegenleistung die Arbeit seiner Schützlinge zu Nutzen kommen. Wie der Unterricht, so war auch die Vertheidigung derselben ihm zur Gewissenspflicht gemacht. — Die Concurrenz zweier Racen von sehr verschiedener Bildung und Entwicklung wird in der Regel zur Dienstbarkeit der einen führen. Es ist natürlich, daß die höher gebildete Race ihre Uebermacht benutzt, um der weniger entwickelten durch rechtlichen Zwang die ganze Last der sogenannten knechtischen Arbeiten aufzuladen. So lange dabei die Persönlichkeit und die Würde des Menschen geachtet wird, hat die Kirche dagegen keinen directen Protest zu erheben. Die Religion hat es mit der Gleichberechtigung des Menschen vor Gott zu thun, die Gleichstellung des Menschen vor dem Rechte kann erst ein Product der Culturentwicklung sein und ist kein Naturrecht, welches unter allen Umständen auf Verwirklichung Anspruch hätte. Eine gemäßigte Dienstbarkeit kann im Gegentheil der gerechte äußere Ausdruck des innern Verhältnisses zweier Racen zu einander sein, und der christliche Geist würde eine solche Institution ebenfalls anerkennen müssen, wenn und sofern die höhere Race dabei die Tendenz zeigte, die niedere allmälig zu sich emporzuheben und schon dem Einzelnen Gelegenheit zu bieten, wenigstens für seine Person sich die Gleichberechtigung zu verdienen. Ein Volk als bewußter Erzieher eines andern ist ein Schauspiel, wie es die Geschichte kaum schöner zu bieten vermag.

Möhler bemerkt mit Recht, daß Sklaverei entstehen konnte durch die Befürchtung edlerer Stämme, die überlieferte Bildung durch das Bestehen von Gleichheitsverhältnissen und die dadurch bedingte Vermischung mit rohern Geschlechtern zu verlieren. Diese Gefahr lag im heidnischen Alterthum, wo der höchste geistige Besitz nur ein Eigenthum Weniger war, wo keine Religion mit der Klarheit der christlichen oder auch nur der alttestamentlichen Offenbarung eine bedeutende Summe reiner geistiger Begriffe Jedem aus dem Volke darbot, sehr nahe. Nur jener schneidenden Unterscheidung der Stände in Sklaven und Freie, welche den letztern die Möglichkeit zur Ausbildung ihrer intellectuellen Fähigkeiten gab, verdanken wir die geistigen Schätze des Alterthums, ein Preis allerdings, um den sie theuer genug bezahlt sind. Die

Sklaverei ist ja nach der tiefen Auffassung der alten Kirche eine Folge des Sündenfalles, ein Theil des Fluches, der seitdem auf der Menschheit lastete, eine Bedingung, an welche die Erfüllung der großen Culturaufgabe, die der Menschheit gestellt ist, seit der Sünde nun einmal geknüpft und deren Aufhebung erst möglich war, als das Christenthum seinen erlösenden Beruf auszuüben begonnen hatte. Es gelang dem Christenthum, die Sklaverei zu überwinden, als auf der einen Seite durch die nivellirende Thätigkeit der Römer die Racenunterschiede allmälig verwischt, auf der andern durch die christliche Bildung Herren und Knechte auf dieselbe Stufe geistiger und moralischer Entwicklung gestellt waren. Das Problem wurde aber alsbald wieder lebendig, als die Entdeckungen des fünfzehnten Jahrhunderts die christlichen Völker vor eine neue große Culturaufgabe stellten und zugleich mit Stämmen in Berührung brachten, deren völlige Barbarei oder weit zurückgebliebene Bildung eine durchgreifende Erziehung nöthig machten.

Die Form der Commende, welche die Spanier zur Grundlage ihres Colonisationssystems machten, war demnach an sich keine unzulässige, die Berechtigung der Entdecker zur Beherrschung der entdeckten Völker natürlich vorausgesetzt. Aber an dieser zweifelte man damals nicht, selbst die Päbste nahmen sie als selbstverständlich an. Die Weltgeschichte ist ein strenger Richter. Sie pflegt nicht zu warten, bis es einem zurückgebliebenen Volke gefällt, freiwillig seinen Antheil an der Culturarbeit zu übernehmen, sondern beruft vorgeschrittene Nationen, das Versäumte durch Zwang nachholen zu lassen. Es liegt darin allerdings eine Art ausgleichender Gerechtigkeit, aber gewiß keine Entschuldigung für jene Uebergriffe der Habsucht, Genußsucht und Herrschsucht, die den Zwang über jedes Maß ausdehnen. In dieser Weise wurde von den spanischen Ansiedlern auch die Commende mißbraucht; bald unterschied sie sich kaum noch von der Sklaverei mit allen ihren Schrecken, und hier war es nun, wo die Kirche in heiligem Eifer die Partei der Unterdrückten ergriff und den siegreichen Kampf begann, dessen Resultat die Befreiung, Erhaltung, Christianisirung und Civilisirung der Indianer in den hispano-amerikanischen Besitzungen war. Dieses Resultat tritt in ein um so glänzenderes Licht, wenn man es neben die schrecklichen Kämpfe stellt, in denen die nordamerikanischen Colonisten die Eingeborenen vertilgt haben, und das Verdienst gebührt nicht etwa einer größern angeborenen Barmherzigkeit der spanischen Ansiedler, sondern vor Allem dem Einflusse der katholischen Kirche.

Wir müssen es uns versagen, Margraf in der Schilderung der kirchlichen Bemühungen um die Freiheit der Indianer zu begleiten. Die Aufgabe war nicht leicht, aber der Heldenmuth, mit dem die Dominikaner, vor Allem Las Casas, für die Sache der Unterdrückten eintraten, überwältigte die Hindernisse. Die Männer, die sich nicht scheuten, gleich einer „Stimme des Rufenden in der Wüste" (S. 27. 28.) den Ansiedlern von der Kanzel herab in's Gewissen zu reden, die den indischen Rath in der Heimath mit Klagen zu bestürmen nicht abließen, denen die Reise über den Ocean zu Gunsten ihrer Schützlinge etwas Gewöhnliches geworden, die, wie Antonio de Valdivieso (S. 103) selbst ihr Leben für die Indianer hingaben, wurden die unpopulärsten Leute in den Colonien, aber ihr Werk gedieh. „Man darf ohne Anstand behaupten, daß damals der Impuls zu den Gesetzen für die Freiheit der Indianer ausschließlich von kirchlicher Seite kam. Die Vertreter der Kirche mit ihren unausgesetzten Klagen gegen die Bedrückung der Indianer waren den Propheten des Alten Bundes vergleichbar, und alle Welt scheint der Ansicht gewesen zu sein, daß ihnen dieses Geschäft allein zukomme; wenigstens sehen wir nie einen Laien für die Freiheit der Indianer offen in die Schranken treten, während die Geschichte eine Menge solcher Kämpfer in den Reihen des Klerus nachweist. Regelmäßig standen sich die Religiosen und die Eroberer in diesem Kampfe gegenüber" (S. 60).

Las Casas und die Religiosen gingen bei ihren Bestrebungen nicht von einer Berufung auf allgemeine Menschenrechte, sondern auf die Mission der Kirche aus, alle Völker ohne Unterschied zu bekehren. Sie verurtheilten damit jene schon von der alten Kirche überwundene heidnische, auch damals wieder auftauchende und bis in die neueste Zeit im Süden Nordamerikas verfochtene Theorie, daß es Menschen gebe, die von Natur zur Sklaverei bestimmt und für die höhere Bildung nicht zugänglich seien. In seiner Schrift „de unico vocationis modo", die kurz vor 1535 erschien, führte Las Casas folgende zwei Hauptgedanken durch: Die Menschen müssen auf dem Wege der Belehrung zum Christenthum gebracht werden, und jeder Krieg ist ungerecht, der von Christen gegen Ungläubige als solche ohne vorher erlittene Beleidigung unternommen wird. Das Letztere war besonders wichtig für die Sklavenbesitzer, weil diese in ihrem Rechte zu sein glaubten, wenn sie die Indianer als Ungläubige bekriegten und nach dem damaligen Kriegsgebrauch zu Sklaven machten. Las Casas hatte die Freude, diese Grundsätze in jener berühmten Bulle Paul's III. vom 2. Juni 1537, die auf Andringen der spanischen Dominikaner erlassen wurde, bestätigt zu sehen. Der Pabst verbot, gestützt auf den Satz des Evangeliums: „Gehet hin und lehret alle Völker," geradezu die Sklaverei aller Indianer, auch derjenigen, die noch entdeckt werden sollten, während Las Casas und seine Freunde durch die friedliche Bekehrung der verrufenen Indianer von Tierra de Guerra zugleich den Beweis für ihre Theorie lieferten und das „Land des Krieges" in das des „wahren Friedens" (Vera Paz) verwandelten.

„Auch auf Seiten der Päbste," so bemerkt Margraf S. 86 zu jener päbstlichen Bulle, „war das Eingreifen in weltliche Rechtsverhältnisse naturgemäß zum Theil durch die jeweiligen Zeitstimmungen bedingt, denen sie nicht zu weit vorgreifen konnten. Auch bei ihnen war hierin ein Fortschritt möglich. Je mehr sie ihrer ursprünglichen Aufgabe treu blieben, desto näher kamen sie dem Ziel; denn das christliche Princip consequent verfolgt muß endlich zur Freiheit des Individuums führen. Je mehr sie aber geneigt waren, sich als Besitzer des Erdballs zu betrachten, desto mehr liefen sie Gefahr, in die Wandelbarkeit der irdischen Anschauungen und Verhältnisse verstrickt zu werden. Daher die Verschiedenheit, welche zwischen der Sprache eines Paul III. und eines Nikolaus V. oder Calixtus III. über unsern Gegenstand bemerkt wird. Die edle Einfachheit und Entschiedenheit, die uns in der Bulle von 1537 entgegentritt, erweckt unwillkürlich die Vorstellung, als sei sich der römische Stuhl in den Stürmen und Drangsalen der Reformation seiner wahren Aufgabe und Stellung wieder tiefer bewußt geworden."

Die Folge dieser vereinten Anstrengungen der Dominikaner und des päbstlichen Stuhles war die Gesetzgebung von 1542, die zwar noch nicht sogleich durchgeführt werden konnte, aber doch der Wendepunkt des Systems gewesen ist. Die Indianer wurden darin wiederholt für freie Personen und Vasallen des Königs erklärt; es wurde gute Behandlung derselben befohlen und unbedingt verboten, einen Indianer zum Sklaven zu machen. Alle Indianer, für deren Sklaverei kein gesetzkräftiger Grund beigebracht werden konnte, sollten in Freiheit gesetzt werden (es waren nämlich bis dahin manche Cariben oder Canibalen mit Zulassung der Regierung zu Sklaven gemacht worden), alle unfreiwilligen und unbezahlten Dienstleistungen wurden verboten und darunter namentlich bei Todesstrafe die Verwendung zur Perlenfischerei. Der Bischof und Richter von Venezuela sollte Sorge tragen, daß selbst die Negersklaven dabei nicht in Lebensgefahr kämen. Könne das nicht geschehen, so solle die Perlenfischerei aufgegeben werden. Die Commenden aber sollten sobald als möglich ganz wegfallen, theils sollten sie sofort, theils mit dem Tode des Besitzers an die Krone zurückfallen. Den Hinterbliebenen wurde ein Anspruch auf Entschädigung aus dem Tribut der Indianer eingeräumt. Neue Belehnungen sollten gar nicht

mehr vorgenommen werden. Ausdrücklich war die Anwendung der Sklaverei noch bei den Entdeckungszügen untersagt. Ueberhaupt durfte ein Indianer nur unter obrigkeitlicher Aufsicht auf dem rechtmäßigen Wege des Kaufs erworben werden (S. 93. 94.)

Diese Gesetzgebung macht der spanischen Regierung alle Ehre. Sie hat, wenn sie auch einzelne Modificationen derselben zulassen mußte (Peru wäre bei dem Versuch, die Gesetze von 1542 einzuführen, beinahe für die Krone Spanien verloren gegangen), doch an der Tendenz derselben festgehalten. Auch der Klerus blieb seinem Berufe, dem Protectorat der Indianer, treu; nur in Peru fällt auf einzelne seiner Mitglieder der Vorwurf, die Einführung der „Mita", eines höchst drückenden Dienstverhältnisses, begünstigt zu haben. In Brasilien, am Paraguay und Maranhao erwarben sich die Jesuiten im Kampfe für die Freiheit der Indianer unvergänglichen Ruhm. Ihre Missionen am Paraguay haben „zur geschichtlichen Wahrheit gemacht, was der altgriechische Philosoph geträumt, was der begeisterte Las Casas zum Theil verwirklicht hatte, nämlich die friedliche Erhebung eines Naturvolkes zu christlicher Cultur und die Bildung eines Staatswesens nach bestimmten Principien, unabhängig von den Traditionen der Vergangenheit." (S. 142.)

Die zweite Abtheilung des Margraf'schen Werkes (S. 163—214) ist überschrieben: „Die Kirche und die Negersklaverei oder die vorherrschend mildernde Thätigkeit der Kirche gegenüber der rechtmäßig anerkannten Sklaverei."

„Das Loos dieser Sklaven wurde von Anfang an in ganz anderer Weise ein Gegenstand des kirchlichen Mitleids, als das der Indianersklaven. Der Hauptgrund lag darin, daß die äußern Verhältnisse der Kirche nicht wie in Amerika feste Anhaltspunkte gewährten, die Rechtmäßigkeit der Negersklaverei zu bestreiten und das Zustandekommen derselben zu verhindern. Sie konnte es ihren Gläubigen nur zur Gewissensangelegenheit machen, keinen Sklaven zu erwerben, der seine Freiheit oder vielmehr das Recht über seine Arbeitskraft nicht auf einen rechtskräftigen Grund hin verloren hatte..... Die gewöhnlichen Rechtstitel für die Sklaverei, Gefangenschaft in einem gerechten Kriege, Verkauf der eigenen Freiheit, Geburt in der Sklaverei und Verlust der Freiheit in Folge eines Verbrechens, erwähnen wir hier nur, um anzudeuten, daß sie sowohl wegen ihrer theilweisen Unbestimmtheit als auch wegen erschwerter Nachweisbarkeit leicht zu Bedenken und damit zu größerer Milde führen konnten. Am wenigsten darf aber außer Acht gelassen werden, daß die Sklaverei in den Augen der christlichen Moral wesentlich nur als eine Modification des Eigenthumsrechtes, als ein unbeeinträchtigter Anspruch auf fremde Arbeitskräfte erscheint, dem andrerseits gesetzliche Verbindlichkeiten des Eigenthümers das Gepräge der Gerechtigkeit aufdrücken. So lange die Sklaverei nicht mehr sein will als dieses, hat die Kirche ebensowenig ein strenges Recht, gegen sie zu protestiren als gegen irgend eine Bestimmung des bürgerlichen Eigenthumsrechtes überhaupt. . . . Dieser Zustand ist ihr aber so wenig ein normaler, daß sie innerhalb ihrer eigenen Rechtssphäre von jeher die Sklaverei als nicht vorhanden angesehen hat. Es lag hierin für die bürgerliche Gewalt ein stehender Mahnruf zur Beschränkung und Beseitigung der Sklaverei."

Las Casas, der die Negersklaverei als längst anerkanntes Rechtsinstitut vorfand und den Handel mit Negersklaven wie die Einfuhr derselben auch nach Amerika bereits betreiben sah, hat allerdings, um seine Indianer vor sicherer Vernichtung zu retten, durch seinen Rath dazu beigetragen, daß das unbedingte Verbot, welches Cardinal Ximenez der fernern Einfuhr von Negern nach Amerika entgegensetzte, aufgehoben wurde, aber auch nichts mehr. Er konnte nicht ahnen, welch scheußliche Entwicklung dieser Handel nehmen würde, und war überhaupt nur für eine beschränkte Zulassung von Negern gewesen. Später erregte ihm freilich auch das harte Schicksal der Neger Bedenken, und er sprach über jenen Vorschlag seine bittere Reue aus, „weil von den Negern dasselbe gelte, wie von den Indianern" (S. 38—46). Die Kirche aber hat sich der Negersklaven, wo es ihr möglich war, stets mit großer Liebe angenommen. Als leuchtende Beispiele christlicher Hingebung strahlen die Jesuiten Alonso Sandoval und Peter Claver hervor, die den armen Geschöpfen zu Cartagena ihr ganzes Leben widmeten und sich selbst in Wahrheit zu „Sklaven der Neger für immer" (so unterzeichnete sich Claver) machten. Ueberall aber verlangte die Kirche für die Neger Taufe und christlichen Unterricht und die Heilighaltung der Ehen. Die Engländer tauften ihre Sklaven nicht, „weil es nach ihrer Theorie eines Christen unwürdig sei, seinen Bruder in Christus in der Sklaverei festzuhalten! . . Wenn indessen die Engländer katholische Neger bekommen konnten, zogen sie es vor, dieselben gerade so wie die heidnischen in der Sklaverei zu lassen, obwohl sie wußten und bei jeder Gelegenheit beobachten konnten, daß sie es mit katholischen Christen zu thun hatten." In den Südstaaten der Union ist bis zur Stunde die größte Zahl der Sklaven ohne Taufe, während in den katholischen Colonien alle getauft sind. Provinzial-Concilien zu Lima und Mexico nahmen die Ehen der Negersklaven auf's entschiedenste gegen die Willkür der Herren in Schutz. Der Herr soll weder die Abschließung noch die Fortsetzung solcher Ehen verhindern und die Eheleute nicht an solchen Orten beschäftigen, die ein Zusammenleben für immer unmöglich machen. In den nordamerikanischen Sklavenstaaten gibt es vor dem Gesetz keine Sklavenehe! Doch sollen die katholischen Eigenthümer die Lehren ihrer Kirche in diesem Punkte befolgen und es für eine Sünde halten, den verheiratheten Mann von seiner Frau zu trennen. Auch den Wiederverkauf von Sklaven hat die Kirche stets zu hindern gesucht und damit in katholischen Ländern eine bedeutende Milderung des Verhältnisses hervorgerufen. In den Südstaaten der Union dürfen die Katholiken zwar Sklaven kaufen, aber nicht wieder verkaufen, ohne vom Empfang der h. Sacramente ausgeschlossen zu werden. In den spanischen Colonien genießt der Neger denselben Schutz wie ehemals der Indianer. Namentlich hat er das Recht, seinen Herrn gegen einen andern zu wechseln, sobald dieser Lust hat ihn zu kaufen; er kann sich verheirathen und sich selbst und seine ganze Familie loskaufen, sobald er den erforderlichen Kaufpreis durch seine Arbeit erworben hat. Wenn er barbarisch und unbillig gestraft wird, kann er die Freilassung als sein gesetzliches Recht verlangen, während es in den Sklavenstaaten der Union noch strenge Gesetze gegen die Freilassung (in Georgien bei 1000 Dollars Strafe), gegen den Unterricht und gegen den gemeinsamen Gottesdienst der Neger gibt. „Auch in den Unionsstaaten, so schließt Margraf S. 181 diese Vergleichung, ist der Katholicismus seinen Grundsätzen nicht untreu geworden, und wäre er hier ebenfalls überwiegend gewesen, so hätte er nie eine solche Verhöhnung der Menschenwürde geduldet, wie sie heute noch in den Gesetzbüchern einzelner Sklavenstaaten zu finden ist. Wenn auch nach der bisherigen Darstellung kein Zweifel mehr übrig bleiben kann, daß der Katholicismus die Sklaverei in ihrem innersten Wesen umzugestalten vermag, so wird dieses Verdienst in der Regel ebenso übersehen, wie jede andere segensvolle Thätigkeit, die sich nach bestimmten innern Gesetzen fallmälig und geräuschlos entfaltet. Die katholische Kirche macht aus dem Sklaven einen Menschen, eine Person, einen Christen, ja sogar einen bleibenden Hausgenossen, aber sie kann nicht zu ihm sagen: Arbeite für dich, du bist kein Sklave mehr."

Indem wir für die Theilnahme der Kirche an den Emancipationsbestrebungen der Neuzeit auf das, was Margraf darüber S. 207—217 mittheilt (im Anhange sind auch die darauf bezüglichen päpstlichen Erlasse abgedruckt), und die oben citirten Schriften verweisen, bleibt uns nur noch übrig, in einem zweiten Artikel einige Worte über die Entwicklung der Sklavenfrage in den Vereinigten Staaten zu sagen, die neuerdings die Gemüther auch

von Europa so lebhaft beschäftigt hat und jetzt eben zum Abschlusse gekommen ist.

Coblenz. Th. Stumpf.

Geschichte der Philosophie.

Geschichte der Logik im Abendlande von Dr. **Carl Prantl**, Professor an der Universität und Mitglied der Akademie zu München. Erster Band: Geschichte der L. im A. in der alten Zeit. Zweiter Band: Geschichte der L. im A. im Mittelalter bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. Leipzig, Hirzel 1855. 1861. XII u. 734, XII u. 399 S. gr. 8. 4 Thlr. u. 2⅓ Thlr.

So hoch diese Schrift in der wissenschaftlichen Anerkennung auch schon steht, so kann ich doch das Urtheil nicht zurückhalten, daß sie beim ersten Lesen einen fast unüberwindlichen Widerwillen erregt durch den gereizten, einer objektiven wissenschaftlichen Entwicklung oft unwürdigen Ton, der in derselben herrscht. Die Worte „Unsinn, Blödsinn, stümperhafte Schwätzerei" und ähnliche, um von „Bornirtheit" nicht zu sprechen, begegnen uns so häufig und auch bei sonst so hochstehenden Namen, daß der Verf. nach einer gewissen Seite das Bewußtsein scheint absichtlich herausfordern zu wollen. Darüber, welches diese Seite sei, können wir kaum im Zweifel sein, wenn wir I, 167 „Unsinn" und „naturwidrige Wunder" verbunden, oder II, 162 es als eine haarsträubende Zusammenstellung bezeichnet sehen, daß Abälard uns das „merkwürdige Schauspiel bietet, in einem Athemzuge christlicher Trinitäts-Theologe, metaphysischer Platoniker, logischer Aristoteliker und dazu noch rhetorischer Ciceronianer" sein zu wollen. Wenngleich nun eine solche ehrfurchtslose Sprache für eine wissenschaftliche Arbeit von vorn herein kein Zutrauen zu erwecken geeignet ist, so sind wir doch nicht so sensibel, daß wir nicht insbesondere Namens der Logik ein gutes Maß von Rücksichtslosigkeit vertragen könnten, wenn diese in ihrem Rechte ist. Wenn aber der Logiker, der mit dem, was das allgemeine menschliche Bewußtsein hoch hält, in einer mindestens gesagt so zweideutigen Weise umspringt — denn ich will nicht Herrn Prantl des Angriffes auf die Religion selbst beschuldigen, wenn er seine Bitterkeit an denjenigen ausläßt, welche nach seiner Auffassung, indem sie die Religion vertheidigen wollten, an der Logik sich versündigt haben — wenn, sage ich, dieser Logiker selbst sich als im höchsten Grade befangen in einem wissenschaftlichen oder vielmehr unwissenschaftlichen Mißverständnisse erweist, so hat er allerdings sich selbst zuzuschreiben, daß ihm mit demselben Maße zugemessen werde, womit er ausgemessen hat.

Prantl stellt sich auf den selbstgemachten Standpunkt eines angeblichen Aristotelismus, und von diesem überaus engen Gesichtspunkte aus schreibt er eine Geschichte der Logik fast in ähnlicher Weise, wie gewisse moderne Geschichtsbaumeister unsere deutsche Geschichte sich zurecht legen. Möglich ist natürlich ein solches Unternehmen nur dadurch, daß geradezu eine Fälschung des Thatsächlichen der Auffassung unterlegt wird, was selbstredend bei der Logik an keinem andern Punkte sich offenbaren kann, als an der Feststellung des Verhältnisses von Aristoteles zu Platon, resp. der Feststellung der wirklichen Lehre Platons selbst. Ich brauche nur eine einzige Stelle wörtlich anzuführen, um den Leser die ganze Lage der Sache vollständig überblicken zu lassen. I, 219 heißt es: „Und in diesem Sinne setzt Aristoteles die Bestimmtheit der Gattung dem nebelhaften und vagen »Sein« und »Eins« der platonischen Philosophie gegenüber, welches ja nur eine prädikative Geltung, nie aber als solches eine substanzielle Bestimmtheit haben kann (in ähnlicher Weise fragt es sich ja auch, ob bei Hegels reinem Sein sich noch etwas Begriffliches denken lasse; Hegel kokettirt nicht umsonst mit Plotinus)." Also Platon, Plotinus, Hegel stehen Prantl auf einer Linie in Betreff des Seinsbegriffes, und das ist nicht etwa eine so nebenlaufende Bemerkung, sondern es ist der die ganze Geschichte der Logik beherrschende Gesichtspunkt. Platon und Plotinus, die ächte Lehre Platons, aus der doch jedenfalls, wie immer wir uns das Verhältniß denken mögen, der ganze Aristoteles seinen Ursprung genommen hat, und jene scholastische Verzuckung platonischer Gedanken mit aristotelischen Formen im Neuplatonismus, worin die antike Philosophie ihren Abschluß fand, sie gelten Prantl in seiner ganzen Darstellung ohne jeglichen Skrupel als ein und dasselbe; die platonischen Ideen sind ihm ein für allemal nichts anders, als jene ruhenden mystischen Phantasiegebilde, die allein der „andächtigen Beschaulichkeit" etwas gelten, aber, weil sie alles Denken zum Stillstand bringen, unaufhörlich die Erbitterung der Logik herausfordern. Auch nicht der leiseste kritische Zweifel an der Richtigkeit dieser seiner Voraussetzung geht Prantl auf. Dieses kolossale Mißverständniß bei einem Geschichtsschreiber der Logik, der sich wahrlich seine Mühe nicht hat verdrießen lassen, ist nur dadurch erklärlich, daß wir in ihm den in der That unübersteiglichen Höhepunkt jenes das ganze moderne wissenschaftliche Bewußtsein beherrschenden Subjektivismus erkennen, welcher sich in einem viel höhern Grade, als es die mittelalterliche Scholastik je gethan hat, von einer unverstandenen oder mißdeuteten aristotelischen Formel beherrschen läßt.

Obgleich nun dieser allgemeine philosophisch-metaphysische Gesichtspunkt die ganze Darstellung der Geschichte der Logik beherrscht, so würde es doch die Grenzen einer Kritik dieser überschreiten heißen, wenn ich mich auf diesen Punkt an dieser Stelle weiter einlassen wollte. So viel ich mir vergebe, wenn ich von vorn herein von der hinlänglich aufgeklärten und nachgewiesenen wahren Lage der Sache im Ganzen vollständig absehe, so muß es doch möglich sein, blos an der Geschichte der Logik als solcher, vor allem also an ihrer Grundlage in Aristoteles die unvermeidlichen Folgen jener schiefen Stellung in der Grundlage nachzuweisen. Von diesem Gesichtspunkte aus mögen die folgenden Bemerkungen genügen.

Zuerst ein Wort über die von Prantl in Frage gestellte Aechtheit der Schrift von den Kategorien. Obgleich diese Frage von keiner wesentlichen Bedeutung ist, weil das in dieser Schrift Enthaltene auch aus dem Inhalte der übrigen Schriften des Aristoteles im Wesentlichen sich herstellen läßt, so ist sie doch an sich zu wichtig, um nicht ins Auge gefaßt zu werden. Abgesehn nun davon, daß die Aechtheit der Schrift von den Kategorien im Alterthume nie ist bezweifelt worden, was doch bei der Schrift *περὶ ἑρμηνείας* der Fall war — namentlich auch nicht von Alexander von Aphrodisias — und daß eine mit Stillschweigen übergangene Unterschiebung dieser Schrift doch durchaus nicht mit derselben Leichtigkeit zu erklären sein würde, wie bei der Schrift *περὶ κόσμου*, die Prantl in Vergleich stellt, so ist das einzige Beachtenswerthe, was Prantl für die Unächtheit vorbringt, der Umstand, daß die Bezeichnung des *εἶδος* und *γένος* als *δευτέρα οὐσία* sonst im Aristoteles nicht vorkommt. Entscheidend würde aber dieser Umstand, auf den meines Wissens Prantl hier zuerst aufmerksam macht, nur dann sein, wenn diese Bezeichnung etwas dem wahren Sinne des Aristoteles Widersprechendes enthielte; sonst ist es offenbar ein rein zufälliger Umstand, auf den die Kritik kein Gewicht legen kann. Jenes will nun aber Prantl beweisen, indem er einen Sinn der sonst bei Aristoteles vorkommenden *πρώτη οὐσία* glaubt nachweisen zu können, der dem Sinne der *δευτέρα οὐσία* in den Kategorien widerspricht. Es ist nun zuzugeben, daß im metaphysischen Sinne das Ideale an sich als das eigentlich Wesenhafte an dem materiell Erscheinenden als *πρώτη οὐσία* bezeichnet wird (vgl. die von Prantl angeführte Stelle Metaph. Z. 11. 1037 a 26 *ταύτης* [sc. *τῆς συνόλης οὐσίας*] *δὲ γ' ἔστι πως λόγος καὶ οὐκ ἔστιν· μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν, ἀόριστον γάρ, κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος· ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ*

ἐνὸν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνοδος λέγεται οὐσία). Aber damit ist keineswegs gesagt, daß nicht nach einer andern Richtung, nämlich in logischer Beziehung grade umgekehrt das Einzelding als die *πρώτη οὐσία* bezeichnet werden könne, wo dann das *εἶδος* oder *γένος* natürlich als die *δευτέρα οὐσία* erscheint, und man braucht nur die zweite Stelle, die Prantl anführt, ins Auge zu fassen, um zu sehen, wie Aristoteles selbst hierzu den Weg weist: Metaph. Z. 11. 1037 a 33: *ὅτι τὸ τί ην εἶναι καὶ ἕκαστον ἐπὶ τινῶν μὲν ταὐτὸν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν, οἷον καμπυλότης καὶ καμπυλότητι εἶναι, εἰ πρώτη ἐστὶν, λέγω δὲ πρώτην ἡ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλη*. Also der Begriff der *πρώτη οὐσία* hängt davon ab, ob sie als Subject oder als Prädicat ausgesagt wird, und wenn in dem Sinne in den Kategorien, wo die logisch=sprachliche Rücksicht ganz vorwaltet, das Einzelding als die *πρώτη οὐσία* bezeichnet wird, weil dies allein immer nur Subject und nie Prädicat sein kann, so ist durchaus nicht abzusehn, weshalb Aristoteles in diesem Sinne nicht das *γένος* oder *εἶδος* (denn auf diese Unterscheidung kommt es hier nicht an) als die *δευτέρα οὐσία* habe bezeichnen können. Weitere Stellen führe ich nicht an, weil ich mich nicht weiter als nöthig ist, an dieser Stelle auf die Sache einlassen will, und bemerke nur, daß an diesem nicht wahrhaft ausgeglichenen Widerspruch zwischen der formal=logischen und real=metaphysischen Seite des Denkens eben das wahre Verständniß des Aristoteles hängt, zu dem, wie ich zeigen werde, Prantl nicht durchgedrungen ist.

In Betreff der Aechtheit der Kategorien füge ich noch Folgendes hinzu: Erstens begreife ich nicht, wie einer, der sich mit dem Styl des Aristoteles vertraut gemacht hat, die Kategorien für unächt halten kann; sie haben durch und durch das ächt aristotelische Gepräge. Zweitens: das Fragmentarische und Unausgeführte dieser Schrift erklärt sich vollständig, wenn man sie für das ansicht, was sie wirklich ist, als eine Studie des Aristoteles aus der Zeit, als er die zusammenhängende Bearbeitung seiner Philosophie noch nicht unternommen hatte, ähnlich wie auch die Schrift *περὶ ἑρμηνείας*. Hätte Aristoteles dazu kommen können, nach der Zusammenstellung im Anfange der ersten Analytik die Lehre vom Begriff und vom Urtheil ebenso abschließend zu behandeln, wie er die Lehre vom Schlusse behandelt hat, so würden wir jene Schriften ohne Zweifel in einer andern und abgerundetern Form besitzen. Drittens: ganz nachträglich tritt bei Prantl II, 188 in der gelegentlichen Aeußerung, daß „die Isagoge und die Kategorien dem Platonismus näher ständen", unwillkürlich der wahre subjective Grund dieser Aechtung der Kategorien zu Tage. Daran möge sich schließlich die Rüge reihen, daß Prantl die anfangs noch ziemlich bescheiden angezweifelte Aechtheit derselben im Fortgange seines Werkes unvermerkt in eine unzweifelhafte Unächtheit übergehen läßt.

Ich werde jetzt in kurzen Zügen den Beweis hinstellen, daß Prantl den wahren Sinn des Aristoteles und seiner Logik nicht erfaßt hat, weil ihm das Verständniß seines wahren Verhältnisses zu Platon abgeht. Platon und Aristoteles sollen „den durchgreifendsten Gegensatz, welcher im Gebiete des Intelligibeln möglich ist, den Gegensatz von Idee und Begriff" vertreten. In diesem Satze, welcher nicht dem Stande der gegenwärtigen Kritik entspricht, sondern der starrste Ausdruck eines kritisch überwundenen Vorurtheiles ist, wird nach beiden Seiten wesentlich falsch gegriffen. Die platonischen Ideen werden neuplatonisch als ruhende, objectiv aber nur für die Phantasie bestehende übersinnliche Wesenheiten genommen, die mit der Wirklichkeit nichts zu thun haben, und die Begriffe des Aristoteles werden als den Dingen inwohnende schöpferische Kräfte oder Energien gefaßt, wobei ich bemerke, daß die Bezeichnung „schöpferische Begriffe" bei Prantl für Aristoteles so geläufig ist, daß, wer es nicht besser weiß, nicht anders denken kann, als ob diese Bezeichnung und ihr Sinn dem Aristoteles entnommen sei. In Wirklichkeit verhält sich die Sache einfach so, daß Aristoteles in seinem Begriffe, wo er zur richtigen Scheidung des subjectiv=formal=logischen, und des objectiv=real=metaphysischen nicht durchdrang, eben weil er die Schöpfungslehre, die wahre Unterscheidung des Unendlichen und Endlichen nicht hatte, die Ideenlehre nach ihrer einen Seite, nämlich nach ihrer Anwendung auf die Natur und die Wirklichkeit nur dadurch wirklich weiter zu führen vermochte, daß er der andern Seite, dem realen Begründetsein der endlichen Dinge und des Denkens im Ewigen zu kurz that. Sein *τὸ τί ἦν εἶναι* ist weder subjectiv noch schöpferisch, sondern der conservirte Antheil an dem richtigen Verständniß der Ideenlehre, welcher den ächten Kern seiner ganzen Philosophie bildet. Daher erschließt sich der innere Grund dieses kapitalen Mißverständnisses bei Pantl darin, daß ihm die wahre Bedeutung der Dialektik bei Platon und die Umwandlung, die im Begriffe der Dialektik bei ihm vorgegangen ist, vollständig entgeht. Die Dialektik, in welcher Prantl zudem nichts anders als die eigenthümliche Nationalschwäche der Hellenen erblickt, in welcher Platon stecken blieb, ist ihm bei Platon nur, was sie bei Aristoteles war, nämlich die bloß logische Vorstufe zur Apodeiktik, zur eigentlich wissenschaftlichen Aufweisung der Wahrheit der Dinge. Während nun aber Aristoteles in dieser wissenschaftlichen Apodeiktik vorgeschritten, sei Platon lediglich in jenem hellenischen Erbübel hängen geblieben, den Hintergrund des Denkens mit seinen poetischen Phantasiegebilden ausfüllend; ein Spielzeug für alle unlogischen Menschen der nachkommenden Jahrtausende. Dabei ist nun übersehen, daß der wirkliche Platon in seiner Dialektik das Wesen unseres endlichen Denkens zu erfassen gemeint war, welches einen festen Boden nur gewinnt durch die Ueberwindung und Ausgleichung seines endlichen Gegensatzes im wahrhaften Absoluten und Unendlichen und womit allein auch ein wirkliches Verständniß für das Einzelne, für die Wirklichkeit oder Erscheinung der Dinge möglich ist. Und daraus allein ist der ganze Aristoteles zu verstehen, wenn man ihm nicht aus dem subjectiven Bewußtsein unserer Zeit einen schöpferischen Begriff unterschieben will.

Da es mir für jetzt nur darauf ankommt, bei dem Leser die Ueberzeugung vorläufig zu begründen, daß Prantl die Stellung des Aristoteles nicht wahrhaft erfaßt hat, so will ich nur noch zwei schlagende Punkte hervorheben. Prantl gebraucht ohne die geringste Reflexion fortwährend und unmittelbar sie neben einander stellend, die Begriffe Subject und Substrat (*ὑποκείμενον* bei Aristoteles) als identisch. Grade diese Unklarheit (die in der nicht erreichten klaren Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven, des Formalen und Realen, weiterhin des Unendlichen und Endlichen ihren Grund hat) charakterisirt den noch ungenügenden Stand des Denkens bei Aristoteles und dieser selbst hat sich nie so vollständig dieser Verwechselung hingegeben, wie es sein Darsteller im Sinne der einseitig subjectiven Richtung unseres modernen Denkens thut. Ihren nächsten Grund hat diese Verwechselung offenbar darin, daß das Denken sein Verhältniß zur Sprache noch nicht richtig erfaßt hat. Das Subject des Satzes oder des Gedankens wird mit dem der Erscheinung zu Grunde liegenden Sein gleichgesetzt und indem nun die Sprache im modernen Sinne rein subjectiv gefaßt wird, der Begriff als Schaffendes in die Natur verlegt, statt daß er in seinem Bestande im göttlichen Logos erfaßt wäre. Die vollständige Abhängigkeit der Logik in ihrer ganzen Entwicklung von dem Grade, in dem das Wesen der Sprache und des Satzes im Denken erfaßt ist, gehört übrigens zu den Punkten, die als eins der alleraugenfälligsten Resultate unwillkürlich durch das Werk Prantls erwiesen werden.

Mit der Verwechselung von Subject und Substrat hängt endlich ein anderer Punkt zusammen, nämlich die gewissermaßen positive Bedeutung, welche die Negation bei Aristoteles erhält. Prantl empfindet dieses sehr lebhaft; er hat durchaus keinen

Schlüssel für diese auffallende Thatsache und meint, es werde immer unerklärbar bleiben, wie das Verneinen bei Aristoteles dazu komme, den realen Gegensatz auszudrücken. Wenn Prantl dem richtigen Zusammenhange des Aristoteles mit Platon kritisch und denkend nachgehen wollte, so würde ihm dieses Geheimniß erschlossen werden; er würde dann zugleich einsehen können, wie es nicht zufällig so gekommen sei, daß Aristoteles die Welt als ewig betrachtete, während Platon lehrte, daß sie geworden sei.

Wenn nun Prantl den Begriff des Aristoteles als den durchgreifendsten Gegensatz zu der Idee bei Platon betrachtet, während Aristoteles selbst sich in der Ideenlehre mit Platon schließlich im Wesentlichen eins weiß; wenn er dem Aristoteles einen schöpferischen Begriff unterschiebt, von dem dieser nichts weiß; wenn er die Verwechselung von Subject und Substrat bei Aristoteles verabsolutirt, worüber dieser nur sich nicht klar werden konnte; wenn er gesteht, über die Stellung der Negation bei Aristoteles sich keine Rechenschaft geben zu können: so glaube ich mit der Aufweisung dieser Thatsachen den Beweis geliefert zu haben, daß Prantl den Sinn des Aristoteles und seiner Logik nicht richtig erfaßt hat. Mehr wollte ich für jetzt nicht. Unmöglich kann eine Sache klar werden, wenn man über die Grundlage nicht klar ist; unmöglich kann man den Aristoteles wirklich verstehen, wenn man nicht sein Verhältniß zu Platon richtig festgestellt hat. Ich erwarte daher, daß die Kritik einmal aufhöre, meine kritische Auffassung der Philosophie Platons zu ignoriren. Wissenschaftlich ist jedenfalls das Ignoriren ein schlechtes Mittel.

Indem ich nun in dieser Weise meine Stellung genommen habe, liegt mir nichts so sehr am Herzen, als im übrigen die volle Anerkennung auszusprechen, die das Prantl'sche Werk verdient. Es ist keine geringe Sache, das unendlich schwierige und dornenvolle Gebiet der Geschichte der Logik, namentlich in den schwierigsten Perioden der nacharistotelischen griechischen und der ersten Periode der mittelalterlichen Logik, die jetzt aufgeschlossen vor uns liegen, durchgearbeitet zu haben; es ist darin für die Wissenschaft, wenn auch die Resultate anscheinend sehr gering sind, etwas Bleibendes geleistet und grade die Arbeit auf einem so undankbaren Felde verdient um so größere Anerkennung. Der verständige Leser wird auch bald inne werden, daß meine Aussetzungen nicht dahin zielen, eine solche Arbeit bei Seite zu schieben, sondern sie in den rechten fruchtbaren Gang der positiven Entwicklung zurückzuleiten. Es würde mir für diesen Zweck noch nahe gelegt sein, den Einfluß, den die schiefe Auffassung der aristotelischen Logik auf die ganze weitere Darstellung, namentlich der mittelalterlichen Logik gehabt, nachzuweisen. Doch scheint es mir gerathener zu sein, dieses bis zum Erscheinen des ja wohl bald zu erwartenden dritten Bandes zu verschieben und fürs erste den Erfolg dieser Herausforderung der Kritik rücksichtlich meiner Auffassung Platons und des Verhältnisses des Aristoteles zu ihm abzuwarten.

Braunsberg. F. Michelis.

Orientalische Literatur.

Schola Syriaca complectens Chrestomathiam cum apparatu grammatico et Lexicon Chrestomathiae accommodatum. Auctore **Ioanne Bapt. Wenig** S. J., Introductionis in libros sacros utriusque Foederis, Archaeologiae biblicae et linguarum orientalium Prof. publ. ordin. in C. R. Universitate Oenipontana. Pars prior. [A. u. d. T.: **Chrestomathia syriaca** cum apparatu grammatico.] Innsbruck, Wagner 1866. LXXX, 107 u. 163 S. 8. 2 Thlr. 12 Sgr.

Diese verdienstvolle sorgfältig ausgeführte Arbeit wird, wenn einmal auch die zweite Abtheilung, das Lexicon, erschienen ist, eine wahre Schola syriaca sein, und ist besonders für außerdeutsche Lehranstalten, wie z. B. in Italien, Frankreich u. s. w. sehr erwünscht, weil sie in lateinischer Sprache verfaßt ist. Die in deutscher Sprache ausgearbeiteten Lehrbücher werden in diesen Ländern nur von sehr wenigen Lesern verstanden und ich hörte namentlich in Rom es oft sehr beklagen, daß die gründlichen Arbeiten deutscher Orientalisten nicht in lateinischer Sprache geschrieben seien.

Der Verf. hat sein Werk namentlich für Theologie-Studirende bestimmt und daher besonders solche Lesestücke gewählt, die für diese Klasse von Schülern belehrend und interessant sind: Sprüche aus den Schriften der h. Ephräm (S. 3—16), biblische Erzählungen aus dem Alten und Neuen Bunde (S. 16—38), anziehende Stücke aus den Akten der Heiligen (S. 38—47), der Kirchengeschichte (S. 47—67) und der Profangeschichte (S. 68—85). Nach diesen kommen viele Proben des Briefstils (S. 86—108), einige Stücke aus den Bibel-Commentarien des h. Ephräm und des Jakob von Edessa und einige dogmatisch wichtige Stellen (S. 113—130). Der poetische Theil enthält Specimina carminum aus den hh. Ephräm und Jakob von Sarug, und aus Baläus (S. 132—163). In dieser Auswahl findet sich sehr Vieles, was in andern syrischen Chrestomathieen nicht vorkommt und daher mindestens solchen Lesern neu ist, denen die theuern Quellen, z. B. die Bibliotheca Orientalis von Assemani, nicht zugänglich sind. Ganz neue bisher ungedruckte Stücke sind ein Paar metrische Gebete von Jakob von Sarug und von Baläus, deren Abschrift aus vaticanischen Handschriften in Rom besorgt wurde. Die Stücke sind durchweg aus bewährten syrischen Schriftstellern. Meiner Ansicht nach hätte auch eine oder die andere Probe des oratorischen Stils gegeben werden sollen. Für angenehme Abwechselung ist übrigens hinreichend gesorgt *).

Der Apparatus grammaticus (S. 1—104) entbehrt zwar der Lehre über die Syntax; diesem Mangel wird aber, wie der Verf. in der Vorrede bemerkt, dadurch abgeholfen werden, daß im Lexicon darauf wird Rücksicht genommen werden, indem sie durch Beispiele aus der Chrestomathie Erläuterung finden soll. Zudem ist der etymologische Theil so fleißig und genau ausgeführt, daß der Verf. mit Recht im Vorworte sagt: „ita locuples evasit, ut existimare audeam, eum tibi in eiusmodi quoque casibus promptum fore, in quibus ad grammaticas maiores recurrere solemus."

In den Prolegomena wird S. XVII—LXXV ausführlich über die syrische Literatur und die Hülfsmittel zum Studium dieser für Theologen so wichtigen Sprache gehandelt.

In der Vorrede wird das syrische Sprachstudium in folgenden Worten empfohlen, die zugleich als Probe der reinen Latinität des Verf. dienen mögen: Reliquum est ut vos appellem, iuvenes lectissimi, quotquot ad studia syriaca animum adiunxistis. Profecto agrum haud poenitendum exercetis, frugum scilicet feracissimum. Primum quidem literarum syriacarum scientiam ad grammaticae philologiaeque hebraicae cognitionem illustrandam amplificandam et confirmandam multum pertinere, iam pridem perspexerunt viri docti et vel hoc nomine linguae syriacae studium enixe commendarunt. Quantum porro intersit, librorum sacrorum V. et N. T. interpretem tam in textu dispiciendo quam in sensu investigando scire syriace, nec ignoretis nec diffiteamini oportet . . . . Summa denique illuc pertinet, ut sciatis, literaturae syriacae monumenta, quatenus nota sunt, ita esse comparata, ut disciplinis variis tam sacris quam profanis, nominatim historiae dogmatum et haereseon, archaeologiae christianae et liturgiae, historiae ecclesiasticae et profanae nec non geographiae veteri incrementa afferant luculentissima pretiosissimaque etc.

*) Daß die Stücke sämmtlich vocalisirt sind, ist wohl für den Unterricht nicht zweckmäßig.

Reusch.

Ganz einverstanden muß man mit dem in den letzten Zeilen der Praefatio ausgesprochenen Wunsche sein, daß so viele noch unbekannte Schätze der syrischen Literatur an's Licht gefördert werden möchten und daß eine neue Ausgabe und lateinische Uebersetzung Ephräms besorgt werde. Namentlich verdient es der h. Jakob von Sarug, nach Ephräm der bedeutendste syrische Kirchenvater, ganz herausgegeben zu werden, weil er ein geistvoller Ausleger und Redner ist, zudem auch werthvolle Beiträge zur Kenntniß der syrischen Poesie enthält.

Die Ausstattung des Buches ist schön; die ziemlich große Anzahl Druckfehler (S. 105—107) findet ihre Entschuldigung in der Abwesenheit des Verf. vom Druckorte (Leipzig). Der Ladenpreis dieses ersten Theils (2 Thlr. 12 Sgr.) ist für ein Schulbuch etwas hoch angesetzt, besonders wenn auch das Lexicon ebensoviel oder noch höher zu stehen kommt. [Rödigers Chrestomathie, 139 S. Text, 102 S. Paradigmen und Glossar, kostet nur $1^1/_4$ Thlr.]

Meran. P. Pius Zingerle.

Literarische Notizen.

— In dem 1. Hefte des Jahrg. 1866 der Tübinger „Theologischen Quartalschrift" veröffentlicht Hefele mit einigen Erläuterungen die Bulle Clemens' V. vom 22. März 1312, wodurch der Templerorden aufgehoben wurde, und eine gleichfalls auf die Aufhebung des Ordens bezügliche Bulle vom 6. Mai 1312. Die erste ist den Gelehrten, die sich mit der Geschichte des Ordens beschäftigt haben, wie Havemann und Wilcke, gar nicht, die zweite nicht vollständig bekannt gewesen. Beide Bullen hat P. Pius Gams in einem in Deutschland kaum bekannt gewordenen spanischen Werke entdeckt.

— Von Ewalds „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft" ist eben die zweite Hälfte des 12. erschienen; es wird jetzt nur noch ein Register zu den 12 Bänden folgen. Das letzte Heft enthält außer einigen unbedeutenden biblischen Aufsätzen Artikel über den Protestantenverein und die Eisenacher Kirchenregimentsconferenzen und ein „Sendschreiben an den König von Preußen in der christlichen Sache Schleswig-Holsteins," mit einem Entwurf einer Bundesreform. In einer Anmerkung zu diesem Sendschreiben S. 178 werden wir belehrt: „Wenn die Iren jetzt nicht in derselben Stufe wie die gleichem Blute entsprossenen Schotten und Walliser mit der englischen Herrschaft zufrieden sind, so steckt nichts als der Papismus dahinter." Was das alles mit der biblischen Wissenschaft zu thuen hat, vermag Ref. nicht zu sagen.

— Wenn Pusey in seinem Eirenicon die Ansicht ausspricht, die rationalistische Behandlung der h. Schrift im Geiste Colenso's und der Essays and Reviews habe in der englischen Kirche keine Zukunft, so spricht dagegen die Thatsache, daß immer mehr exegetische Schriften von anglicanischen Geistlichen erscheinen, welche die Ansichten der deutschen Rationalisten vertreten, so in den letzten Wochen von Desprez über das B. Daniel, von Houghton über das hohe Lied, von Rowland Williams, einem der Essayisten, über die Propheten.

Die folgenden Nummern werden außer den früher angekündigten Arbeiten enthalten Artikel über
Holzwarth, Abfall der Niederlande, von P. Beckmann.
Koerber, S. Irenaeus de gratia sanctif., von Simar.
Permaneder, Handb. d. Kirchenr., her. v. Silbernagl, von Gitzler.
Reinke, Beitr. zur Erkl. des A. T. VII. Bd., von Reusch.
Sederholm, Zur Religionsphilosophie, von Knoodt.
Tosi, Vorlesungen über den Syllabus, von Dieringer.
Wittstock, Encyclop. der Pädagogik, von E. Göbel.

Ferner sind zur Besprechung in Aussicht genommen:
Lamy, Introductio in s. scripturam.
Patiß, Leben des Gottmenschen Jesus Christus.
Pfau, Die sociale Frage in Verh. z. Christenth.
Rosenthal, Convertitenbilder aus dem 19. Jahrh.
Schrader, Theses theologicae, S. IV. V.
Sepp, Geschichte der Apostel.
Tischendorf, Apocalypses apocryphae.

Correspondenz der Redaction. Nro. 45: Noch immer nichts? — Nro. 56: Kreuzband erhalten? — Nr. 62: Die Bitte in der Nachschrift kam zu spät. Im Uebrigen bleibt die fragliche Provinz Ihrer Obhut vorbehalten und bestens empfohlen. — Nr. 63: Haben Sie Ihre Absicht hins. D. aufgegeben? — Nro. 75: Ganz stumm? — Nro. 149: Dankend erhalten. — Nro. 184: Dankend erhalten. — P. P. Z. in M.: Dankend erhalten.

Die Herren **Verlagsbuchhändler** werden gebeten, Recensions-Exemplare von neuen theologischen und verwandten Schriften möglichst früh durch Herrn A. Henry an die Redaction gelangen zu lassen. — Predigten, Erbauungsbücher und dgl. und Bücher, die vor 1865 erschienen sind, nur auf Verlangen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 26. Febr. 1866. № 5.

Alttestamentliche Literatur.

Daniel the Prophet. Nine lectures, delivered in the Divinity School of the University of Oxford, with copious notes. By the Rev. **E. B. Pusey**, D. D. Regius Prof. of Hebrew and Canon of Christ Church. Oxford und London, Parker 1864. XL u. 628 S. gr. 8. 12 s.

Diese Vorlesungen sollen nach der Vorrede ein Beitrag sein, die Fluth der Zweifel zu beruhigen, welche durch die Essays and Reviews in jungen und ununterrichteten Gemüthern aufgeregt wurde. Pusey wählte dazu das Buch Daniel, weil „es ganz besonders geeignet ist zu einem Schlachtfelde zwischen dem Glauben und dem Unglauben. Es läßt keine Halbheiten zu: entweder ist es göttlich oder betrügerisch. Gott Weissagungen zuschreiben, die niemals ausgesprochen wurden, und Wunder, die nie geschehen, hieße auf den Namen Gottes lügen." P. wählte aber dieses Buch auch darum, weil der Erweis seiner Unechtheit als einer der größten Triumphe der neuern Kritik gepriesen wird. Die Aufgabe, deren Lösung er sich vorgenommen, faßt er S. 8 in folgende Sätze zusammen: 1) das Buch Daniel enthält, wenn es auch, per impossibile, jener späten Zeit, in die es seine Bestreiter verlegen, angehörte, unzweifelhafte Weissagungen; 2) jene Weissagungen, die früher in Erfüllung gingen, stehen in Harmonie mit den übrigen Büchern des A. T.; 3) auch abgesehen von der Auctorität des Heilands läßt sich beweisen, daß das Buch vor der Zeit des Antiochus Epiphanes geschrieben worden ist und also wahre Orakel, nicht in Orakelform eingekleidete Geschichte enthält. Ferner will Pusey alle einzelnen Einwendungen, welche gegen Daniel erhoben werden, beleuchten. Wir sehen daraus, daß sich seine Vorlesungen auf den Kreis der sog. Einleitungsfragen beschränken und das Gebiet der Exegese im engern Sinne nur theilweise betreten. Ich gebe zunächst den Hauptinhalt der einzelnen Vorlesungen an.

Erste Vorlesung (S. 1—57). Gegen die Einheit des Buches spricht nicht der Wechsel der Sprache, denn dieser ist in der Natur der Mittheilungen begründet. Seine und seiner Freunde Jugendgeschichte erzählt Daniel hebräisch. Die Antwort, welche die Magier dem Könige chaldäisch geben, bildet einen natürlichen Uebergang zum Gebrauch der chaldäischen Sprache, und er fährt darin fort (2, 4—7, 28), bis an ihn Offenbarungen ergehen, welche besonders das jüdische Volk zum Gegenstande haben. Jene Ereignisse und Orakel, die sich auf die heidnische Welt beziehen, sind in der Sprache niedergeschrieben, die vom persischen Golf bis Damaskus verstanden wurde; in der heiligen, althebräischen dagegen, was sich auf das jüdische Volk und die messianische Zukunft bezog. Griechische Wörter kommen nur als Bezeichnungen von Musik-Instrumenten vor und weisen nicht auf eine spätere Zeit hin; denn Assyrier und Babylonier liebten fremde Musik, wie man auf ihren Monumenten sieht, und für jene Könige, welche Obelisken aus Armenien und Cedern vom Libanon zu ihren Prachtbauten holten, war es nicht zu schwer, griechische Instrumente mitzunehmen. Die chaldäischen Stücke bei Daniel haben große Aehnlichkeit mit denen im Buche Esra, und sie unterscheiden sich merklich vom Chaldäischen der Targumim. Das Erstere läßt sich gar nicht anders erwarten, weil die chaldäischen Urkunden im Buche Esra bis in das Zeitalter Daniels hinaufreichen; das Zweite ist eben ein Beweis für die Aechtheit unseres Buches; denn die Targumim gehören einer jüngern Periode an, in der sich nach und nach ein eigenes Idiom, verschieden von dem ältern, ausbildete. Pusey gibt nach einem Aufsatze von J. Mc. Gill im Journal for Sacred Literature, Jan. 1861 ein Verzeichniß der vorzüglichsten Differenzen, woraus sich ergibt, daß die biblisch-aramäischen Formen den samaritanischen und syrischen näher stehen, als die der Targumim.

Zweite Vorlesung (S. 58—99). Die Reihenfolge der Weltreiche wird Cap. 2 nicht einem gläubigen Hebräer, sondern einem heidnischen Monarchen geoffenbart. Damit harmonirt auch die Form der Offenbarung. Die Propheten sehen das Reich Gottes im Vordergrunde, und von hier aus treten die andern Reiche in ihren Gesichtskreis: bei Nebukadnezar bildet das Weltreich naturgemäß den Vordergrund, und er sieht seine Entfaltung, bis es in Conflict kommt mit dem Gottesreiche. Das Bild, worin sich die Offenbarung kleidet, ist ideal, aber wahr und majestätisch. Die verschiedenen Weltreiche bilden nur Eine Macht; obwohl feindlich, ist eines nur die Fortsetzung des andern, bis eines kommt, ihnen ganz ungleich, nicht gemacht von Menschenhand. Noch Niemand hat bestritten, daß dieses letzte das messianische Reich sei. Seltsam! Das größte Wunder wird zugegeben, die kleinern in Frage gestellt! Prophyrius war consequent: er leugnete beides; er sagte das nahe Ende des christlichen Glaubens voraus, Inschriften verkündeten schon seine geschehene Ausrottung (nomine Christianorum deleto, superstitione Christi ubique deleta); aber seine Weissagung ging nicht in Erfüllung, sondern die des von ihm angefeindeten Buches. Die Eine Gestalt bildet das Eine Princip der menschlichen Herrschaft ab, die vier verschiedenen Theile des Bildes die Aufeinanderfolge der verschiedenen Reiche. Das Haupt von Gold dient zur Bezeichnung nicht bloß der Macht des ersten Reiches, sondern auch jener Idee, die sich nun fort und fort erhielt. Ebenso deuten die eisernen Füße nicht bloß die eiserne Macht des vierten Reiches an, sondern auch, daß es alles unter seine Füße treten wird. Form und Metall sind also harmonisch und bedeutsam; dasselbe gilt aber auch vom zweiten und dritten Reiche. Silber, geringer als Gold, und die beiden Theile, Brust und Arme, bezeichnen das minder herrliche medopersische Reich. Lenden und Bauch bezeichnen Thätigkeit und Trägheit, und das waren die beiden Gegensätze im Reiche Alexanders. Die Lenden (Griechenland) hielten den Bauch (Asien) zusammen, konnten ihm aber ihre Thätigkeit nicht mittheilen (nach Hofmann, Weiss. und Erfüll. I, 278—280). Das

vierte Reich hat Schenkel von Eisen, und Füße theils von Eisen, theils von Thon, womit nach der ausdrücklichen Deutung Daniels Wechselheirathen bezeichnet werden, die ein fremdartiges Element in den Staat bringen. Die beiden Füße sind das ost- und west-römische Reich, der Thon die Mischheirathen von Römern mit Deutschen und Slaven, die fremdartig waren und das Reich schwächten.

Die Vision in Cap. 7 ist ein erklärendes Seitenstück zu dem Traume Nebukadnezars in Cap. 2. Daniel erhielt sie im 1. Jahre Belschazzars, d. i. kurz vor dem Sturze der chaldäischen Weltmacht. An die Stelle des Kopfes tritt in der Vision das Bild des Löwen, und an die des Goldes Adlersflügel; sie werden ausgerissen, der Sturz des Reiches ist plötzlich, aber „das Herz eines Menschen wird ihm gegeben“, d. h. es redet menschlich (! ?) *). Der starken Brust (im Monarchienbilde) entspricht der Bär; er ist langsam gegenüber den schnellen Eroberungszügen des geflügelten Adlers (des Chaldäers). Schwerfälligkeit war der Charakter des medopersischen Reiches seit dem Tode seines Gründers Cyrus. Die drei Rippen in seinem Rachen sind die drei Königreiche Lydien, Babylon und Aegypten. Der unersättliche, schnelle, vierköpfige Panther bildet Alexander ab, nach allen Seiten hin breiten sich seine Eroberungszüge mit gleich unwiderstehlicher Macht aus. Die Gestalt des vierten Thieres beschreibt Daniel nicht, aber er schaut seine Geschichte. Sie umfaßt eine lange Zeit und vier Perioden: die des Einen Reiches, die der zehn Reiche, die der Uebermacht des eilften, verschieden von den vorigen, und die Zeit nach seinem Sturze. Unsere Prophetie reicht bis ans Ende der Tage; die vierte Periode ist noch ganz zukünftig und dunkel. Der Traum Nebukadnezars schildert den Sieg des Reiches Gottes in seinem Anfange, die Vision Daniels in seinem Verlauf und Ende.

Die zweite Vision (Cap. 8) hat einen engern Gesichtskreis; sie beschäftigt sich mit dem Sturze der persischen Macht durch das griechische Reich unter dem Bilde des Widders und des Ziegenbockes. Das griechische Reich hatte die Aufgabe, durch griechische Sprache und Cultur die Wege für das Reich Gottes zu bereiten; aber Antiochus Epiphanes verkannte diesen seinen Beruf gänzlich und wurde der Antichrist des Alten Testaments. Entspricht nun der langsame Widder dem Bären und der schnellere Ziegenbock dem Panther, dann bleibt für das vierte Thier nur das römische Reich. Daß aus dem dritten Thiere der ersten Vision und dem vierten Thiere der zweiten ein kleines Horn herauswächst, das Lästerungen spricht, ist ganz in der Ordnung, weil beide Reiche unmittelbar wider Gott stritten. Beide wider Gott streitende Hörner, der Antichrist des A. und der Antichrist des N. T., sind auch in der Vision ganz verschieden. Das bleibt für jene, die aus beiden Einen Widersacher Gottes machen, ganz unerklärlich. Man wendet ein, Antiochus werde im 11. Cap. wieder geschildert, wo auf seine Ueberwindung gleich die Auferstehung der Todten folge. Wenn auch dem so wäre, so hätten wir nur jene Vereinigung zweier Scenen Eines großen Aktes, die uns auch im N. T. begegnet, wo Christus das Ende Jerusalems mit dem Ende der Welt verbindet. Aber Cap. 11 kommen Züge vor, die auf Antiochus nicht mehr passen: er starb zu Tabes in Persien, der Widersacher Gottes im 11. Cap. richtet sein Zelt auf zwischen zwei Meeren (dem todten und dem mittelländischen Meere) und dem heiligen Berge und kommt hier um.

Die dritte Vorlesung (S. 100—141) bekämpft die verschiedenen Modificationen der Ansicht, nach welcher das vierte Reich das griechisch-syrische sein soll. Es sprechen dagegen namentlich zwei Gründe: das A. T. unterscheidet nie zwischen einem medischen und einem persischen Reiche, sondern kennt nur ein medopersisches Reich (vgl. Dan. 5, 28; 6, 9); ferner sind die zehn und die drei Könige Dan. 7, 7. 8 durch keine Geschichtscombination in dem griechisch-syrischen Reiche nachzuweisen. Wenn nun aber dieß, dann bleibt für die vierte Monarchie nur das römische Reich. Die Rolle aber, welche unser Buch diesem Reiche zutheilt, konnte auch zur Zeit des Epiphanes, wenn es erst da geschrieben worden wäre, noch kein menschliches Vermögen ahnen, und so begönne wenigstens hier der prophetische Theil des Buches.

Vierte Vorlesung (162—231). Die Prophetie von den 70 Wochen bestimmt genauer die Ankunft des Messias, die das Gesicht des vierten Reiches in allgemeinen Umrissen bereits enthielt. Daniel erlebte den Sturz des ersten und sah noch den Verfall des zweiten Weltreiches. Soll es mit dem dritten und vierten ebenso schnell gehen und die Vollendung der Dinge nahe sein? Darüber erhält er eine Offenbarung. Sie ist so deutlich, als es die menschliche Freiheit verträgt. Absolute Klarheit machte entweder die Sünde oder die Vergebung unmöglich. Die Zeit wird so gezeichnet, daß sie der Mensch erkennen kann; mehr darf nicht gefordert werden. Siebenzig Jahre dauerte das Exil, siebenmal siebenzig Jahre soll die Zeit der Prüfung im Besitze des Landes und Tempels dauern. Der Anfang dieser 490 Jahre wird beschrieben, nicht genau abgegrenzt; doch läßt die Beschreibung keinen weiten Spielraum frei. Der Ausdruck: der Ausgang des „Ausspruches“, weist auf eine göttliche Anregung hin und läßt nur die Wahl zwischen dem 1. Jahre des Cyrus und dem 7. Jahre des Artaxerxes (458). Hier ist das zweite gemeint. Von da bis auf Christus vergehen 7 und 62 Jahrwochen, das sind 483 Jahre, womit wir bis in das Jahr 24 oder 25 unserer Zeitrechnung kommen, und da diese um wenigstens 4 Jahre zu spät datirt, bis in den Anfang des öffentlichen Lebens Jesu. Die erste Hälfte der 70. Woche füllt das öffentliche Leben Christi, das über drei Jahre dauerte, die zweite Hälfte die Predigt des Evangeliums vor den Juden, ehe es den Samaritern und Heiden verkündet wurde. „Zu salben ein Allerheiligstes“ Dan. 9, 24, steht im geistigen Sinne von dem lebendigen „Tempel Gottes“, vom Leibe Jesu „des Gesalbten“. Sowie der Messias gewaltsam hinweggenommen wird, folgt das göttliche Gericht über Stadt und Tempel: „über die Greuelzinne“, d. h. über den Tempel, den Greuel befleckt haben, kommt ein Verwüster. Einige vierzig Jahre mögen noch vergehen, um zu retten, was gerettet werden kann; das ist außerwesentlich und liegt nicht mehr im Kreise der dem Propheten mitgetheilten Zeitbestimmung. Wesentlich ist der unabänderliche Rathschluß, der mit dem gewaltsamen Tode Christi zusammenfällt.

Fünfte Vorlesung (S. 232—291). Die größte (scheinbare) Einwendung gegen Daniel gründen die Gegner auf den Charakter seiner Weissagungen, indem sie behaupten, daß in's Einzelne eingehende Vorhersagungen dem Wesen der Prophetie selbst widerstreiten. Von einem solchen Kennzeichen wissen nun freilich die heiligen Bücher nichts, die im Gegentheile genaue Vorhersagungen als ein Kennzeichen der wahren Propheten angeben und genaue Weissagungen durch alle Jahrhunderte in Fülle haben, vom Segen Jakobs bis herab in die Zeit nach dem Exile. Der Verf. geht sie nun der Reihe nach summarisch durch und erörtert einige näher. Uns genüge es, darauf verwiesen zu haben; das Factum steht fest, die Beweisführung im Einzelnen überschreitet nicht bloß die Grenzen einer Anzeige, sondern auch eines Buches. Die theilweise ganz speciellen Vorhersagungen Daniels haben noch einen besondern Grund. Seine Weissagungen sind gewissermaßen

---

*) Ich glaube, daß wir Dan. 7, 4 die Versglieder a, c und d verbinden und b als Zwischensatz lesen müssen: „Das erste war wie eine Löwin und hatte Adlersflügel — (ich schaute, bis daß ihr die Flügel ausgerissen wurden) — und erhob sich von der Erde und stand auf Füßen, wie ein Mensch, — und hatte eines Menschen Herz.“ Die Löwin ging aufrecht wie ein Mensch und hatte Verstand eines Menschen; es war kein Thier, sondern Symbol einer menschlichen Macht. Die Einschaltung ist um so natürlicher, als Daniel den Sturz dieser Weltmacht erlebte und mit eigenen Augen sah.
[Ich kann dieser Deutung des Ref. nicht beistimmen. Reusch.]

das Bindeglied zwischen dem A. und N. T.; sie sollen für diese Interimszeit ausreichen. Im Exile haben wir für die dreifache Diaspora drei Propheten: Ezechiel am Chobar, Daniel zu Babylon, Jeremias in Aegypten. Nach dem Exile folgen noch drei; dann tritt ein Stillstand ein; diesen soll Daniel ausfüllen. Er zeichnet genau die Anfeindungen des Antiochus Epiphanes, um die Gläubigen zu warnen, zu ermuthigen, zu trösten. Der helle Vordergrund sollte zugleich ein Zeugniß sein für den dunklern Hintergrund, das schon Erfüllte für das noch zu Erfüllende, — ein Verfahren, das auch im N. T. eingehalten wird.

Die sechste Vorlesung (S. 292—393) handelt vom Kanon. Pusey hält, wie vorauszusehen war, die alt=protestantische Lehre strenge aufrecht: Der Kanon wurde im Anfange des vierten Jahrh. v. C. abgeschlossen. Ben Sirach kennt schon die ganze Sammlung der alttestamentlichen heil. Bücher. Esra schrieb sein Buch und die Chronik, ebenso Nehemias, das Buch Esther wahrscheinlich Mordechai (S. 350). Was in einem dieser Bücher auf spätere Zeit hinweist (z. B. Geschlechtsregister) ist spätere Einschaltung (!). Daniel wurde nicht in die Reihe der prophetischen Bücher aufgenommen, weil er nicht Prophet von Profession war (had not the pastoral office of the prophet S. 349): er war Staatsmann, Beschützer, aber nicht practischer Lehrer seines Volkes. Es fehlt nicht an Zeugnissen für einen frühen Gebrauch unseres Buches. Wir finden sie schon bei Nehemias, freilich nur ein Paar Gebetsformularen, die wiederum eine ältere gemeinsame Grundlage im Pentateuche haben. Deutlicher sind sie bei Zacharias: die Vision von den vier Hörnern und die von den vier Wagen (Zach. 1, 18; 6, 1) haben die Danielischen Prophetieen zu ihrer Voraussetzung. Das Buch Baruch beruht ganz und gar auf Daniel; ja man sieht darin deutlich ein Mißverständniß der Angaben Daniels: der stärkste Beweis für die Unechtheit des Buches Baruch liegt darin, daß es mißverständlich den Belschazzar des Daniel zu einem Sohne Nebukadnezars macht. Die LXX deuten im ältesten Theile ihrer Uebersetzung, im Pentateuch (Deut. 32, 8) die Lehre von den Schutzengeln der Völker an; das schöpften sie aus Daniel. Das dritte Buch der Sibyllinischen Orakel von einem alexandrinischen Juden um 170 v. C. geschrieben, hat ganze Stücke aus Daniel entlehnt, so daß Bleek den Schluß zieht, der paläftinensische Daniel und der ägyptische Orakelschreiber hätten aus einer gemeinsamen ältern Quelle geschöpft. Die Uebersetzung Daniels in den LXX stammt aus der Zeit des Antiochus Epiphanes; sie enthält Zusätze und bewußte Fälschungen, in der Absicht, die Juden zum Widerstande gegen die Syrer zu ermuthigen. Diesem Uebersetzer und Fälscher fällt in der That zur Last, wessen die Kritiker das Buch Daniels selbst beschuldigen. Das Buch Henoch, geschrieben zwischen 130—109 v. C. ist ein Gemisch von kindischen Fabeln und Wahrheiten, die letztern genommen aus Daniel.

Die siebente Vorlesung (S. 394—461) beschäftigt sich mit Einwürfen, die aus einzelnen Angaben gegen das Buch Daniel erhoben werden. Mehrere sind so kleinlicher Natur, z. B. über die Löwengrube, die Magier, Susa als Hauptstadt, die Eintheilung des Reiches in Satrapieen, daß wir ihre Entkräftung hier füglich ganz umgehen dürfen; bei den andern wollen wir in möglichster Kürze die Vertheidigung Pusey's hören. Nach Dan. 1, 1 belagerte Nebukadnezar, der König von Babylon, Jerusalem im dritten Jahre Jojakims; er machte diesen zinspflichtig („der Herr gab ihn in seine Hand") und führte heilige Gefäße und Geiseln nach Babylon. Wenn Jer. 25, 1 das erste Jahr Nebukadnezars mit dem vierten Jahre Jojakims zusammenstellt, so hat dieß seinen Grund darin, daß Nebukadnezar noch zu Lebzeiten seines Vaters große Expeditionen machte, jüdische, syrische und phönicische Gefangene nach Babylon brachte und mit vielen Weihgeschenken den prächtigen Tempel des Bel schmückte, wie Berosus erzählt. Daß ihn Daniel schon jetzt König nennt, ist einfach und natürlich. Die Schlacht von Karchemisch fällt in das vierte Jahr des Jojakim. Das widerspricht dem Datum Daniels nicht. Nebukadnezar nahm eine Stellung zwischen Karchemisch und Jerusalem ein und suchte vor dem Angriffe Nechao's zuerst Judäa, Phönicien und Syrien zu unterwerfen. — Zwei Inscriptionen nennen den Sohn des letzten Königs von Babylon Nabonid (Labynetus bei Herodot) Belschazar (Belscharezer) und Mitregent [Zeitſ. der D. M. G. VIII, 598. Athenaeum, 1854. March. p. 341.] Wenn die Königin=Mutter Dan. 5, 11 Nebukadnezar seinen „Vater" nennt, so gründet sich dieß auf eine ganz allgemeine semitische Ausdrucksweise und auf den Anspruch, den der Usurpator des Thrones Nebukadnezars machte, ein Sohn des großen Königs zu sein. — In Betreff der Krankheit (d. i. des Wahnsinnes) Nebukadnezars wird eine Reihe alter und neuer Zeugnisse und ärztlicher Gutachten über die physiologische Möglichkeit namentlich aufgeführt; zugleich wird sie mit der bekannten Erzählung des Abydenus, und ihr ganzer Verlauf mit dem Charakter Nebukadnezars in Verbindung gebracht. Es freut mich, von Pusey bestätigt zu sehen, was ich in meiner „Geschichte der letzten Propheten" wiederholt aussprach, daß Nebukadnezar nicht bloß ein großer Eroberer, sondern auch ein edler Mann, ein großartiger Charakter war; er gehörte zu jenen edeln Charakteren, bei denen wir nur bedauern, daß sie nicht vollkommen sind. — Die Aufrichtung des großen goldenen Standbildes (Cap. 3) und das dem Könige Darius abgenöthigte Decret, daß Niemand etwas bitte von irgend einem Gotte oder Menschen während 30 Tagen (Cap. 6), hatten mehr politische, als religiöse Bedeutung. Sie sollten eine Gehorsamsprobe sein und beruhten auf der echt altasiatischen Anschauung, daß der König eine Verkörperung der Gottheit sei. Das beste unserer Gesetze, sprach Artabanus zu Themistokles, ist, den König zu ehren als das Bild des alles erhaltenden Gottes (*Plut.* Themist. c. 27). — Man sage nicht, die Wunder im Buche Daniels seien „zwecklos". Sie trugen alle dazu bei, die Leiden der Gefangenschaft zu mildern und ihr Ende vorzubereiten. Die Erlaubniß zur Rückkehr, die Cyrus ertheilte, war das Werk Daniels, er aber war das Werkzeug Gottes.

Die achte und neunte Vorlesung (S. 462—564), von Pusey selbst in Eine zusammengezogen, widerlegen die Einwendungen, welche aus den Lehren, dem dogmatischen Inhalte des Buches gegen sein Alter erhoben werden. Die Lehre von der übermenschlichen Natur des Messias, von der Auferstehung, von den Engeln, von den Wirkungen des Ascese, (Fasten und Beten) sollen einer viel jüngern Zeitperiode angehören. Diese Einreden haben keinen historischen, sondern einen rationalistisch=speculativen Grund, indem die Gegner überhaupt keine göttliche unmittelbare Offenbarung, sondern nur eine menschliche Entwicklung der religiösen Erkenntniß, einen bloß natürlichen Fortschritt zulassen. Doch abgesehen davon ist ihr Obersatz unrichtig, denn die Lehren im Buche Daniel haben alle alt=biblische Fundamente, sie schweben nicht in freier Luft. Nun folgt die Erklärung der messianischen Psalmen 2. 45. 72. 110. und der hauptsächlichsten messianischen Stellen aus den Propheten Isaias, Michäas, Zacharias und Malachias. — In Betreff der Lehre von der Auferstehung ist gewiß, daß sie die Juden nicht von der Parsen entlehnt, sondern daß gerade das umgekehrte Verhältniß stattfindet. Die alte Zoroasterlehre weiß nichts von der Auferstehung, erst die neuere hat sie vom Christenthum angenommen. Gott hat den Menschen nach seinem Bilde und Gleichniß, d. i. unsterblich geschaffen. Weil die Unsterblichkeit zur menschlichen Wesenheit gehört, darum ist der Glaube an sie ein Gemeingut der Menschheit: alle Bücher des A. T. geben Zeugniß von ihm. Mit dieser Lehre ist die zweite von der Auferstehung enge verbunden, und Psalm 16, Job 19, 23—27, insbesondere aber die Propheten lassen darüber keinen Zweifel. Daniel redet nicht deutlicher, als Isaias und Ezechiel. So lange man von den Schriften der Parsen nur eine oberflächliche Kenntniß hatte, hielt man es für ausgemacht, daß die Lehre von der Auf=

erstehung zoroastrischen Ursprungs sei. Die Rationalisten griffen mit beiden Händen danach, um es als Waffe gegen die Auctorität der alttestamentl. Bücher zu verwerthen. Jetzt zeigt es sich, daß der Vendidad nichts davon weiß. Nur falsche Uebersetzungen haben diese Lehre eingeschmuggelt. Auch die Stellen aus den spätern Zendbüchern (Yaçna) sind entweder dunkel oder wie jene im Bundehesch, der bis in die Zeit nach Mohammed herabreicht, gleich andern Lehren dem Christenthume entlehnt. — Die Engellehre ist so alt, als die mosaische Offenbarung; auch die Erkenntniß einer Unter- und Ueberordnung unter den Engeln zeigt sich schon in den ältern Büchern; die Seraphim und die Cherubim unterscheiden sich von den andern und ganz insbesondere der „Engel des Herrn". Er ist's, durch den sich Gott offenbart, er ist der Führer des Volkes Israel, dessen Schutzengel; Michael nennt ihn unser Prophet. Auch die heidnischen Völker sind ein Gegenstand der göttlichen Vorsehung: darum haben sie eigene Engel, die ihre Sache vor Gott vertreten, oder wie Daniel 10, 13 sagt, mit Gabriel und Michael kämpfen. Also ist auch diese Lehre frei von allem Einflusse des „Magismus". Die sechs Amesha-çpentas, „die heiligen Unsterblichen", deren im ältesten Theile des Zendavesta noch nicht gedacht wird, sind von den Engeln ebenso verschieden, als Ahuramazda vom lebendigen Gott. Sie sind verbunden mit ihm, vielfach unabhängig von ihm, und ein jeder dieser sechs hat seinen eigenen, abgegrenzten Wirkungskreis. Man kann sie mit Apollo, Ceres, Juno oder Aeolus vergleichen, aber nicht mit den Engeln der Bibel; Ahuramazda erscheint unter ihnen nur als primus inter pares. Die Bücher des Zendavesta beruhen auf alten Traditionen, sie selbst sind aber spätern Ursprungs und vermischt mit vielem fremdartigen Stoffe. Max Müller (On the Veda and Zend-Avesta p. 24) datirt ihre Abfassung aus der Zeit kurz vor Gründung der Sassaniden, d. i. 226 unserer Aera. — Daß Beten, Fasten, Lesen der hl. Schrift und Almosengeben nicht den Parsen abgelernt wurde, glauben wir katholischen Lesern gegenüber nicht weiter begründen zu dürfen. Den Schluß der beiden vereinigten Vorlesungen bildet eine beredte Recapitulation des Ganzen.

In den Noten, die einen besondern Anhang (S. 565—628) bilden (außer denen, die unter dem Texte stehen — with copious notes), folgen: 1. Eine Erklärung jener Worte im Buche Daniel, welche arisch sind oder dafür gehalten werden, von Max Müller. 2. Ueber das Hebräische im Daniel, das die Kennzeichen einer spätern, nachexilischen Abfassung an sich tragen soll. 3. Ueber die dem B. Daniel eigenthümlichen aramäischen Wörter. 4. Ueber die willkürlichen Aenderungen der LXX. 5. Ueber die profanen Weissagungen, welche Dr. Stanley betreff ihrer genauen Erfüllung (unpassend) mit denen des A. T. zusammenstellt (S. 565—628).

Ich habe den berühmten Verfasser ohne Unterbrechung selbst reden lassen. Daß ich nicht mit Allem einverstanden bin, wird kaum befremden. Nicht bloß was er sagt, sondern auch was er verschweigt, hat sein Bedenkliches; und während die modernen Kritiker wegen des frommen Grundtones, der in der Schrift Pusey's herrscht, sie ohne Zweifel ganz ignoriren, wird auch der wohlmeinendste Leser ziemlich oft an den Satz erinnert, daß wer zu viel beweise, nichts beweise. Pusey's Lehre vom Kanon ist unhaltbar. Die Annahme von frühen Citaten aus dem Buche Daniel ist illusorisch: die vier Hörner und die vier Gespanne bei Zacharias 1, 18; 6, 1 haben keine Gemeinschaft mit irgend einer Weissagung Daniels. Die vier Gespanne sind nach der Deutung des Engels die „vier Winde des Himmels", die den Rathschluß Gottes erfüllen, sich Rache und Genugthuung für alle Unbilden zu verschaffen, die Israel erleiden mußte. Die vier Hörner sind schon deßhalb nicht vier Weltreiche, weil sie gleichzeitig von vier Werkleuten zerschlagen werden. Die harten Urtheile über das Buch Baruch und die LXX hangen mit der Ansicht zusammen, daß Daniel unser gegenwärtiges Buch Daniel verfaßt haben müsse, und daß die gewöhnliche Erklärung von 5, 30 und 6, 1 richtig sei. Ich stelle das Buch Daniel, nach seiner gegenwärtigen Gestalt, in eine Reihe mit Esther, Tobias und Judith. Sie wurden erst später niedergeschrieben und existirten in mehrern Recensionen, die sich nach und nach ausbildeten. Die Zusätze der LXX gehören einer solchen Redaction an. Theilweise sind sie auch Studien, die man an den Prophetien Daniels machte, und Versuche der Erklärung und Anwendung, aber nicht Fälschungen. Ein Beispiel hiezu bieten uns die Evangelien selbst, wie eine Vergleichung der Prophetie über Jerusalem und das Weltende nach den beiden Aufzeichnungen bei Matthäus und Lukas deutlich zeigt, und auch sonst bei den beiden Evangelisten noch an vielen Stellen zu erkennen ist. Ich sagte zu Luk. 21, 12 ff. über das Verhältniß zu Matthäus 24, 1 ff.: 1. Einzelne Momente der Weissagung wurden insofern schärfer auseinander gehalten, als es die eintretende Erfüllung bereits anzeigte. 2. Ganz dunkle Ausdrücke wurden vermieden, oder für sie die apostolische Erklärung, wenn eine solche da war, aufgenommen (Evang. nach Lukas III, 187). „Wir müssen voranschicken, sagt Haneberg (Gesch. der Offenb. 3. Aufl. S. 398), daß nach unserm Dafürhalten das Buch Daniel, sowie es uns vorliegt, nicht von Daniel verfaßt ist. Durch diese Annahme hören von selbst mehrere Einwürfe auf." — Baruch 1, 11 nennt allerdings Baltasar (Belschazzar) den Sohn Nabuchodonosors; aber das ist kein Mißverständniß, sondern ganz richtig; Daniel sagt dasselbe, so entschieden als Baruch. Das Mißverständniß liegt hier bei den Erklärern, die Dan. 5, 30: „In selbiger Nacht ward Belschazzar, der Chaldäer-König, getödtet," und 6, 1: „Und Darius der Meder bekam das Königthum," so enge verbinden, als ob auch das zweite Ereigniß in derselben Nacht vorgefallen sei, was nicht richtig ist. Die Verkündung Daniels hatte zwei Theile, den gewaltsamen Tod Belschazzars und den Uebergang der Weltherrschaft an die Meder und Perser. Beide Theile gingen in Erfüllung: Evilmerodach (Belschazzar bei Daniel) wurde nach zweijähriger Regierung von seinem Schwager Neriglissar ermordet, Naboned verlor Leben und Reich an Cyrus. Das erste geschah noch in derselben Nacht; aber nicht das zweite. Wir haben da eine historische Lücke, an der kaum jemand Anstoß nehmen wird. 5, 30 und 6, 1 gehören prophetisch zusammen, aber nicht geschichtlich. Ueber „Darius den Meder", den Pusey zu einem Meder aus königlichem Geschlechte macht, den Cyrus nach der Eroberung Babylons als Satrapen eingesetzt habe, erlaube ich mir folgende Bemerkung: Schon Herodot I, 95 sagt, es gebe über Cyrus drei verschiedene Sagen. Alle drei haben sich nach ihrem wesentlichen Inhalte erhalten, bei Berosus, Herodot und Xenophon. Mit dem letztern, dem noch Aeschylus zur Seite ist, geht Daniel Hand in Hand. Nach Xenophon folgt auf Astyages, der bei Herodot den Schluß der medischen Königsreihe bildet, noch Kyaxares, und erst von diesem erbt der Perser Cyrus, der Sohn einer Schwester des Kyaxares, den medischen Thron, nachdem er schon vorher an der Spitze der medischen Hauptmacht das chaldäische Reich gestürzt und Babylon erobert hatte. Als eigentlicher Herr der neuen Eroberungen galt immer Kyaxares, denn die medische Macht war der persischen überlegen. Da Kyaxares schon alt, ohne Kinder und Cyrus rechtmäßiger Erbe der medischen Krone war, die er mit der persischen vereinigte, so ist gar kein Grund vorhanden, der den Cyrus, einen edlen Fürsten, zur Beseitigung seines Schwiegervaters bewogen haben könnte. Kyaxares nahm von Babylon Besitz, und erst nach seinem Tode folgte der Perser Cyrus. In diesem ersten Jahre seiner Regierung, vielleicht zwei Jahre nach der Eroberung Babylons, gestattete er den Juden die Heimkehr (536 v. C.). Beachtenswerth scheint mir der Umstand, daß Thukydides die Perserkriege durchweg den medischen Krieg nennt (I, 14 u. 23), während Cyrus der

erste persische König genannt wird (I, 13). Mit dieser unserer Annahme stimmt einzig und allein Dan. 6, 29: „Daniel war mächtig unter der Regierung des Darius (d. i. Kyaxares) und unter der Regierung des Persers Cyrus," und 6, 8, wo der seltsame Erlaß mitgetheilt wird, zu dem der alte Kyaxares überredet wird: „daß wer etwas bittet von irgend einem Gott oder Menschen während dreißig Tagen, außer von dir, o König, in die Löwengrube geworfen werden soll." Ein solches Edict kann nur der wirkliche König, nie dessen bloßer Stellvertreter erlassen. Das Edict selbst aber ist, so wie es hier lautet, unsinnig. Aber eben das wollte der hebräische Berichterstatter damit ausdrücken. Er gibt das Edict nicht nach seinem Wortlaute, sondern in einer Karikatur, in der Form eines schneidenden Sarkasmus. Der Befehl des Königs war in seinen Augen so widersinnig, als ob er so und so lautete. Wahrscheinlich hing dieses Edict mit den vielen öffentlichen Feierlichkeiten zusammen, die auf die Eroberung Babylons folgten. Eine derselben mag in einer ganz außerordentlichen religiösen Huldigung bestanden haben, von der das Buch Daniel eine drastische Karikatur gibt.

Ueber den Wahnsinn Nebukadnezars möchte ich in aller Kürze bemerken: 1. So bitter die Mittheilung war, welche Daniel zu machen hatte, es war persönlich für ihn nichts zu fürchten; das Wort des Königs war heilig. 2. Nebukadnezar glaubte nicht, wie ein Jude, an eine allwaltende, freie, gütige Vorsehung, sondern nur an das Fatum. Er änderte sein Leben nicht, er suchte nur das ihm Verkündete zu vergessen, und fügte sich mit jener furchtbaren Entschiedenheit, der wir bei den Alten so oft begegnen, in das Unvermeidliche. 3. Nebukadnezar wurde nicht rasend, er wüthete und tobte nicht, er wurde, wie wir im Deutschen so schön sagen, wahnsinnig. Daß er Haare und Nägel wachsen ließ, ist noch kein Zeichen von Tobsucht. Daß man ihn in Fesseln schlug, sagt der Text nicht; selbst nicht, daß er sich für ein Thier gehalten habe, obwohl diese Art des Wahnsinnes nicht unerhört ist. Es heißt nur: „er aß Gras wie ein Ochs", was immer eine mildere Deutung zuläßt. Bei den Irrsinnigen kommen die seltsamsten Einbildungen vor, ohne daß sie gefährlich werden oder immer mit derselben Stärke sich geltend machen. 4. Der Wahnsinn war in der alten Welt, wie noch im Oriente, eine heilige Krankheit. Sie gefährdete den Thron des Königs nicht, zumal ihm ein kräftiges Weib, die Nitokris, zur Seite stand. 5. Ueber die Dauer der „sieben Zeiten" wissen wir nichts. Es ist eine prophetische Bezeichnung, zu deren Deutung uns die Geschichte keinen Anhaltspunkt gibt. Doch genug.

Pusey ist mit der deutschen Literatur vollständig vertraut. Seine Vorlesungen sind, wie man sagen könnte, populär im höhern Stile geschrieben; wer auch nicht hebräisch versteht, kann dem Verfasser folgen; daran sieht man, daß er kein Deutscher ist. Es wird wohl noch lange währen, bis sich die deutschen Gelehrten aus ihrer künstlichen babylonischen Sprachenverwirrung herausarbeiten. Jedem Leser bietet unser Buch vielfache Belehrung und Anregung. Die glänzende Aufnahme, welche es in England fand, ist auf dem Titelblatte meines Exemplars angedeutet: Third thousand.

Freising. Pet. Schegg.

Statt hinsichtlich einzelner Punkte dem Ref. gegenüber meine abweichende Ansicht zu motiviren, füge ich zur Charakteristik des Werkes von Pusey Folgendes bei: Es ruht in allen wesentlichen Stücken auf den (gewissenhaft citirten) Vorarbeiten der deutschen Apologeten des B. Daniel; fast nur die sprachlichen Erörterungen sind von P. ganz selbständig oder mit Benutzung englischer Vorarbeiten zusammengestellt. P. hat aber das große Verdienst, das Material nicht nur fleißig und sorgfältig gesammelt, sondern auch selbständig verarbeitet und gut geordnet zu haben. Der große Umfang des Buches erklärt sich nicht allein aus der Ausführlichkeit in der Behandlung seines Gegenstandes. Es sind mancherlei Fragen hineingezogen, die mit jenem nur in einem losen Zusammenhange stehen; S. 306 ff. wird z. B. eine Reihe von Einleitungsfragen zu fast allen Büchern des A. T. besprochen. — Mittlerweile ist in England, von einem der Verfasser der Essays and Reviews eingeleitet, ein anderes Buch über Daniel erschienen, welches noch ausführlicher als Samuel Davidsons „Einleitung in das A. T." die Ansichten der deutschen Rationalisten über Daniel reproducirt (Daniel, or the Apocalypse of the Old Testament. By *Ph. S. Desprez* B. D.; with on introduction by *Rowland Williams*. London 1865. LXXII und 296 S. 8. 6 s. Als Entgegnung ist erschienen: Messiah the Prince, or the inspiration of the prophecies of Daniel, with remarks on the views of Mr. Desprez. By *James W. Bosanquet*. London, Longman 1866).

Pusey sagt in der Einleitung zu seinem Eirenicon, er wolle den Abend seines Lebens exegetischen Arbeiten widmen. Er arbeitet an einem ausführlichen Commentary on the minor prophets, von welchem 3 Bände (à 6 s.) bereits erschienen (und beim 3. tausend Exemplare angelangt) sind und der 4., den Schluß des Mich. und die Einleitung zu Nahum enthaltend, sich unter der Presse befindet.

Die Frage, welche Pusey in seiner ersten Vorlesung behandelt, ist neuerdings erörtert worden in dem Schriftchen:

Cur in libro Danielis iuxta hebraeam aramaea adhibita sit dialectus explicatur. Dissertatio inauguralis, quam s. v. ordinis theol. Ienensis consensu et auct. pro docendi potestate rite obtinenda die II. m. Maii a. MDCCCLXV publ. defendet **E. O. Adalb. Merx**, D. phil. ss. theol. Lic. Halle, Anton. 41 S. 8. 10 Sgr.

In der Einleitung bezeichnet der Verf. die bisherigen Beantwortungen der interessanten Frage, die er behandeln will, als ungenügend. Er vertheidigt dann S. 4—28 die Ansicht von der Entstehung des B. Daniel in der makkabäischen Zeit, um 164 v. C., mit den gewöhnlichen Argumenten, ohne etwas Neues von Bedeutung beizubringen, spricht dann S. 28—33 von der Geschichte des aramäischen Dialects, und kommt erst S. 34 auf sein eigentliches Thema. Er meint, der Schriftsteller, welcher das Buch, um die Juden während der makkabäischen Verfolgung zur Standhaftigkeit zu ermahnen, als ein angeblich Danielisches veröffentlicht habe, habe die aramäisch geschriebenen Stücke für das gewöhnliche Volk, die hebräischen für die Gelehrten der makkabäischen Zeit bestimmt; er sucht nachzuweisen, daß der Inhalt der erstern dem Geschmacke des gemeinen Volkes entsprechend, der Inhalt der letztern für dieses nicht geeignet sei. Diese Lösung der aufgeworfenen Frage ist sicher mißlungen. Bekanntlich wird das B. Daniel als ein einheitliches Werk jetzt allgemein anerkannt; der Verf., welcher die Meinung von einer fragmentarischen Zusammensetzung selbst S. 25 als antiquirt bezeichnet, zerstört mit seiner Hypothese die Einheit; denn ein einheitliches Buch, von dem einige Capitel für das Volk, einige für die Gelehrten bestimmt sind, ist nicht denkbar. Ferner ist das erste Capitel offenbar kein bloß für die Gelehrten passender Abschnitt, und wenn Merx S. 41 sagt, dasselbe sei trotzdem hebräisch geschrieben, um die Fiction zu verhüllen und den Daniel, der hebräisch habe schreiben müssen, als Verfasser des Buches erscheinen zu lassen: wie kann der „wahre Verfasser" es denn wagen, gleich im zweiten Capitel den Daniel chaldäisch schreiben zu lassen? Wenn endlich der Verfasser zuerst die babylonischen Weisen aramäisch redend einführt und dann selbst ohne weiteres aramäisch zu erzählen fortfährt, so mag Merx S. 41 dieses „geschickt" nennen; er behauptet aber jedenfalls zu viel, wenn er S. 35 sagt, an diesem Sprachenwechsel hätten sich die Leser, zumal da sie selbst aramäisch redeten, nicht stoßen können; die spätere Rückkehr zum Hebräischen mußte den Wechsel doppelt auffallend machen. — Daß dem Daniel und seinen Volksgenossen während des Exils die hebräische und die aramäische Sprache gleich geläufig

waren, erklärt, die Aechtheit des Buches vorausgesetzt, den Sprachenwechsel genügend; bei der Annahme der Unächtheit des Buches wird derselbe schwer zu erklären sein; ein Falsarius hätte gewiß in Einer Sprache geschrieben. — Daß Merx das Buch von Pusey nicht kennt, ist weniger auffallend, als daß nicht einmal die Schriften von Hävernick und Zündel erwähnt werden.

Reusch.

Dogmatik.

Theologiae fundamentalis tractatus duo. Scripsit F. H. Reinerding, theol. et philos. Dr. et Prof. in seminario Fuldensi. Tractatus prior. Demonstratio christiano-catholica contra adversarios generatim omnes. VIII. 293 S. 8. Tractatus posterior. Vindiciae catholicae contra heterodoxos praesertim et schismaticos. 306 S. 8. Münster, Aschendorf 1864. 2 Thlr.

Was dieses Buch Tüchtiges und Brauchbares enthält, will der Verf. desselben als das Verdienst seines Lehrers Perrone angesehen wissen, dessen Vorlesungen namentlich den Plan, der hier ausgeführt wird, angeregt haben (S. IV. VII). Diese Pietät ist anerkennenswerth, und wir müssen hinzufügen, daß auch die Methode des Disputirens ganz in der Weise der Praelectiones des berühmten römischen Theologen gehalten ist, eine Methode, unseres Erachtens für die mündliche Discussion in der Schule sehr brauchbar und in ihrem Formalismus rasch angeeignet, in Druckschriften dagegen sehr störend, ermüdend, mitunter selbst abschreckend. Zwar meint Reinerding, das jenem Formalismus entgegenstehende Verfahren, das er auf den Protestantismus zurückführt und dem er Vagheit als charakteristische Eigenthümlichkeit beimißt, sei außerordentlich leicht (Plurimi scriptores, Protestantium in eo morem secuti, continenti oratione et vago fere discursu, quo quidem nihil facilius est, de singulis doctrinae capitibus disputare consueverunt. I, 2.) — er wird sich aber eines Bessern besinnen, wenn er einmal den Versuch wird gemacht hahaben, sich desselben ebenfalls auf eine correcte und genießbare Weise zu bedienen. Wir unsererseits glauben nicht, daß ein Augustinus, Anselm, Bonaventura, Bellarmin u. s. w. ihre wissenschaftliche Darstellungsweise aus dem Protestantismus herübergenommen haben. Inwieweit Perrone, dem der Verf. „Alles verdankt", in seinen Vorträgen auch das Inhaltliche dieses Werkes mitbestimmt habe, können wir natürlich nicht wissen, wohl aber müssen wir R. das Zeugniß geben, daß er auch andern theologischen Leistungen der neuesten Zeit und selbst jenen seines eigenen Vaterlandes sich nicht verschlossen hat. Freilich — wie er überhaupt auf wissenschaftliche Gewährsmänner, außer St. Thomas, Bellarmin, Ballerini, Perrone und etliche Andere, keine Berufung einlegt und alle Hinweisungen auf etwaige vom Lehrling zu benutzende Schriften katholischer Gelehrten vermeidet — namentlich werden außer Klee und von Drey keine genannt und auch diese Beiden nur, um bekämpft zu werden, der Erstere wegen seiner Ansicht über die Tragweite von den Beweisen für das Dasein Gottes, der Andere wegen seiner über die Unfehlbarkeit des Papstes vorgetragenen Bedenken. Obgleich Referent in den genannten Punkten mit den beiden Gelehrten gar nicht oder nur theilweise übereinstimmt, so muß er sie doch gegen den Verf. insofern in Schutz nehmen, als ihm ihre Bekämpfung nicht ganz zutreffend erscheint. Klee läugnet keineswegs, wie der Verf. insinuirt (I, 29 f.), die Beweisbarkeit des Daseins Gottes (er theilt in übergebührlicher Weitläufigkeit die bewährtesten Beweise mit), sondern er betrachtet diese Wahrheit als eine der menschlichen Natur eingepflanzte, aller Beweisführung vorausgehende und von derselben unabhängige. Der Verf., der ja auch, und zwar mit Recht, ein vom Schöpfer uns eingepflanztes Sittengesetz anerkennt, steht dem bekämpften deutschen Meister näher, als er sich bewußt ist. Dem Hrn. von Drey, dessen sonstige Vortrefflichkeit ausdrückliche Anerkennung findet, wird nachgesagt, seine Argumentation „sei aus den stinkenden Quellen der Febronianer geschöpft". Lieber als dieses Compliment wäre es uns gewesen, wenn eine gründliche Widerlegung der v. Drey'schen Bedenken, namentlich des an dritter Stelle vorgebrachten, wäre geliefert worden (II, 279 ff.). Ueberhaupt bringt es nach den Grundsätzen des literarischen Taktes und Anstandes die wissenschaftliche Bekämpfung gegnerischer Meinungen und Lehren nicht so ohne Weiteres mit sich, daß man eine große Liberalität in der Zutheilung von Epitheten, wie „absurd", „gottlos", „widersinnig", „thöricht" u. s. w. entwickele. Gründe und Gegengründe sind in den weitaus meisten Fällen vollkommen ausreichend.

So sehr wir bedauern, daß der Verf. in formeller Hinsicht die Grundlegung der Dogmatik im Anschluß an sein Vorbild zu einer allgemeinen Streittheologie gemacht und für die Zwecke des Streites und die Orientirung über denselben sich in die Lage versetzt hat, viel Worte und Raum fast nutzlos verbrauchen zu müssen, so sehr sind wir in materiellem Betracht mit ihm einerlei Meinung darüber, daß das seitherige, in der Tractaten-Manier übliche, methodische Vorgehen an großen Gebrechen leide und der Verbesserung dringend bedürftig sei. Jeder Versuch einer solchen ist uns von Herzen willkommen, weil er dazu dienen kann, zu einem Fortschritt in der kirchlichen Wissenschaft beizutragen. Wenn der hier vorliegende Versuch vielfach zu verkünstelt und das Gesammtmaterial allzusehr zerbröckelt ist, so daß es schwer, dem Anfänger vielleicht unmöglich wird, eine klare Ueberschau über das Ganze zu gewinnen und bei der Gliederung des Stoffes die logischen Willkürlichkeiten zu verschmerzen: so wollen wir dem Verf. gleichwohl das Verdienstliche seines Versuchs ungeschmälert zu gute schreiben und namentlich hervorheben, daß derselbe, so oft er an die Detailarbeit gelangt, in der Regel klar, zutreffend, überzeugend argumentirt und den Lehrling mit dem Wissenswerthesten in den vorliegenden Fragen bekannt macht. Freilich fehlt es dabei auch nicht an vielfachen Uebereilungen, Fahrlässigkeiten, Unbedachtsamkeiten, so daß es uns scheinen will, es habe der Verf. die zweite und dritte Feile anzuwenden unterlassen. Hier einige Beispiele. Als Glaubensquellen werden bezeichnet: sacra scriptura, traditio *et* ecclesiae auctoritas (I, 1). Mit der Behauptung: Si solam rationem haberemus, omnis nostra cognitio in principiis rationis et in quibusdam ideis et earum relationibus subsisteret (I, 11), steht die Lehre von der Wissenschaft der reinen Geister in unzweifelhaftem Widerspruch. Was vom Menschenwesen gilt, wird geradezu unüberlegter Weise von der menschlichen Seele ausgesagt: Compositio physica animae nostrae convenit (I, 36). Für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele werden Vernunftbeweise aus dem Seligkeitsbedürfnisse geltend gemacht, welche allseitige Gültigkeit nur hätten, wenn der Origenismus dogmatisch haltbar wäre. Dieser Mangel an Orientirung des christlichen Philosophen am christlichen Offenbarungsinhalt wird durch die nicht begründete Schlußphrase nicht ausgeglichen: Perpetuam bene factorum mercedem expectamus *et* perpetuam pariter male factorum poenam extimescimus (I, 39. 40). In der Begriffsbestimmung der Offenbarung wird hinsichtlich der natürlichen augenscheinlich dem Objectiven das Subjective substituirt: Divina revelatio alia naturalis est, alia supernaturalis. Illa naturali medio, scilicet *lumine rationis* (statt der objectiven göttlich vermittelten Weltwirklichkeit), haec supernaturali modo fit (womit gar nichts Bestimmtes ausgesagt, sondern nur das Subject in anderer Wendung wiederholt wird). Die verschiedenen andern technischen Bezeichnungen werden übergangen, „mittelbar" nur im Sinne „durch geschöpfliche Organe vermittelt" gebraucht und lediglich die Menschen als solche bezeichnet, als ob nicht auch Engel als Mittler der positiven Offenbarung verwendet werden könnten und thatsächlich verwendet worden wären (I, 44). Welchen apologetischen Zweck mag wohl der nachfolgende Fragesatz haben: Num,

si ars medica eo progrederetur, ut medici solo voluntatis imperio non solum omnes aegrotos curare, sed et mortuos in vitam revocare possent, aegroti a Christo curati et mortui ab ipso resuscitati naturali modo sanitatem et vitam recuperasse dicendi forent (I, 62)? Wir antworten unbedingt: Pons non ruit; wenn aber dennoch, so sind die gedachten Werke keine Wunder, sondern Christus ist einer der ersten hervorragenden Heilkünstler dieser Art gewesen, wovon man das Gegentheil schon darum nicht beweisen kann, weil man für einen ganz willkürlichen Gebrauch des Willens gar kein Paradigma, noch einen Lehrmeister braucht. Die Kirche, so lehrt der Verf., kann das nach Christus und den Aposteln Geoffenbarte nicht mehr als Glaubensobject vorstellen: Nihil ab ecclesia ut *credendum* proponi potest et proponitur, quod post Christum et apostolos revelatum est. Die Lehre ist richtig und der entscheidende Grund liegt bekanntlich darin, daß in Christus und seinen Aposteln die Heilsoffenbarung (und diese allein ist Gegenstand der Kirchenlehre und des christlichen Glaubens) zum Abschluß gekommen ist. Statt dessen argumentirt der Verf. im Wesentlichen: Lehrend bezeugt die Kirche die an sie geschehenen Offenbarungen; die spätern Offenbarungen hingegen sind an Heilige erfolgt: ergo kann sie diese zwar approbiren, aber nicht bezeugen (I, 225). Bitte, wem sind die von der Kirche bezeugten Offenbarungen zu Theil geworden, welche an Maria, Joseph, Simeon, Zacharias u. s. w. ergangen sind? Bitte, wenn an das unfehlbare Kirchenoberhaupt unmittelbare Offenbarungen erfolgten, würde der vom Papste selbst bezeugte Inhalt dieser Offenbarungen zu den kirchlichen Glaubenslehren zu rechnen sein? — Nun noch einige Belege aus der zweiten Abhandlung. Unter andern, aus der h. Schrift allein nicht mit voller Sicherheit zu gewinnenden Lehren wird auch die Höllenfahrt Christi erwähnt (II, 24). Die Kirche als unfehlbare Dollmetscherin der Schrift vorausgesetzt, ist dieß eine übereilte Behauptung. Nicht hinreichend überlegt ist wohl auch die Verwechselung von Grund und Folge in der weitern Behauptung, daß der Unterschied von Apostel und Bischof in der Uneingeschränktheit und Eingeschränktheit der auctoritativen Wirkungssphäre Beider liege (II, 109 f.), während doch der Umstand, daß die Apostel nicht bloß Hierarchen, sondern zugleich göttlich gesandte und inspirirte Propheten des N. B. sind, die fragliche Gleichheit und Verschiedenheit zwischen Apostel und Bischof, ja auch zwischen Petrus und Papst vollauf erklärt.

Es ist nun Zeit, daß wir eine Uebersicht des Werkes darbieten. Dasselbe zerfällt in zwei Tractate. Der erste nennt sich „Demonstratio christiano-catholica contra (incredulos et) adversarios generatim omnes (I, 2. 4). I. Von der übernatürlichen Offenbarung im Allgemeinen. 1. Wider die indirecten Gegner derselben. Als indirecte Gegner werden bekämpft der Skepticismus, Sensualismus, Idealismus, Traditionalismus &c., sodann der Pantheismus, Materialismus, Fatalismus. Jene zählen zu den negativen, diese zu den positiven indirecten Gegnern der Offenbarung. Im Ganzen sind diese Systeme nach der hergebrachten Compendienweise hinlänglich gut charakterisirt (manchmal freilich zu einseitig, indem z. B. die Lehren der praktischen Vernunft im Sinne der Kantischen Philosophie kaum mehr sich ahnen lassen) und auch hinreichend gut widerlegt; desgleichen werden hin und wieder natürliche religiöse Wahrheiten, Dasein Gottes, Unsterblichkeit der Seele u. s. w., rationell bewiesen. Indessen fühlt der Verf. selbst, daß diese Präliminarstreitigkeiten nur lose mit seiner Aufgabe zusammenhängen und eine Art heilsamen philosophischen Repetitoriums darstellen sollen. Hätte er sich einfach an den Begriff der natürlichen Religion und die Frage nach dem sub- und objectiven Ursprung derselben gehalten: der ganze Inbegriff der natürlichen religiös-sittlichen Wahrheit hätte sich ihm als eine im Gegensatz zu jenen Systemen zu begründende in sachgemäßer Reihenfolge aufgedrängt. Die Einsicht in die Wahrheit der natürlichen Religion sowie in die Unzulänglichkeit derselben wäre die Frucht dieses vorbereitenden Abschnittes gewesen und damit zugleich der Uebergang zur zweiten Abtheilung wissenschaftlich angebahnt. 2. Wider die directen Gegner der Offenbarung. Es kommen hier die Naturalisten, Rationalisten, Deisten &c. in Betracht und ihnen gegenüber wird gehandelt von der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Erkennbarkeit (Constatirbarkeit) der Offenbarung. Wie dem Kundigen auf den ersten Blick ersichtlich, sind hier drei Hauptartikel der sog. Theorie der Offenbarung abgehandelt. Viele wichtige Fragen sind mit Stillschweigen übergangen, als da sind: über die Formen der Selbstdarbietung, über die Organe oder Vermittler, über die Zwecke der Offenbarung, über die menschliche Empfänglichkeit für dieselbe u. s. w. Anstatt die letztere Frage hier aufzunehmen, wird ein Hauptpunkt derselben als ein den vorausgegangenen coordinirter Abschnitt vorgeführt: 3. Ueber den der Offenbarung geschuldeten Glauben. Die zwei Dinge: Anerkennung des Factums der Offenbarung auf Grund der bewährt gefundenen Kriterien, und gläubige Ergreifung und Durchdringung des Offenbarungsinhaltes auf Grund der gewährleistenden göttlichen Autorität, sind also gewaltsam aus einander gerissen. Der letztgenannte Punkt geht hier in den zwei Fragen auf: über das eigentliche Wesen des Glaubens, und über den Vernunftgebrauch in Glaubenssachen. Wahrhaft auffallend ist es uns gewesen wahrzunehmen, daß der Verf., der doch gewiß auch zum Frommen seiner deutschen Landsleute geschrieben hat und der auf so viele, zum Theil längst verschollene Gegner widerlegend eindringt, weder in diesem noch in den vorangehenden Artikeln auf die Systeme von Hermes, Baader, Günther u. s. w. reflectirt und von unsern lebhaften Erörterungen über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie, des Wissens zum Glauben gar keine Notiz nimmt. Auch hat sich kein Ort gefunden, an welchem, wenn auch noch so kurz, die Nichtoffenbarungsmäßigkeit angeblich geoffenbarter Religionen, z. B. des Islam, dargethan werden konnte. Die Behandlungsweise der dargestellten Materien greift selten über das Hergebrachte der alten Schule hinaus. Fast ganz unmotivirt werden Wunder und Weissagung allein als Kennzeichen der Offenbarung hingestellt. Von einem Fortschritt der Kennzeichen der Möglichkeit zu jenen der Wahrscheinlichkeit und von da aus der Gewißheit ist nicht die Rede. Das Wort kommt nur in soweit in Betracht, als es ein weissagendes ist, während doch das Geheimnisse der Vergangenheit und Gegenwart aufdeckende Wort dem Zwecke des Augenblickes weit förderlicher ist. Auch die übernatürlichen sittlichen Lebenserscheinungen, in dem Wandel und Verhalten zunächst der Offenbarungsorgane selbst sich darbietend, werden nicht an ihrem Orte ausgebeutet. Von den Wundern wird in landläufiger Weise bemerkt, daß Gott sie setze vel *praeter* vel *contra* naturae ordinem, und das Letztere durch die Erhabenheit und Herrschaft Gottes über die Naturgesetze, folglich durch das göttliche Suspensionsrecht motivirt (I, 57 f.). Es ist nun ein alter wissenschaftlicher Fehler des Referenten, daß er nicht einsieht und begreift, Gott handle wunderwirkend contra naturam oder contra leges naturae. Ist es denn naturgesetzwidrig, daß eine größere Kraft eine geringere paralysirt, daß ein in Bewegung sich befindlicher Körper zum Stehen gebracht, daß die centripetale oder die centrifugale Bewegung eines Körpers verhindert, eine schon einmal dagewesene Verbindung zwischen einem Leib und einer Seele wieder hergestellt wird? Wenn es keine größern Naturwidrigkeiten gäbe, als in den Offenbarungswundern liegen, dann könnte die Natur zufrieden sein. Die Bemerkungen über die dämonischen Wunder, jene der Lügenpropheten und des Antichrist sind für die Wichtigkeit der Frage zu dürftig (I, 63. 71. 72).

II. Von der göttlichen Sendung der katholischen Kirche. Der Uebergang von der vorigen Materie zu dieser ist rasch und überraschend. Der Eindruck mildert sich sogleich, sobald man wahrnimmt, daß in den zwei ersten Capiteln

die geschichtliche und offenbarungsmäßige Wahrheit des Christenthums dargethan wird. Die Gliederung dieses zweiten Theils ist nämlich folgende. 1. Die göttliche Sendung der Kirche gründet sich auf die nachweisliche göttliche Sendung Christi. 2. Beweis dieser Sendung der Kirche aus ihren Merkmalen. 3. Dogmatische Folgerungen aus dieser Sendung der Kirche (Autorität und Heilsnothwendigkeit der Kirche). Logisch mußten 1 und 2 ein einziges Kapitel mit zwei Unterabtheilungen bilden und 3 das zweite Kapitel darstellen. Es ist indessen diese Rücksichtslosigkeit auf das Logische in der Diathese des Stoffes etwas in diesem Buche so Vorherrschendes, daß wir uns bescheiden müssen noch ferner darauf hinzuweisen. Einzelne Partien dieses zweiten Haupttheils des ersten Tractats, wir constatiren dieß mit Vergnügen, sind sehr gut angelegt und ausgeführt. Dahin gehört der etwas zu kurz gehaltene Nachweis der geschichtlichen Wahrheit des Evangeliums und der Erfüllung der alten Verheißungen (die Typen werden nicht berücksichtigt) in und durch Christus, die Begründung der Bewahrheitung der Heilskirche Christi als unmittelbar göttlicher Institution, später auch die Darlegung des Verhältnisses der Schriften des N. B. zur Heilskirche und der gesammten katholischen Lehre vom biblischen Kanon. Schwach und zum Theil unmotivirt ist der Artikel von den wesentlichen Eigenschaften und den Kennzeichen der wahren Kirche: Beide werden häufig identificirt und nicht hinreichend aus dem Verhältniß der Kirche zu Christus begründet. Die anthropologische und Berufsseite der Kirche, wie sie in ihren Eigenthümlichkeiten mitbezeugt ist, hat nur geringe Beachtung gefunden, und doch ist hier der Punkt, von welchem eine mögliche Verständigung wird auszugehen haben. Wir erlauben uns diesen Gedanken an einem Beispiele kurz zu erläutern, das freilich erst in dem zweiten Tractat, wo der zuletzt genannte Lehrpunkt zur einläßlichen Verhandlung gelangt, praktische Bedeutung gewinnt.

Die Kirche ist heilig — das ist eine ihrer wesentlichen Eigenschaften. Soll diese Heiligkeit zugleich Kennzeichen der Kirche sein, so muß es doch nachweislich heilige Kirchenglieder geben. Zur metaphysischen Seite der Heiligkeit der Kirche bekennen sich überhaupt alle Christen, die eine Kirche anerkennen. Nun gibt es aber auch unheilige Kirchenglieder, wie schon aus der Schriftlehre hinreichend zu erkennen. Dieser Thatsache gegenüber ist nun blutwenig gesagt und für die Auseinandersetzung mit den Gegnern gar nichts, weil sie das Gleiche auch für ihre angebliche Kirche geltend machen können, wenn man bemerkt, daß die Sünder in der Kirche nur dann gegen die Heiligkeit der Kirche zeugen würden, falls sie vermöge und gemäß ihrer Kirchlichkeit Sünder wären. Anders aber liegen die Dinge, wenn ich aus der „Physiologie der Kirche" selbst, um mit Pilgram zu reden, auf der einen Seite nachweise, daß in ihr vermöge dieser bestimmten Wahrheiten die Sünde zu den Möglichkeiten gehöre und die Sünder bis auf einen gewissen Punkt hin ertragen werden müssen, auf der andern Seite aber zeige, daß nur die Kirche die wahre sein könne, welche die Menschen aus der unheiligen Welt ausscheide und innerlich zu Kindern Gottes mache, welche von Gott selbst als heilig bestätigte Menschen als ihre Glieder aufzuweisen vermöge, welche in Allem und Jedem die Heiligung der Ihrigen anstrebe und durch göttlich verliehene Mittel bewirke, welche die Sünde in ihrem Schooße bekämpfe und Macht und Mittel habe, ihre Sünder zu richten und zu heiligen. — Um über unsere Auffassung dieser Frage uns ganz klar auszusprechen, bemerken wir noch, daß die Kennzeichen (notae) der wahren Kirche ihre wesentlichen Eigenthümlichkeiten (proprietates), wie diese in den Glaubensbekenntnissen verzeichnet sind, der Zahl nach überbieten, indem nicht jedes Kennzeichen Eigenthümlichkeit ist, aber jede Eigenthümlichkeit eine oder mehrere Seiten darbietet, die zu den Kennzeichen gehören. Die Kirche ist Eine und diese Einheit tritt in der wahren Kirche hervor in dem Einen göttlich verordneten Oberhaupte und der Einheitlichkeit im Glauben und Leben; die Heiligkeit wird nachweislich Kennzeichen in der heiligenden Thätigkeit der wahren Kirche und ihren göttlich beglaubigten Heiligen; die Katholicität offenbart sich in der Fähigkeit der wahren Kirche, Weltkirche zu sein, und (dem hl. Augustinus gemäß) in der Thatsache, daß zu jeder Zeit die Zahl ihrer Glieder jene der einzelnen häretischen oder schismatischen Parteien überbietet; die Apostolicität wird constatirbar in der nachweislichen ununterbrochenen Succession der Bischöfe in dem Hirtenamt der Apostel und der wesentlichen Uebereinstimmung des geschichtlichen Sichdarlebens der wahren Kirche mit jener des apostolischen Zeitalters.

Bei der Lehre von den Glaubensquellen stellt der Verf. auf einmal das Kriegshandwerk ein, obgleich es gerade hier, wo die Kirchenlehre nicht verschollene Widersacher zu bekämpfen hat, sondern den Protestantismus in seinen verschiedenen wissenschaftlichen Schattirungen, am ehesten erwartet werden sollte. Dieses Frappante erklärt sich hauptsächlich daraus, daß erst der zweite Tractat die nähere Ausführung dessen gibt, was hier mehr programm- und thesenartig vorgetragen wird. Nach unsern Begriffen ist es mit der Organisation einer wissenschaftlichen Aufgabe nicht völlig in der Ordnung, wenn man Zusammengehörendes trennen und zu Sagendes zwei Mal sagen muß. Ein Nebengrund dieser Erscheinung dürfte auch darin liegen, daß die ganze Lehre von der hl. Schrift (und wohl auch von der Erblehre) dem Verf. zufolge lediglich (für das A. T. wenigstens mittelbar) auf dem infalliblen Ansehen der Kirche beruht. Was man also sonst noch als Beweismittel für die Inspiration u. s. w. anruft, ist für Reinerding fast werthlos, wird wenigstens von ihm nicht als unterstützendes Material verwerthet. Uns ist Alles willkommen, was der Wahrheit dient.

Wir unterdrücken eine Masse von Bemerkungen zu dem ersten Haupttheil dieses Buches, um noch dem zweiten Tractate einigermaßen gerecht werden zu können. Derselbe hat den Titel: Vindiciae catholicae contra haereticos et schismaticos, ist also specifisch-katholische Streittheologie. Der Verf. wiederholt sehr oftmals, daß nach dem bereits Geleisteten das onus probandi eigentlich den Gegnern obliege, er aber gleichwohl sich dazu verstehen wolle, auf die Vortheile der erkämpften Situation zu verzichten u. s. w. Das ist eben, man verzeihe uns den Ausdruck, die Wissenschaft auf der Mensur, wo bekanntlich allerlei Höflichkeiten, Complimente und Hiebe vorkommen können. Die Oekonomie des Tractates in seinen Hauptbestandtheilen ist diese: I. Vertheidigung der katholischen Lehre über das Wort Gottes. 1. Vom Worte Gottes an und für sich: Ueberlieferung, Schrift. 2. Vom Worte Gottes *quoad nos*: Unfehlbare Kirche und Bibel, Auslegung der Bibel, Bibellesen. Die gegentheiligen protestantischen Behauptungen werden gewürdigt scharf und streng, ohne Beimischung von Zugeständnissen, welche den Gegner einigermaßen begütigen könnten. Und doch, warum sollte man nicht einräumen dürfen, daß die Bibel, wie jedes andere Buch, vorausgesetzt, daß dieses sich nicht selbst widerspricht, bis zu einem gewissen Grade sein eigener Interpret sei, oder daß die Bibel für die erbauliche Lectüre hinreichende Klarheit besitze, weil der die Schrift für diesen Zweck verwendende Christ mit Uebergehung des Dunkeln sich an das Gemeinverständliche und Faßliche hält? II. Vertheidigung der (göttlichen) Sendung der (römisch-)katholischen Kirche. 1. Die Constitution der wahren Kirche Christi: menschliches Element (Hierarchie, monarchische Verfassung, Mitgliedschaft); göttliches Element (der dreipersönliche Gott, Verbindung mit dem menschlichen, Folgen daraus). Unseres Erachtens müßte hier die Stellung des hl. Geistes zur Kirche das Hauptthema bilden. 2. Die (römisch-)katholische Kirche ist die wahre (proprietates et notae ecclesiae haben ihre Wahrheit in der genannten Kirche). 3. Die Constitution der katholischen Kirche: Hierarchie, Episcopat, Primat.

Es ist diese Partie des ganzen Werkes die mit dem größten Fleiße ausgearbeitete, obwohl es auch hier der Darstellung nicht an manchen Nachlässigkeiten fehlt. (Man beachte z. B. den Satz: Quaestio nostra in eo hic solo versatur, num concilia generalia vere ea, quam *ecclesiae* vindicavimus, auctoritate et infallibilitate, et quidem independenter ab *ecclesiae* assensu, gaudeant II, 293). In der Raumvertheilung, d. h. der Ausführlichkeit der Behandlung, möchten wir den Verf., wenn wir seine Empfindlichkeit nicht fürchteten, fast der Parteilichkeit bezüchtigen. Die Frage, ob den Priestern und Diakonen keinerlei Jurisdictionsgewalt (wenn auch nur im Sinne von Fähigkeit damit betraut zu werden, verschieden von den Laienchristen) zukomme, wird gar nicht behandelt, so wenig als jene, ob und warum Ordensgenerale und Cardinäle, welche nicht zugleich Diöcesanbischöfe sind, auf allgemeinen Concilien Stimmrecht erhalten können. Die Lehre vom Episcopat wird verhältnißmäßig sehr kurz abgethan und auf eine Menge von Fragen gegenüber dem deutschen Protestantismus, dem Anglicanismus, dem Schisma gar nicht eingegangen. Wir nennen einige. Was sind die episcopi der Schriften des N. B.? In wie fern sind die Bischöfe, dem h. Ignatius gemäß, Statthalter Christi? Warum und in wie fern sind sie die Amtsnachfolger der Apostel? Von welcher Tragweite ist die Formel: episcopi a summo pontifice assumti? Welchen Sinn hat es, episcopos presbyteris esse superiores? Welche Bewandtniß hat es mit der Ansicht des h. Hieronymus über das bischöfliche Amt? Ist der Bischof Richter in Glaubenssachen innerhalb seines Sprengels und auf allgemeinen Concilien für die Gesammtkirche? Was gehört zur apostolischen Succession und haben insonderheit die anglicanischen Bischöfe sich einer solchen zu erfreuen? Da Reinerding oftmals auf Nebenfragen eingeht, die Anglicaner und Puseyiten häufig berücksichtigt und vermöge seines mehrjährigen Aufenthaltes in England sich ohne Zweifel über den Stand dieser Frage genau orientirt hat, so hatten wir ein Recht, die Besprechung derselben von ihm zu erwarten. Dafür hätten wir ihm gerne die alte spitzfindige Frage: ob die Jurisdictionsgewalt der Bischöfe unmittelbar oder mittelbar göttlichen Rechts sei, nachgesehen oder etliche Gründe für die Lösung im letztern Sinne geschenkt, da dieselben doch nicht viel beweisen; denn ob die Apostel bis zu ihrem Lebensende einzelnen Bisthümern vorgestanden haben oder nicht, ist für das Fortdauern ihres hierarchischen Amtes im Episcopate ebenso irrelevant, wie das Perenniren des Primats im Papat von der Thatsache, ob und wo der h. Petrus zugleich als Bischof gewaltet habe: sind die Apostel göttlich verordnete Mitregenten des h. Petrus, so gilt das Gleiche auch von den Bischöfen in ihrem Verhältniß zum Oberhaupt der Kirche. Der Verf. versichert zwar und wir glauben ihm gerne, daß er die Bischöfe nicht als Vicarien des apostolischen Stuhles ansehe; eine genaue wissenschaftliche Darstellung dieses Verhältnisses nach den Grundsätzen seines Systems wäre aber ohne Zweifel nützlicher gewesen.

Die Lehre vom Primat des h. Petrus und von der Unfehlbarkeit des Kirchenoberhauptes ist mit besonderer Vorliebe, Sorgfalt und für ein derartiges Werk mit ungebührlicher Weitläufigkeit (werden doch einer einzigen bezüglichen Bibelstelle nicht weniger als 10 Seiten in continuo II. 76 ff. und dann noch wiederholte Besprechungen gewidmet) zur Verhandlung gebracht. Die biblische Beweisführung ist sachlich und exegetisch als vortrefflich zu bezeichnen. Wir vermissen dabei nur drei Punkte. Für's Erste ist die Bedeutung der dem Apostelfürsten Petrus allein vorgesetzten Ordinalzahl (primus = princeps s. caput) nicht hinlänglich ausgebeutet. Für's Andere ist nicht genugsam auf den ganzen Zusammenhang der Stellen Rücksicht genommen, woraus z. B. mit Sicherheit hätte gefolgert werden können, daß das tu autem conversus mit „Du aber hinwiederum" zu geben sei. Für's Dritte ist nicht gehörig beachtet, daß alle dem Apostel Petrus übertragenen Prärogative eigentliche Amtstitel Christi sind. Christus ist der Meister und Herr der Apostel, Petrus an seiner Statt der Apostelfürst, Christus ist der Fels und das Fundament der Kirche, der Gewaltherr im Himmel und auf Erden, der Hirte aller Hirten und Gläubigen u. s. w., und mit diesen Stellungen zur Kirche wird auch Petrus betraut. — Für den traditionellen Nachweis dieses Lehrpunktes wäre statt der Anhäufung von Stellen eine Darlegung der allmäligen praktischen Sichgeltendmachung der Primatialgewalt in der Kirche und der fast unwillkürlichen Kundgebungen des auf göttliches Recht sich gründenden Vorranges der römischen Kirche (wir erinnern nur an das schneidende episcopus episcoporum Tertullians) anziehender und überzeugender gewesen.

Hinsichtlich der Erhabenheit des Papstes über die Gesammtheit der Bischöfe und dessen Unfehlbarkeit in Sachen der Heilswahrheit und des damit nothwendig Zusammenhängenden leistet der Verf. das Mögliche, um den Beweis zu erbringen, diese Lehre stelle dar eine Folgerung aus den vorhandenen Prämissen, welche als de fide catholica zu bezeichnen sei (II, 263. u. s. w.), während er andrerseits gar keinen Versuch macht, in der Aehnlichkeit und wo möglich Ueberbietung Bellarmins, Perrone's u. A. das römische Episcopat als eine zum christlichen Offenbarungsbestand gehörende dogmatische Thatsache wenigstens höchst wahrscheinlich zu machen. Verstehen wir die gemachte Unterscheidung zwischen fides divina und fides catholica (I. 226 ff.) richtig, so wäre die Unfehlbarkeit des Papstes ein dogma materiale et implicitum. Zu der gelieferten Beweisführung müssen wir uns einige Bemerkungen in Frageform erlauben, d. h. auf Schwierigkeiten aufmerksam machen, welche keine oder doch keine ausreichende Ueberwindung in der sonst so ausführlichen Darlegung des Verf. gefunden haben. 1. Concentrirt sich die Unfehlbarkeit der Kirche in ihrem Oberhaupte, wer ist dann Träger dieser Unfehlbarkeit, wenn der apostolische Stuhl erledigt oder zwischen mehrern Prätendenten strittig ist? 2. Welchen praktisch-dogmatischen Werth hat es noch, zwischen rechtmäßigen allgemeinen Concilien und päpstlichen Particularsynoden zu unterscheiden, wenn die Einen wie die andern ihr dogmatisches Ansehen lediglich vom Papste erhalten? 3. Wie erklärt sich das hohe Ansehen auch jener ökumenischen Synoden alter Zeit, zu welchen das Oberhaupt der Kirche eine nicht sehr prononcirte Stellung eingenommen hat? 4. Woher schöpfen die Väter der allgemeinen Concilien die Zuversicht, mit welcher sie Dogmen und Anathematismen aufstellen und die Zustimmung des Papstes als selbstverständlich voraussetzen? 5. Wie erklärt sich die Opposition des h. Cyprian und der Afrikaner gegenüber dem päpstlichen „Nil innovetur, nisi quod traditum est," und der Unwille des falsch berichteten h. Athanasius über den angeblichen amtlichen Abfall des Papstes Liberius (II, 282 ff.) bei der vorausgesetzten Allgemeinheit der Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit des Papstes? 6. Ist die Behauptung haltbar, daß die innere Zustimmung zu einem dogmatischen Urtheil ein Unding sei ohne die Ueberzeugung, das Inhaltliche des Urtheils sei fide divina zu glauben, während man sich doch früher eidlich auf die Lehre von der unbefleckten Empfängniß verpflichten konnte, ohne deßhalb diese Lehre für dogmatisch ausgemacht anzusehen? 7. Kann man ohne Weiteres sagen, daß die allgemeinen Concilien die päpstlichen dogmatischen Entscheidungen, ohne dieselben einer Prüfung zu unterwerfen, angenommen haben, da sie doch von dem Inhalt derselben Kenntniß nehmen mußten und ohne diese Kenntnißnahme das strenge Urtheil in der Honoriusfrage geradezu unverantwortlich gewesen wäre? Ref. zählt bekanntlich zu den Theologen, welche die Gründe für die Unfehlbarkeit des Kirchenoberhauptes für überwiegend, nahezu entscheidend erachten; um so mehr glaubt er ein Recht zu haben, die Weitergehenden auf Schwierigkeiten hinzuweisen, deren Ueberwindung ihr Standpunkt gebieterisch verlangt und auf welche in der gelehrten Behandlung des Gegen-

standes Rücksicht genommen werden muß. Persönlich ist er auch überzeugt, daß kein Fall vorliege, in welchem ein Papst, als oberster Richter in Glaubenssachen waltend, ein der Reformation bedürftiges Urtheil gefällt habe; er legt aber dieser Thatsache keinen entscheidenden Werth bei, indem es auch viele bischöfliche Stühle geben mag, deren Inhaber, falls sie in Lehrsachen zu judiciren hatten, bis zur Stunde weder eines Irrthums noch einer Ketzerei bezüchtigt werden können, ja indem sogar einzelne Lehrer und sehr fruchtbare Schriftsteller der Kirche möglicher Weise sich so correct in allen dogmatischen Fragen äußern, daß man ihnen ohne alle Besorgniß vor häretischen Meinungen folgen darf, obgleich diese Lehrer weder Päpste noch Bischöfe gewesen sind und somit auch auf jene Assistenz des h. Geistes keinen Anspruch machen konnten, welcher der lehrenden Kirche zugesichert ist.

Bonn. Dieringer.

Katholicismus und Anglicanismus.

A letter to the Rev. E. B. Pusey, D. D. on his recent Eirenicon. By John Henry Newman, D. D. of the Oratory. London, Longman 1866. 159 S. 8. 3 s. 6 d.

The leading topics of Dr. Pusey's recent work reviewed in a letter addressed (by permission) to the Most Rev. *H. E. Manning*, D. D., by the Very Rev. Frederick Oakeley, M. A. London, Longman 1866. 75 S. 8. 2 s.

Sollte Pusey's Eirenicon auch keine weitern Folgen haben, so verdiente der Verfasser schon dafür unsern Dank, daß er die Veranlassung zu der neuen Schrift Newman's geboten hat, welche, auch abgesehen von dem Einflusse, den sie auf den Verlauf der durch Pusey angeregten Controverse üben mag, als eine höchst werthvolle Bereicherung unserer theologischen Literatur bezeichnet werden muß. Den Hauptinhalt der Schrift bildet eine Abhandlung über die katholische Lehre von der Mutter Gottes und die darauf basirte Marienverehrung. Diese Abhandlung behält auch ganz unabhängig von der Veranlassung ihrer Veröffentlichung ihren Werth; ich hoffe, mein Freund Schündelen wird sich bewegen lassen, sie der Reihe der von ihm übersetzten Newman'schen Schriften beizufügen, und ein competenterer Beurtheiler, als ich bin, wird sie später unter der Rubrik „Dogmatik" besprechen. Ich beschränke mich darauf, Newman's Schrift mit Rücksicht auf ihren nächsten Zweck zu besprechen.

Neben den Eigenschaften, die alle Schriften N.'s auszeichnen, verdient bei dieser als besonderer Vorzug die Ruhe und Milde in der Polemik hervorgehoben zu werden. „Sie haben Ihren Olivenzweig uns wie mit einer Katapulte zugeschleudert," darf er mit Rücksicht auf die vielen Bitterkeiten sagen, die Pusey in sein Werk hat einfließen lassen; die freundschaftliche Liebe, mit der er selbst da behandelt wird, wo sein Unrecht in der unwidersprechlichsten Weise zu Tage tritt, muß für P. beschämend sein.

Eine Andeutung Pusey's, daß ein Convertit nicht wohl frei und unumwunden über katholische Dinge reden könne, veranlaßt N. zu folgender Erklärung, zunächst in Bezug auf Convertiten, die sich ganz in die Kirche eingelebt haben, im Allgemeinen, dann in Bezug auf sich persönlich: „Er (der Convertit der bezeichneten Art) hat die Thatsache und das Wesen der Verschiedenheiten begriffen, die unter den Theologen, Schulen, Völkern und Zeiten herrschen. Er weiß, daß es hinsichtlich der Meinungen und Gebräuche vieles gibt, was man Mode nennen kann, und was mit zeitlichen und örtlichen Verhältnissen, mit der herrschenden Politik, dem Charakter des jeweiligen Papstes oder der hervorragendsten Kirchenfürsten eines besondern Landes zusammenhängt, — und daß Moden wechseln. Seine Erfahrung lehrt ihn, daß mitunter, was in einem Lande als sehr verkehrt bekämpft oder als sehr wichtig gepredigt wird, bei einem andern Volke seit unvordenklichen Zeiten ganz anders angesehen worden ist oder weder in der einen noch in der andern Weise Aufsehen erregt hat, wenn die öffentliche Meinung darauf hingelenkt wurde; daß Schreier in der Kirche wie anderswo alles mit sich fortzureißen im Stande sind, während ruhige und gewissenhafte Leute gewöhnlich weichen müssen. Er bemerkt, daß bei Fragen, die gerade debattirt werden, die kirchliche Auctorität den Stand der Meinung und die Richtung und den Verlauf der Controverse beachtet und demgemäß entscheidet; so daß in gewissen Fällen das Zurückhalten der eigenen Ansicht über einen Punkt Mangel an Loyalität gegen die Obern ist. So viel im Allgemeinen; nun von mir insbesondere. Nachdem ich zwanzig Jahre in der katholischen Kirche gelebt habe, trage ich kein Bedenken mehr, meine Meinung über irgend welchen Punkt zu sagen, wo ich dazu aufgefordert werde; und der einzige Grund, weshalb ich es nicht früher und öfter gethan, ist der, daß es an einer Aufforderung dazu gefehlt hat. Ich bin jetzt mit Widerstreben zu der Ueberzeugung gelangt, daß Ihr Buch eine Aufforderung ist. Allerdings habe ich in vielen Stücken, über welche unter den Theologen und in verschiedenen Ländern verschiedene Ansichten herrschen, eine bestimmte eigene Ueberzeugung; das darf ich sagen, ohne irgend Jemand zu nahe zu treten, eben weil ich der Natur der Sache nach nicht mit Allen übereinstimmen kann. Die englischen Anschauungen und Andachtsformen ziehe ich den auswärtigen vor, aus denselben Gründen und mit demselben Rechte, womit Ausländer die ihrigen vorziehen. Wenn ich denen folge, die meines Volkes sind, so ist das weniger sonderthümlich und störend, als wenn ich mit neuen und exotischen Dingen Lärm machen wollte. . . . Obschon ich also ein Convertit bin, glaube ich ein Recht zu haben, mich auszusprechen, umsomehr, da andere Convertiten lange Zeit gesprochen haben, während ich schwieg; und mit noch mehr Recht darf ich Ihnen gegenüber sprechen, da die beiden einzigen englischen Schriftsteller, welche Sie bei Ihren Anklagen gegen uns als Zeugen aufrufen, beide Convertiten sind, jünger an Jahren als ich. Den Erzbischof [Manning] lasse ich natürlich, mit Rücksicht auf seine amtliche Stellung, aus dem Spiele" (S. 21 f.).

Die beiden Convertiten, auf deren Aeußerungen sich Pusey bei seiner Polemik vielfach stützt, sind der verstorbene Faber und Dr. Ward, der Redacteur der „Dublin Review"; Beide, sagt N., seien in ihrer Art äußerst verdienstvolle Männer; aber man brauche nicht zu glauben, daß die weite Verbreitung der Faber'schen Schriften mit seinen persönlichen Ansichten von der Mutter Gottes zusammenhange und daß es viele Katholiken gebe, die in ihren Ansichten über die Unfehlbarkeit des Papstes so weit gingen wie Ward. „Sie sind in die Kirche eingetreten und haben dadurch ihre Seelen gerettet; aber sie sind in keinem Sinne die Wortführer der englischen Katholiken und dürfen nicht die Stelle derjenigen einnehmen, welche einen wirklichen Anspruch auf diesen Namen haben," wie Card. Wiseman, Ullathorne, Lingard, Tierney, Oliver, Rock, Waterworth, Husenbeth und Flanagan; „und wer von diesen hat irgend etwas Extremes über die Prärogativen der h. Jungfrau oder über die Unfehlbarkeit des Papstes gesagt? Ich kann Ihnen also nicht gestatten, daß Sie die Lehre jener unserer Oxforder Freunde über die beiden fraglichen Punkte mit dem jetzigen Geiste oder dem sich entwickelnden Glauben der Katholiken identificiren, oder daß Sie annehmen, weil jene kühn und schroff in ihren Behauptungen sind, darum seien sie die Herolde einer neuen Aera, in der man die Achtung vor dem Alterthum hintansetzen werde. Ich für meinen Theil schäme mich noch nicht, mich an die Väter zu halten, und bin nicht gesonnen, zu weichen. Die Geschichte ihrer Zeiten ist mir noch nicht ein alter Kalender. Natürlich schätze ich den Werth und die Auctorität der Schola, als eines der loci theologici; aber ich ziehe mit Petavius ihrer »contentiösen und subtilen Theologie« jene »elegantere und fruchtbarere Lehrweise vor, die sich das gelehrte Alterthum zum Vorbilde nimmt.« Die Väter haben mich zum Katholiken gemacht

und ich bin nicht gesonnen, die Leiter umzuwerfen, auf der ich in die Kirche hineingestiegen bin; sie ist für denselben Zweck jetzt noch gerade so brauchbar, wie vor zwanzig Jahren. Wiewohl ich, wie Sie bemerken, einen Entwicklungsproceß in der apostolischen Wahrheit im Verlaufe der Zeit annehme, so macht doch diese Entwicklung nicht die Väter überflüssig, sondern erklärt und ergänzt sie" (S. 36).

Diese Erklärungen bilden den Uebergang zu der Abhandlung, in welcher der Beweis geführt wird, daß die jetzige katholische Lehre von der Mutter Gottes auch die Lehre der Väter, also die Lehre der „ungetheilten katholischen Kirche" sei, wie Pusey sich ausdrückt (S. 28—94). „Ich gebe zu, — dieser Satz wird an die Spitze gestellt, — daß die Andacht zur allerseligsten Jungfrau unter den Katholiken im Laufe der Jahrhunderte zugenommen hat; ich gebe aber nicht zu, daß die Lehre hinsichtlich ihrer einen Zuwachs erlitten hat; denn ich glaube, daß diese dem Wesen nach von Anbeginn immer dieselbe gewesen ist." Zum Schlusse dieser Abhandlung wird darauf hingewiesen, daß die griechische Kirche hinsichtlich der Marienverehrung noch weiter gehe als die katholische (S. 95 und in den Noten S. 117—155). Dann folgen die Berichtigungen zu Pusey's Anklagen hinsichtlich der katholischen Marienverehrung (S. 94—124), aus denen wenigstens einige Stellen hier mitgetheilt werden mögen. Dem Vorwurfe gegenüber, daß die Verehrung Mariä vielfach die Verehrung Christi beeinträchtige, wird u. a. S. 97 bemerkt: „Wenn wir Europa überblicken, werden wir im Allgemeinen finden, daß gerade diejenigen Völker und Länder ihren Glauben an die Gottheit Christi verloren, welche die Andacht zu seiner Mutter aufgegeben haben, und daß auf der andern Seite diejenigen, welche in ihrer Verehrung besonders eifrig waren, rechtgläubig geblieben sind. Stellen Sie z. B. die Calvinisten den Griechen, Frankreich dem nördlichen Deutschland oder die Katholiken den Protestanten in Irland gegenüber... In der kath. Kirche hat sich Maria nicht als Nebenbuhlerin, sondern als Dienerin ihres Sohnes erwiesen. Sie hat ihn, wie in seiner Kindheit, so in dem ganzen Verlaufe der Geschichte der Religion beschützt. Es liegt also eine einfache geschichtliche Wahrheit in Dr. Fabers Worten, die Sie so scharf rügen: »Jesus wird verdunkelt, weil Maria in den Hintergrund gedrängt wird.« Diese Wahrheit ließe sich wie aus der Geschichte, so auch aus dem Leben und den Schriften heiliger Männer in neuern Zeiten beweisen. Zwei derselben, der h. Alphons Liguori und der sel. Paul vom Kreuze, haben bei all ihrer bekannten Andacht zu der Mutter ihre höchste Liebe zu ihrem göttlichen Sohne durch die Namen an den Tag gelegt, welche sie den von ihnen gestifteten Congregationen gegeben haben, vom allerheiligsten Erlöser und vom Kreuze und der Passion."

Wenn man bei einem Schriftsteller extravagante Dinge zum Lobe der Mutter Gottes lese, heißt es weiter, müsse man doch auch berücksichtigen, was er sonst geschrieben. Der von Pusey so hart getadelte Faber habe auch über das h. Sacrament und „Alles für Jesus" geschrieben. Ferner: In der Beurtheilung dessen, was Heilige geschrieben, müsse man vorsichtig sein: „Es überrascht mich nie, in den Andachten eines Heiligen etwas Ungewöhnliches zu lesen. Solche Männer stehen auf einem ganz andern Niveau wie wir, und wir können sie nicht verstehen. Ich sehe dieses als einen wichtigen Kanon in dem Leben der Heiligen an, gemäß den Worten des Apostels: »Der Geistige beurtheilt alles, er selbst aber wird von Niemand beurtheilt.« Wir können uns aber des Urtheils enthalten, ohne darum nachahmen zu wollen. Ich hoffe, ich fehle nicht gegen die Ehrfurcht, die einem so großen Diener Gottes gebührt, wenn ich sage, daß ich »die Herrlichkeiten Mariä« von dem h. Alphons nie gelesen habe; seine praktischen Unterweisungen schrieb er für Neapolitaner, die er kannte und die wir nicht kennen." Im Anschluß an diese Bemerkung weist N. auf die nationalen Unterschiede hinsichtlich der Marienverehrung hin, zeigt dann aber, daß selbst viele von den Aeußerungen fremder und mittelalterlicher Schriftsteller, die Pusey zusammengetragen, im Zusammenhange und nach der Meinung des Autors betrachtet, eine ganz richtige Deutung zulassen.

Hinsichtlich der Stellung der kirchlichen Censurbehörden zu solchen Aeußerungen wird S. 113 bemerkt: „Ich bestreite nicht das Recht der Congregationen, wo sie es für gut befinden, peremtorisch zu verfahren und über Schriftsteller abzuurtheilen, ohne Gründe anzugeben; aber wo sie es nicht angemessen erachtet haben, dieses scharfe Verfahren einzuschlagen, da mag das in den besondern Umständen seine Erklärung finden. Meist ist es weiser, diese Ausschreitungen der allmäligen Wirkung der öffentlichen Meinung, d. h. der Meinung unterrichteter und nüchterner Katholiken zu überlassen; das scheint mir das gesundeste Mittel, sie zu beseitigen. Thatsächlich aber, glaube ich, ist der h. Stuhl von Zeit zu Zeit eingeschritten, wenn die Andacht in Aberglauben auszuarten drohte; und zwar auch vor noch nicht langer Zeit." Auch die Theologen, wird beigefügt, hätten wiederholt manche von Pusey beanstandete Aeußerungen bekämpft; so namentlich die Jesuiten Canisius, Petavius und Reynaudus.

Schließlich zählt N. eine ziemlich lange Reihe von den von Pusey zusammengetragenen Aussprüchen katholischer Schriftsteller über Maria auf, welche auch er entschieden verwerfe: „Von solchen Sätzen habe ich nichts gewußt, bis ich Ihr Buch las; ich glaube, auch die große Mehrzahl der englischen Katholiken weiß nichts davon. Sie kommen mir vor wie ein böser Traum. Ich hätte mir nicht denken können, daß sie ausgesprochen sein sollten. Ich weiß nicht, welche Auctorität ich für sie finden könnte, die Schrift, die Väter, die Decrete von Concilien, die Uebereinstimmung der Schulen, die Uebereinstimmung der Gläubigen, den heiligen Stuhl oder die Vernunft. Sie trotzen allen loci theologici. Es findet sich, soviel ich weiß, nichts davon im Missale, im römischen Katechismus, in der römischen Raccolta, in der Nachfolge Christi, bei Gother, Challoner, Milner oder Wiseman. Sie erschrecken und verwirren mich nur. Ich würde nicht heiliger, nicht geistlicher, der Beharrlichkeit nicht sicherer werden, wenn ich meinem sittlichen Wesen Gewalt anthuen wollte, um sie anzunehmen; ich würde mich der baren kalten Schmeichelei gegen das aufrichtigste und edelste der Geschöpfe Gottes schuldig machen, wenn ich solche Sätze ausspräche, — und dazu einer dummen Schmeichelei; denn es wäre nicht anders, als wenn ich glaubte, einer jungen und schönen Fürstin damit ein Compliment zu machen, daß ich sie mit der Stirn eines Plato und mit den Muskeln eines Achilles malte. Ich müßte darauf gefaßt sein, daß sie durch einen ihrer Diener mich sofort aus ihrer Nähe verweisen ließe. — Ob das bei mir ein scandalum pusillorum oder ein scandalum Pharisaeorum ist, mögen Andere entscheiden; ich sage offen, ich würde lieber glauben (was unmöglich ist), es gebe gar keinen Gott, als Maria sei größer als Gott. Ich will nichts zu thuen haben mit Sätzen, die nur dadurch erklärt werden können, daß man sie hinwegerklärt. Ich spreche indeß nicht von diesen Sätzen, wie sie bei den betreffenden Schriftstellern vorkommen, denn ich weiß nichts von den Originalen und kann nicht glauben, daß sie das gemeint haben, was Sie sagen; ich nehme die Sätze, wie sie in Ihrem Buche stehen. Wären einige derselben Aussprüche von Heiligen in der Ekstase, so würde ich wissen, daß sie einen guten Sinn hätten, würde sie aber darum doch nicht selbst wiederholen; aber ich betrachte sie nicht als von Engelzungen gesprochen, sondern nach dem buchstäblichen Sinne, den sie im Munde von englischen Männern und Frauen haben. Und als gesprochen von Menschen für Menschen, in England, im neunzehnten Jahrhundert, halte ich diese Sätze für geeignet, den Forscher mit Vorurtheilen zu erfüllen, den Ungelehrten zu erschrecken, die Gewissen zu verwirren, Blasphemieen zu provociren und den Ruin von Seelen herbeizuführen."

Schließlich wird die Carricatur, die Pusey von der kath. Mariologie entworfen, durch einen treffenden Vergleich veranschau=

licht: „Denken Sie Sich, ein Gegner der Lehre, für die Sie so eifrig streiten, der Lehre von der Ewigkeit der jenseitigen Strafe, träte Ihnen nicht mit directen Argumenten entgegen, sondern sammelte eine Anzahl von extravaganten Beschreibungen des Ortes, der Beschaffenheit und der Umstände jener Strafe, citirte Tertullian als Zeugen für die Zeit der Kirchenväter und die Covenanters und Ranters für die letzten Jahrhunderte, brächte Stellen aus Dante's Hölle und aus Whitfields Predigten bei; ja vorausgesetzt, er beschränkte sich auf die Capitel, die in Jeremy Taylors Werk über den Zustand des Menschen davon handeln: würden Sie das als ein gerechtes und angemessenes Verfahren ansehen? und wenn er sagte, er würde die anglicanische Kirche für alle diese Zuthaten zu ihrer Lehre verantwortlich machen, bis ihre Behörden Taylor und Whitfield und hunderte Andere förmlich desavouirten, würden Sie diesen Entschluß gerechtfertigt und dieses Verfahren eines Theologen würdig nennen?"

In der Einleitung bemerkt R., Pusey habe durch die Veröffentlichung seines Eirenicon gezeigt, daß er glaube, die Zeit sei gekommen, wo man über eine kirchliche Einigung verhandeln könne. Das sei sehr erfreulich, da P. nicht nur die Zustände in der anglicanischen Kirche kennen müsse, sondern auch der Vertreter einer großen Anzahl von wohlmeinenden und tüchtigen Männern sei. Wenn P. sich jetzt offen zu dem Grundsatze des 90. Tractats bekenne, so dürfe man daraus wohl schließen, daß er voraussetze, die Bischöfe und die öffentliche Meinung würden eine Auffassung, die sie vor 25 Jahren verworfen, jetzt zulassen. Ob diese Annahme richtig sei, könne er nicht sagen. — In dieser Hinsicht bemerkt Oakeley S. 7 ganz richtig: „Hinsichtlich der freien Aeußerung über Lehrgegenstände und der öffentlichen Duldung sog. extremer Meinungen ist ein ungeheuerer Fortschritt nicht zu verkennen. Ich kann aber diese Thatsache nicht als eine solche ansehen, die der anglicanischen Kirche Ehre mache. Die Bischöfe lassen Pusey und seine Freunde in der einen Richtung weit vorgehen, um den Rationalisten, Liberalen und Evangelicalen freie Bewegung nach der andern Richtung hin zu sichern. Sie wissen, daß die englische Kirche wesentlich eine nationale Institution, und die englische Nation wesentlich eine undogmatische Nation ist. Darum öffnen sie die Kirche einerseits den Romanisirenden und andererseits den Liberalen und Nonconformisten." Das „Romanisiren", fügt O. bei, zeige sich übrigens jetzt in der anglicanischen Kirche mehr in den Ceremonien als in der Lehre.

Auch Oakeley behandelt mit am ausführlichsten die Mariologie. Er leitet seine Erörterungen durch folgende Bemerkung ein: „Eben weil die kath. Religion eine lebendige Wirklichkeit und nicht ein bloßes urkundliches System ist, kann sie nicht in Formularien eingeschlossen sein, sondern muß sich nothwendig zu einem großen Complex von Traditionen und logischen Folgerungen aus ihren anerkannten Dogmen und Grundsätzen ausdehnen, der Frucht der fortwährenden Thätigkeit frommer Gemüther innerhalb der Kirche. Was Pusey das praktische System der kath. Kirche (im Unterschiede von ihren dogmatischen Lehren) nennt, das ist eine Folge davon und ein Beweis dafür, daß unsere Religion eine solche Wirklichkeit ist. Dieses System steht in Einklang mit den doctrinellen Grundlagen, aus welchen es erwächst, wiewohl es über diese Grundlagen hinausgeht, sowie man von den richtigen Folgerungen aus wahren Prämissen sagen kann, daß sie über die Prämissen, in welchen sie verborgen liegen, hinausgehen. . . . Wir vergessen nicht, daß wir diesen Schatz in irdenen Gefäßen tragen; daß in den thatsächlichen Kundgebungen der Kirche an diesem oder jenem Orte zu einer bestimmten Zeit sich Mängel oder Mißbräuche mit jenem populären System vermischen können, welches an sich nur das nothwendige Ergebniß eines organischen und stets pulsirenden Lebens ist. Es ist auch sehr wohl möglich, daß die Kirche diese Flecken und Runzeln nicht immer so rasch beseitigt, wie es unser ungeduldiger Eifer verlangen mag. In solchen Fällen lehrt uns der Glaube und die Loyalität, der Kirche eine größere Klugheit zuzuschreiben, als uns selbst. Man kann auch den Weizen mit dem Unkraut ausraufen. Die Grenzlinie zwischen Glauben und Aberglauben ist nur ein Haar breit und das Auge einer göttlichen Weisheit mag dort Glauben sehen, wo berechnende menschliche Klugheit nur Leichtgläubigkeit sieht. Zudem ist ein Einschreiten der Auctorität seiner Natur nach ein feierlicher und entscheidender Act, wie ihn weise Regierungen für äußerste Fälle aufsparen, zumal eine Regierung, von deren Entscheidungen so viel abhängt."

In der zweiten Hälfte seiner Schrift bemerkt Oakeley, wenn eine „corporative" Wiedervereinigung mit der römischen Kirche in Frage komme, könne die englische Kirche nicht mit der griechischen gleichgestellt werden, welche ihre ununterbrochene Tradition, ihre alten Liturgien und einen einigen Episkopat habe; Pusey selbst stehe der kath. Kirche nicht so nahe, wie er selbst meinen möge, da er die Suprematie des Papstes nicht als katholisches Dogma ansehe.

Reusch.

Casuistik.

Casus conscientiae in praecipuas quaestiones Theologiae moralis, auctore P. Ioanne Petro Gury S. J., Theologiae moralis Professore. Editio in Germania prima. Regensburg, Manz 1865. 720 S. 8.

Eine neue, typographisch vortrefflich ausgestattete Ausgabe der zuerst im J. 1863 zu Paris erschienenen Casus conscientiae von Gury liegt hier vor uns. Es ist dieß eine Ergänzung zu dem Compendium Theologiae moralis von demselben Autor. Was in diesem als Regel aufgestellt ist, wird hier durch Beispiele aus dem Leben veranschaulicht. Seitdem Prosper Lambertini (später als Papst Benedict XIV.) seine Casus conscientiae veröffentlichen ließ, ist in diesem Fache kein Werk erschienen, das so umfassend, so geordnet und so klar die äußern Erscheinungen des sittlichen Lebens behandelt und beurtheilt hätte, wie dieß Gury im vorliegenden Werke gethan. Sein Buch hat vor allen andern Werken desselben Inhaltes vorzüglich zwei Vorzüge. Fürs Erste sind sämmtliche Gewissensfälle, die er seinem Urtheile unterstellt, entweder ganz so, wie sie vorliegen, aus der Wirklichkeit genommen, oder sie sind wenigstens so gegeben, daß man sie für wirkliche, nicht für erdichtete Fälle — casus factitios, non fictitios — hinnehmen muß. Jeder Seelsorger unserer Zeit, dessen Hauptgeschäft die Verwaltung des Bußsakramentes ist, wird zu den meisten der in diesem Buche besprochenen Fälle Parallelen und Analogien vorbringen können. Fürs Zweite ist den socialen Verhältnissen der Gegenwart durchweg Rechnung getragen: die Fälle sind aus dem Leben der Gegenwart genommen und verbreiten über dieß Leben, sowohl in seiner Berechtigung, als in seiner vielfachen Abirrung von dem Gesetze der Gerechtigkeit, viel Licht. Wir wollen hier nur auf die kirchlichen Vorschriften hinsichtlich des Zinsennehmens und auf die Anwendung derselben aufmerksam machen. Aus diesen Gründen ist die Lectüre und das Studium dieses Buches jedem jüngern Geistlichen, der schon Moraltheologie studirt hat, recht sehr anzuempfehlen. Es wird ihm dieß einen Ersatz bieten für die ihm etwa mangelnde Gelegenheit, mit erfahrenen Seelsorgern sich über solche Gewissensfälle zu berathen.

Was wir an diesem Werke ausstellen möchten, ist dieses, daß manchmal, wo irgend eine Handlung als peccatum mortale declarirt wird, die Bemerkung beigefügt ist: si adest plena advertentia, während in andern Fällen diese Bemerkung fehlt. Dieselbe scheint uns nämlich überall überflüssig zu sein, weil ja doch nach den allgemein gültigen Grundsätzen der Casuistik zum pecc. mort. die plena advertentia gehört. Man muß eben darum auch in allen jenen Fällen, wo auf ein pecc. mort. er=

kannt ist, diese conditio suppliren, sonst verfällt man einem Rigorismus, dem Gury durchaus nicht geneigt ist.

Daß das Studium der Casuistik für den Seelsorger nothwendig sei, hat man seit 20 bis 30 Jahren immer mehr einsehen gelernt. Die redlichsten und verständigsten Männer, denen in ihrer Studienzeit die Casuistik als etwas Abgeschmacktes und Unnöthiges bezeichnet und als solches vorenthalten wurde, haben vielfältig noch in ihren alten Tagen sich auf dieses Studium verlegt und die mannichfaltigen Fehlgriffe, die sie bei ihrem besten Willen und mit besonnenem Urtheile aus Mangel an festen Rechtsgrundsätzen und an praktischer Uebung früher gemacht, bitter beklagt. Dem Büßer sollen nicht Lasten auferlegt werden, die zu tragen er nicht verpflichtet ist, und er soll nicht von Verpflichtungen freigesprochen werden, die er wirklich auf sich hat. Dieß ist der Endzweck alles casuistischen Studiums. Es muß eben darum das nach strengem Rechte als pflichtmäßig Erkannte genau abgegränzt und als etwas unter allen Umständen Unverletzliches hingestellt werden. Jene Abgränzung scheint gar oft ein Verstoß gegen den Geist des Christenthums zu sein, und selbst gutgesinnte Männer, die das Concrete nicht auf das Allgemeine zurückzuführen und die Folgerungen aus den unumstößlichen Grundsätzen nicht einzusehen vermögen, können sich an manchen Resolutionen stoßen. Darum fordert die Casuistik ein eigenes Studium, und sie ist auch ein ganz eigenes Lehrfach, unentbehrlich für denjenigen, der das geistliche Richteramt im Bußgerichte verwalten soll. Des geistlichen Richters Aufgabe ist, das Recht der Persönlichkeit zu würdigen und jede Verletzung desselben, soviel an ihm ist, zu verhüten. Darüber belehrt ihn die Casuistik. Sie ist theologische Rechtswissenschaft und als solche nicht zu verwechseln und zu identificiren mit der theologischen Sittenlehre. Sie verhält sich zu dieser, wie das Naturrecht, wenn es eines gibt, zur Moralphilosophie und muß als nothwendiges Complementum der katholischen Sittenlehre für Candidaten des Priesterstandes vorgetragen und von diesen studirt werden. Sie kann aber nie die Sittenlehre selbst ersetzen. Wo man sich auf Casuistik allein beschränkte und die Normen der Entwicklung und Gestaltung des christlichen Lebens in seiner unbedingten und ausnahmslosen Hingabe an den höchsten Gesetzgeber und Gnadenspender und Vergelter unbeachtet lassen wollte, da könnte man wohl gewandte Richter über die Handlungen der Büßer, aber keine Erzieher und Bildner des Geschlechtes zur Frömmigkeit und Gottseligkeit bilden. Die Befähigung der Candidaten des Priesterthums für die Erziehung und Bildung der Gläubigen zu einem christlichen Leben wird aber doch immer der Hauptzweck und die kostbarste Frucht alles ersprießlichen Moralstudiums bleiben; und die Befähigung für das geistliche Richteramt wird als Zugabe zu dieser Frucht jene Befähigung für Erziehung und Bildung immer zur Voraussetzung haben.

Freising. Magnus Jocham.

Kirchenrecht.

Constitutiones synodales Almae Ecclesiae Strigoniensis A. D. MCCCCL, quas cum inaugurarentur aedes antiquissimi Seminarii s. Stephani cum Mariano coniuncti ad fidem vetusti libri Biblioth. Caes. Vindob. edidit, Prooemio instruxit Notisque illustravit **Iosephus Dankó**, E. M. S. Canonicus honor. Strigonii 1865. XIX u. 35 S. Fol. [Wien, in Comm. bei W. Braumüller, 2 Thlr.]

Um die durch die hussitischen Wirren vielfach gelockerte kirchliche Disciplin wieder herzustellen, berief 1450 Dionys v. Szécs, Cardinal-Erzbischof von Gran, eine Diöcesansynode, welche in mancher Hinsicht von großer Bedeutung ist. Die Statuten dieser Synode, obwohl noch im selben Jahrhundert gedruckt, entgingen der Aufmerksamkeit Péterffy's, der zum erstenmal Ungarns Concilien sammelte und in zwei Theilen herausgab. Zwar hat Mich. Denis (Wiens Buchdruckergeschichte S. 7), unter den seltenern Druckwerken der kais. Hofbibliothek auch ein Exemplar dieser Synode aufgezählt; doch fand sich Niemand, der es veröffentlicht hätte; denn was der gelehrte Bischof von Siebenbürgen, Graf Ignaz von Batthyán in sein großartiges Sammelwerk (Leges ecclesiasticae regni Hungariae, tom. III. S. 466) aufnahm, kann hier kaum in Betracht kommen, da die daselbst mitgetheilten Synodalstatuten nach einer sehr fehlerhaften Abschrift abgedruckt wurden. Welche Wichtigkeit dieser Synode einstens beigelegt wurde, dürfte wohl daraus ersichtlich sein, daß deren Constitutionen von der 1493 ebenfalls zu Gran abgehaltenen Provincialsynode, ganz unverändert, von den Diöcesansynoden aber zu Neutra 1494 und zu Veszprim 1515 mit unbedeutenden Veränderungen beibehalten und von neuem publicirt wurden. Die eben erwähnte Neutraer Synode hat Paul Bornemisza, oder, wie er nach Sitte jenes Zeitalters seinen Namen latinisirend sich schrieb, Abstemius, erwählter Bischof von Neutra, mit einigen schätzbaren Zusätzen bereichert, 1560 neu drucken und unter den Curatclerus seiner Diöcese vertheilen lassen, mit der Anweisung, man möge dieselbe als Richtschnur befolgen, bis er vom heil. Stuhle bestätigt eine eigene Synode einberufen würde. Péterffy hat diese drei Synoden in seine Sammlung aufgenommen; aber die Graner vom 1493 sowie die Veszprimer mit vielen Lücken, da die ihm zu Gebot stehenden Handschriften großen Theils vergilbt, und daher unleserlich waren; blos die von Bornemisza herausgegebene Neutraer Synode gab er vollständig, die Bemerkung beifügend, daß die zwei erstern nach dieser dritten zu ergänzen seien. Die gemeinsame Quelle aber, aus welcher die genannten Synoden flossen, und von der sie eigentlich nur Wiederholungen waren, war bis auf unsere Tage nur höchst mangelhaft bekannt. Daher hat sich Prof. Dankó zu Wien ein nicht geringes Verdienst dadurch erworben, daß er die Szécsische Synode neu herausgab. Er hat in seiner Ausgabe den Text des in der kais. Hofbibliothek aufbewahrten Unicums diplomatisch genau wiedergegeben. Den Text begleiten Noten, welche theils zur Vergleichung mit den von Péterffy herausgegebenen verwandten Synoden dienen, theils die Citate aus der heil. Schrift, den Kirchenvätern und ältern Concilien angeben, theils die veralteten und schwer verständlichen Wörter erläutern.

Den Inhalt anlangend, bieten die Statuten in dogmatischer sowohl als liturgischer und disciplinarer Beziehung des Merkwürdigen nicht wenig. So lernen wir z. B. aus dem Cap. de Baptismo S. 3, daß die Spendung der Taufe durch Immersion im 15. Jahrhundert in Ungarn noch gebräuchlich war: Baptizans infantem imposito prius nomine producto signo crucis super aquam ter in modum crucis immergat illum in aquam . . . Ubi vero tanta aquae vel temporis copia vel vas aptum ad hoc haberi non potest ut totaliter in aqua mergi possit, cum scutella vel alio vase aliqua aquae quantitas super caput et corpus infantis fundatur. Im Cap. de matrim. p. 9 werden die Seelsorger angewiesen, die matrimonia clandestina zu verhindern. Bemerkenswerth sind auch die Verordnungen gegen die Wucherer S. 28 und über das Beichtsiegel S. 6.

In den Prolegomena entwickelt der Herausgeber zunächst die Bedeutung der Synoden im Leben der kath. Kirche, und deren engen Zusammenhang mit der politischen Geschichte im Allgemeinen. Er geht dann zu jenen Männern über, welche mit Sammeln der in Ungarn abgehaltenen Synoden und zeitweise erlassenen kirchlichen Gesetze sich befaßten. Vor Allem werden Péterffy's unleugbare Verdienste gewürdigt, und dann alle diejenigen vorgeführt, welche auf diesem Gebiete mehr oder weniger leisteten. Mit Freude gewahren wir hier, welchen historischen Schatz der forschende Fleiß aus dem Staube der Archive bereits zu Tage gefördert hat, und welch reich aufgeschichtetes Material

des einstigen Schreibers der Conciliengeschichte Ungarns harrt. Im §. IV wird dann ein Lebensbild des Dionys von Szécs gezeichnet. Diesem schließen sich die äußern und innern Gründe an, welche die Authenticität der hier veröffentlichten Constitutionen außer Zweifel setzen. Hierauf folgt die genaue Beschreibung des alten Druckwerkes der kais. Hofbibliothek, das die Szécsische Synode enthält, und des von dem Herausgeber befolgten Verfahrens.

Das Werk ist Sr. Eminenz dem Cardinal-Erzbischof Johann von Scitovszky gewidmet, und zwar als Festschrift zu der am 8. October 1865 stattgehabten feierlichen Eröffnung des in Gran neuerbauten großartigen Clericalseminars. Die Ausstattung ist prachtvoll.

Raab. Ferdinand Ballay.

Ein juristischer Mitarbeiter des Literaturblatts hat die Redaction ermächtigt, folgende Notizen beizufügen:

Die Festgabe Danko's ist um so mehr der Zeit gemäß, als man gerade in den letzten Jahren die Bedeutung der Provinzial-Concilien für den Organismus der Kirche wieder erkennt und die lange vernachlässigten Bestimmungen des Concils von Trient endlich auch durch die Praxis zur Geltung bringt. Was diese Versammlungen unter anderm für die Forbildung des Eherechts, vornehmlich im 14. und 15. Jahrhundert geleistet haben, erkennt, wer nur in Schulte's Lehrbuch des Eherechts die zahlreichen Nachweisungen (S. 40 ff.) vergleichen will.

Auffallend war uns, daß Herr Danko in der Einleitung, die so manche belehrende Notiz enthält, sich gar nicht ausspricht, ob etwa die von ihm nach einem alten Druck herausgegebene Diöcesan-Synode auch in Handschriften vorhanden sei, ob man wenigstens darnach sich umgesehen habe. Da die frühern Ausgaben von der vorliegenden beträchtlich abweichen, so können sie doch nicht auf derselben Grundlage beruhen. Diese Frage scheint von wesentlicher Bedeutung, wenn man über die zweckmäßige Anordnung der neuesten Ausgabe sich ein Urtheil bilden will. Ist der zu Grunde liegende Druck das einzige noch erhaltene ältere Document, so rechtfertigt sich dadurch die sorgfältige Genauigkeit, mit der man auch die einzelnen Eigenthümlichkeiten wiedergegeben hat; ließen aber alte und gute Handschriften sich nachweisen, so wäre nicht ganz leicht abzusehen, zu welchem Zwecke man einen zwar alten, allein weder durch die Jahreszahl noch den Namen des Buchhändlers bezeichneten Druck mit seiner völlig sinnlosen Interpunction und einer nicht ganz geringen Zahl von Ungenauigkeiten fast ohne Veränderung oder Verbesserung wieder erneuert hat.

Culturgeschichte.

Die Sclaverei in den Südstaaten Nord-Amerikas. Dargestellt von einem katholischen Missionar. Frankfurt a. M., Verlag für Kunst und Wissenschaft 1865. 82 S. kl. 8. 7$\frac{1}{2}$ Sgr.

La victoire du Nord aux Etats-Unis par Ch. de Montalembert. (Le Correspondant, N. S. t. XXIX, p. 5—53. Paris 1865. — Deutsch in **Huttlers** „Katholischen Studien", Heft 1 u. 2, Augsburg 1865.)

Il concetto morale della schiavitù. (Civiltà cattolica, Ser. VI. vol. 1. — Deutsch bei **Huttler** a. a. O. Heft 1.)

Zu den Erörterungen über die Geschichte der Sklaverei in der vorhergehenden Nummer tragen wir heute, unter Berücksichtigung der hier verzeichneten Aufsätze, einige Bemerkungen nach über die Entwicklung der Sklavenfrage in den Vereinigten Staaten.

Montalembert jubelt über den Sieg des Nordens, der die Aufhebung der Sklaverei im Gefolge haben müsse. Der Süden habe die Fahne der Rebellion erhoben, nicht nur, um die Sklaverei aufrechtzuhalten, sondern um Propaganda für dieselbe zu machen, um ein Sklavenhalterreich vom Grabe Washingtons bis zum Palast Montezuma's, vom atlantischen bis zum indischen Ocean zu errichten. Niemals habe der Süden auf Emancipation hingearbeitet, vielmehr durch Strafgesetze gegen den Unterricht der Neger, durch die exorbitante Fugitive-Slave-Bill die Bande der Sklaven immer fester gezogen. In seiner neuen Constitution habe er die Aufrechthaltung der Sklaverei feierlich verclausulirt, und seine Staatsmänner und Publicisten seien zu dem Wahnsinne vorgeschritten, das System der Sklaverei als eine unendlich segensreiche Institution zu verherrlichen; seine Secten-Prediger hätten dieselbe für völlig übereinstimmend mit der h. Schrift erklärt. Der Sieg habe sich auf die Seite des Nordens gewendet, seit dieser die Emancipation auf seine Fahnen geschrieben. Montalembert ist entzückt darüber, daß die Republik, wie die Sprache ihrer Staatsmänner zeige, von christlichem Geiste durchdrungen sei; es betrübt ihn, daß die Sympathien so mancher Katholiken ihr fehlten. Das Buch des amerikanischen Missionärs nennt er „ce livre honteux" und bezweifelt den priesterlichen Charakter des Verfassers.

Dieses Schriftchen sucht in der That von der Sklaverei in den Südstaaten eine möglichst günstige Meinung zu erwecken. Es hebt die gute Behandlung der Sklaven hervor, ohne die großen Schäden des Systems in Abrede zu stellen. Es klagt die rücksichtslose und eigennützige Propaganda der Abolitionisten an, welche offen Aufruhr der Sklaven gegen die Herren gepredigt und öfters hervorgerufen hätten; es entschuldigt die Gesetze gegen den Negerunterricht durch den Hinweis auf die verderbliche Thätigkeit der Abolitionisten und prüft alle bis jetzt aufgetauchten Emancipationsvorschläge, um mit dem Beweise ihrer Unausführbarkeit zu schließen oder hinter ihnen den blutigen Racenkampf zu zeigen; es sucht endlich auch darin eine Art von Rechtfertigung für die Sklaverei, daß es den ökonomischen und sittlichen Zustand der freien Farbigen als einen gänzlich verwahrlosten schildert. Rettung findet es nur in der Thätigkeit eines Ordens, der, wie einst die Jesuiten die Erziehung der Indianer, so die der Neger übernehme.

Die Civilta Cattolica begnügt sich damit, den Begriff der Sklaverei auf christlichem Boden zu untersuchen und die Erlaubtheit derselben in dem so definirten christlichen Sinne nachzuweisen, um den Cardinal-Staatssecretär gegen die Anklage zu vertheidigen, daß er in einem Erlaß an die südstaatliche Regierung zwar die Schrecken des Krieges, der Amerika verwüste, aber nicht die der Sklaverei beklagt habe, — ein Zweck, der freilich deshalb nur halb erreicht ist, weil die Sklaverei in den Südstaaten der Union, so wie sie gesetzlich definirt war und factisch gehandhabt wurde, in der That eine Schmach für die Christenheit gewesen ist.

Und dieser Eindruck bleibt in uns auch nach der Lectüre der Schutzschrift des amerikanischen Missionärs lebendig. Die Sklaverei in den Südstaaten war eine Verhöhnung der Menschenwürde und mußte deshalb in ihrer bisherigen Form aufgehoben werden. Sie stellte es in die Willkür des Herrn, den Mann von der Frau, die Kinder von den Eltern zu trennen. Sie erkannte keine Sklavenehe (auch keine bürgerliche) an; der Herr konnte, wenn er wollte (und in Virginien soll man wirklich gewollt haben!) eine Sklavenzucht betreiben, etwa wie man die Pferdezucht betreibt; er konnte ohne Unterschied des Geschlechts und des Alters in entwürdigender, alle Scham vernichtender Weise seine Sklaven peitschen lassen. Verkauf und Wiederverkauf war üblich, wie man Waaren verauctionirt; die Freilassung war erschwert; gegen den Unterricht, auch den christlichen, der Neger zeigte sich Widerwille oder Gleichgültigkeit. Welche Greuel konnten in einem solchen Systeme, welches höchstens auf das leibliche Wohlsein des Negers Rücksicht nahm, unter gesetzlichem Schutze wuchern! Die Milderungen, welche die kath. Kirche durch ihre Gebote auflegte, vermochten nicht durchgreifend zu wirken; Bankerott oder Tod eines katholischen oder gerechten Sklavenhalters drohten

jeden Augenblick auch seine Sklaven dem tyrannischen Gesetze auszuliefern. Und dabei fehlte jede Tendenz zur Emancipation, pries man gar das System wegen seiner Segnungen und suchte es auszubreiten!

Wenn die Sympathie mancher Katholiken sich längere Zeit hindurch den Südstaaten zugewendet hat (über die auch von Montalembert rühmend hervorgehobene abweichende Stellung des bedeutendsten kath. Publicisten der Union, Brownson, siehe Köln. Blätter 1864, Bell. Beilage Nro. 236), so ist das nicht etwa auch ein Wohlgefallen derselben an der Sklaverei, sondern durch den Widerwillen gegen die Uebertreibungen des Abolitionismus zu erklären, die für Montalembert allerdings nicht vorhanden sind. Das Christenthum hat nichts gemein mit den Aufruhrpredigern, welche die Lehre verkündeten, „Jesus sei gekommen, um das Schwert zu bringen," die Pflanzer müßten erschlagen und als ein Nest von „Vampyren" ausgerottet werden. Die Aufforderung zur Durchführung von abstracten, keineswegs unter allen Umständen zu verwirklichenden Lehrsätzen über die „Menschenrechte" erscheint dem conservativen Sinne der Katholiken in der Regel verdächtig, und da die Wahl Lincolns ihnen anfänglich als gleichbedeutend mit gewaltsamer Emancipation dargestellt wurde, so nahmen manche weniger Unterrichtete Partei für den Süden, selbst solche, welche über die formelle Illegitimität des Aufstandes nicht im Zweifel waren. Es überwog bei ihnen nicht nur die Vorstellung, daß eine Vermögensentziehung im Großen bevorstehe, sondern auch die Sorge, was denn aus den vier Millionen plötzlich befreiter Neger, was aus der Gesellschaft des Südens werden solle, wenn mit den Banden der Sklaverei auch der Schutz wegfiele, den dieselben bisher nicht nur der Gesellschaft, sondern auch den Negern selbst gewährt hatten. Der Abolitionismus nahm den Charakter eines politischen Parteimanövers an, weil die Aufhebung der Sklaverei in den Nordstaaten nicht mit Opfern verbunden gewesen, sondern erst dann eingetreten war, als der durch die Einwanderung hervorgerufene Ueberfluß an weißen Händen die nun viel theurer gewordene Sklavenarbeit von selbst verdrängt hatte. Dazu kam, daß die freien Farbigen im Norden meist mit noch größerm Hochmuth, noch größerer Verachtung, als die Neger im Süden, behandelt wurden.

So gerechtfertigt indessen auch diese Betrachtungen sein mochten, das katholische Urtheil muß sich doch gegen die Südstaaten wenden, seit es allgemeiner bekannt geworden ist, daß sie unchristliche und unmenschliche Härten durch ihre Gesetze sanctionirten und nicht den mindesten Versuch machten, eine Emancipation vorzubereiten. Die Schwierigkeiten einer solchen Vorbereitung mochten groß sein, aber sie waren, wie die Praxis in den spanischen Ländern zeigt, nicht unüberwindlich. Hätte der Süden Staatsmänner im wahren Sinne des Wortes gehabt, er würde sich nicht aus Furcht vor dem Abolitionismus oder aus kurzsichtiger unchristlicher Habsucht und Herrschsucht auf falsche Wege haben leiten lassen. Die Propaganda, die er anstrebte, die entsetzliche Fugitive-Slave-Bill, die er durchsetzte, die Gewaltsamkeiten in Kansas, das Attentat gegen Sumner, die Empörung endlich gegen eine Regierung, die unter seiner Theilnahme erwählt war und ihr Amt noch nicht einmal angetreten, geschweige denn eine Maßregel gegen die Sklaverei erlassen hatte, das Alles verurtheilt ihn auch politisch. Auch er trägt einen schweren und wohl den allerschwersten Theil der Schuld davon, daß die Frage jetzt nicht gelöst, sondern durch die plötzliche Emancipation der Sklaven mit dem Schwerte durchhauen ist.

Denn die Schwierigkeiten, die Montalembert mit Cochin (L'abolition de l'esclavage. Paris 1862. 2 voll.) für gering hält, beginnen erst. Will die Union ihr sociales Arbeitssystem nicht ändern, wie es nach der letzten Botschaft des Präsidenten den Anschein hat, so sind die Neger des Südens fortan schutzlos der freien Concurrenz preisgegeben. Finden sich im Süden weiße Hände genug, um diese Concurrenz möglich zu machen, so ist zu befürchten, daß die Neger entweder allmählich zu Grunde gehen oder bei ihrer großen Anzahl zu blutigen Aufstandsversuchen, die dann noch rascher mit ihnen aufräumen müssen, getrieben werden. Damit wäre die Frage allerdings gründlich erledigt, etwa so, wie man auch die durch die Indianer hervorgerufenen Schwierigkeiten in Nord-Amerika beseitigt hat. Finden sich aber die weißen Hände nicht in hinreichender Anzahl, so werden die Neger, wie sie es seit der Emancipation in Jamaica gethan haben, wahrscheinlich fortan möglichst wenig arbeiten, und die Folge wird sein, daß der Süden auf lange Zeit hin Rückschritte in der Cultur macht, ohne daß für die moralische Erhebung der Neger für's Erste großer Gewinn zu hoffen stände. Es ist viel leichter, zu emancipiren, als zu erhalten und zu bilden, und wenn die Union nicht weise und hingebende Männer besitzt, die ihr Leben der moralischen und intellectuellen Bildung der Neger widmen, so wird die weltgeschichtliche Schuld, die die Christenheit durch den Negerhandel auf sich geladen hat, ungesühnt, das Gute, welches er im Gefolge hätte haben können, ungethan bleiben. Denn es läßt sich nicht verkennen, daß an die Erhaltung, Bildung und Christianisirung der amerikanischen Negerbevölkerung sich wichtige Interessen knüpfen. Nicht nur die ungestörte Fortentwicklung der ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse des nordamerikanischen Südens, sondern auch die Cultivirung und Christianisirung Afrika's erscheinen von derselben in hohem Grade abhängig. Wenn dereinst aus der Negerbevölkerung Amerika's die Missionäre ausgingen, welche bis in's Innere dieses großen Continents das Licht des Christenthums trügen, dann würde sich der Fluch des Negerhandels in reichen Segen verwandeln. Die Erfüllung dieser Hoffnung liegt in den Händen der Union; möge sie sich der großen Aufgabe, die sie durch die Emancipation sich selber gestellt hat, gewachsen zeigen!

Coblenz. Th. Stumpf.

Literarische Notizen.

— Aus dem „Vorwort", mit welchem Hengstenberg den neuen Jahrgang seiner „Evangelischen Kirchenzeitung" eröffnet, dürften folgende Notizen auch für unsere Leser nicht ohne Interesse sein. Von der in Nro. 1 besprochenen Schrift von Preuß sagt H.: „Hoffentlich wird sie keiner unserer Leser ungelesen lassen; namentlich sollte sie von allen Pastoren angeschafft werden; neben der lebensvollen Apologetik von Prof. von Zezschwitz [diese wird in der nächsten Nummer des Literaturblatts besprochen werden] möchte sie sich wohl unter den theologischen Erscheinungen des vergangenen Jahres am meisten zur allgemeinen Lectüre eignen." Dabei sagt H. freilich: „Die Stellung, die diese Schrift im Allgemeinen gegen die kath. Kirche einnimmt, ist nicht die unsere", und auch der Schrift von Zezschwitz kann er „vielfach nicht zustimmen." — Von der in Nro. 3 besprochenen Schrift von Newman sagt H.: „Ganz ohne Grund ist die von Kingsley gegen Newman erhobene Beschuldigung der Wahrheitslosigkeit nicht. N. hat Jahre lang trotz seiner Unterschrift der so klaren und scharf ausgeprägten 39 Artikel der englischen Kirche katholische Lehren in ihr verfochten und den Grund der Kirche zu untergraben gesucht, der er Treue gelobt hatte." Kingsley wird sich freuen, im Auslande eine Anerkennung zu finden, die ihm in England von allen Parteien vorenthalten wird. Die englischen protest. Blätter (s. N.'s Schrift, S. XXVIII der d. Uebers.) meinen, Kingsley selbst müsse am Ende fühlen, daß er einem Manne schweres Unrecht zugefügt habe, dessen Wesen über seine Fassungskraft unendlich weit hinausgehe, der aber der Falschheit gerade so wenig fähig sei, als der aufrichtigste Protestant nur sein könne. Sonderbarer Weise fügt H. jener bittern Anklage den Satz bei: „Im Ganzen aber tritt uns allerdings aus der Schrift das

Bild eines aufrichtigen Mannes entgegen." Schließlich meint er: „Das lehrreichste Geständniß legt N. in den Worten ab: »Ich bemerkte (nach meinem Uebertritte) nichts von Befestigung im Glauben an die Grundwahrheiten der Offenbarung, nichts von größerer Kraft der Selbstbeherrschung; ich wurde nicht eifriger; aber es war mir, als ob ich nach stürmischer Seefahrt in den Hafen einliefe.« Also mehr Ruhe, das ist der einzige vermeintliche Gewinn." Wenn H. mit diesem aus dem Zusammenhange gerissenen Satze bei seinen Lesern den Eindruck hervorrufen will, als ob N. in der kath. Kirche nicht das gefunden, was er gesucht, so muß er natürlich voraussetzen, daß seinen Lesern Newman's Schrift selbst nicht zu Gesicht komme, in welcher, um nur eine Stelle zu citiren, S. 343 Folgendes zu lesen ist: „In der kath. Kirche stand mir fortan eine Wirklichkeit vor Augen, von welcher ich bis dahin keinen Begriff gehabt hatte. Ich sah auf sie hin, auf ihre heiligen Gebräuche, ihren Gottesdienst, ihre Lehren und Gebote und sagte mir: das ist eine Religion. Und blickte ich dann zurück auf die Armseligkeit der anglicanischen Kirche, für welche ich doch so heiß gestritten hatte, und dachte ich dann an unsere mancherlei Versuche, sie dogmatisch und ästhetisch aufzuputzen, so kam mir das jetzt als die baarste aller Nichtigkeiten vor."

— Von der bekannten Schrift „Ein bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, von Dr. Konrad Martin, Bischof von Paderborn" ist eine vierte Auflage in kleinerm Format und zu billigerm Preise (12 Sgr.) erschienen. Wenn diese Auflage ausdrücklich als „unverändert" bezeichnet wird, so kann Ref. nicht umhin, sein Bedauern darüber auszusprechen, daß nicht die factischen Ungenauigkeiten und Versehen, die sich eingeschlichen hatten, berichtigt, einige Unebenheiten und Mängel in der Form beseitigt und diejenigen Stellen, welche zu so vielen Angriffen gegen den Verf. Anlaß gegeben, durch Erläuterungen oder eine andere Fassung gegen Mißverständnisse sicher gestellt worden sind.

— Prof. Reinkens zu Breslau hat die bei der Uebernahme des Rectorates gehaltene Rede dem Drucke übergeben. Der Titel lautet: „Die Geschichtsphilosophie des heiligen Augustinus. Mit einer Kritik der Beweisführung des Materialismus gegen die Existenz des Geistes" (Schaffhausen, Hurter 1866, 41 S. 8.). — Reden bei feierlichen Anläßen sind als Programme und Gesinnungsäußerungen aufzufassen, bei welchen die Opportunitätsfrage in erster Linie steht. R. hat sich zum Gegenstande seiner Rede das unvergängliche Werk des h. Augustinus vom Gottesstaate gewählt, um zu zeigen, welche hohe und erhabene, nie veraltende Anschauungen in diesem Werke niedergelegt seien. In der Ueberzeugung, daß in diesen Anschauungen der Idealismus des Gedankens seinen letzten und höchsten Hort habe und in geflissentlichem Absehen von denselben sich nicht halten lasse, bringt er mit seiner Schilderung der Idee des Augustinischen Gottesstaates eine Kritik des modernen Materialismus in Verbindung, welche Verknüpfung wohl keinen andern Zweck gehabt haben dürfte, als der akademischen Zuhörerschaft das bei reifem und durchgebildetem Denken unabweisliche aut, aut der Entscheidung für eine gläubig-ideale oder ungläubig-materialistische Lebens- und Geschichtsanschauung zum weitern Nachdenken vorzulegen. Auf diesen Gelegenheitszweck ist auch der schwungvolle Ton und die bilderreiche, mit Citaten aus den nationalen Classikern ausgestattete Diction berechnet. C. W.

— Die zweite Auflage der Schrift: „Die Lebens-Elemente der Staaten. Von Dr. Joh. Jos. Roßbach," ist zwar vor 1865 erschienen (Würzb. 1864. XII. u. 155 S. 20 Sgr.); wir zeigen die Schrift aber doch kurz an, weil sie eine der wenigen ist, die in katholischem Geiste die Fragen über die Grundlagen des Staates, dessen Verhältniß zur Gesellschaft und zur Nationalität behandeln, die christliche Gesittung als Element des Staates festhalten, zugleich aber in dem constitutionellen Systeme eine begründete Forderung der Zeit erblicken und dessen richtige Grundlagen festzustellen suchen. Wärme des Gefühls und tiefe Gedanken zeichnen sie aus. Sch.

Die folgenden Nummern werden außer den früher angekündigten Arbeiten enthalten Artikel über

Dippel, Philosophie des C. Bovillus, von Hayd.
Friedhoff, Spec. Moraltheologie, von Merkle.
Gfrörer, Zur Gesch. deutscher Volksrechte, von Lörsch.
Kaim, Das Kirchenpatronat, von Schulte.
Kerschbaumer, Lehrb. der Pastoraltheol., von Roth.
Luthardt, Kahnis und Brückner, die Kirche 2c., von Hettinger.
Patiß, Leben des Gottmenschen J. C., von Henke.
Pfau, Die sociale Frage, von Stumpf.
Rieß, Petrus Canisius, von P. Beckmann.
de Rossi, Roma sotterranea, von Heuser.
Schlünkes, Lehren der kath. Religion, von Hilgers.
Schmitt, Erstcommunicanten-Unterricht, von Dubelman.
Schumacher, Die Stedinger, von Rump.
Schunken, die Abtei Werden, von Rump.
Sepp, Geschichte der Apostel, von Stiefelhagen.

Correspondenz der Redaction. Nro. 60: Dankend erhalten. — Nro. 63: Ich bitte, die Art. zu schicken. — Nro. 72: M. und R., wie Sie sehen, vergriffen; das Andere willkommen. — Nro. 184: Dankend erhalten.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 12. März 1866. № 6.

Apologetik.

Zur Apologie des Christenthums nach Geschichte und Lehre. Oeffentliche Vorlesungen, gehalten in Frankfurt, Darmstadt und Basel 1863—1865, von **Carl Adolph Gerhard v. Zezschwitz**, Dr. und Professor der Theologie. Leipzig, J. C. Hinrichs 1865. [2. unveränderter Abdruck 1866]. X und 414 S. 8. 1½ Thlr.

Versöhnung des Christenthums mit der modernen Culturwelt — lautet eine in der Gegenwart oft ausgesprochene Forderung. Protestantentage und Protestantenvereine haben ihr gerecht zu werden gesucht auf Grund der weitesten evangelischen Freiheit in der Forschung in und über die Bibel, und auch gläubige Theologen haben sie vielfach als eine Lebensfrage unserer Zeit bezeichnet. Gehört auch die Formel, in welcher das Problem jetzt ausgesprochen wird, unsern Tagen an, dieses selbst ist nicht neu. Ist es doch die Aufgabe des Christenthums von Anfang an, als der göttliche Sauerteig die Masse zu durchwirken; seinen Inhalt aber hat es noch lange nicht erschöpft, sein letztes Wort noch nicht gesprochen. Principiell ist das Problem gelöst in der Kirche, eben weil sie die katholische ist; denn ihr ist Christus wahrer Mensch, und darum alles ächt Menschliche auch wahrhaft ein Christliches, das von ihm wie von seinem Magnete naturgemäß angezogen und aufgenommen wird und das Siegel höherer Weihe empfängt. Darum hat sie, wie keine der übrigen Confessionen, die Möglichkeit, allem wahrhaft Menschlichen in allen Sphären des Wissens und Könnens gerecht zu werden, wo die andern entweder in den Formeln einer sog. Orthodoxie erstarrt alle Bildungselemente von sich stießen oder in der Reaction des Rationalismus dem Christenthum selbst sich entfremdeten.

Daß das religiöse Bewußtsein und Leben des Geschlechts zwiespältig geworden, liegt am Tage, und es hilft nichts, vor den Thatsachen die Augen zu schließen noch auch thatlos gegen die falsche Wissenschaft zu eifern und zu klagen. Als eines der fruchtbarsten Mittel, um sowohl den mit der steigenden Fluth der Tagesschriften stets wachsenden Vorurtheilen, der Entfremdung und Erbitterung gegen Christenthum und Kirche zu begegnen, wie auch, um die reichen und von den Meisten nie geahnten Schätze des Geistes, welche die Theologie, wie keine andere Wissenschaft in sich schließt, das Beste und Tiefste, was der menschliche Gedanke unter der Einwirkung höherer Potenzen geschaffen, weitern Kreisen zu vermitteln, bieten sich in der Gegenwart die apologetischen Vorträge, unter denen wir den oben bezeichneten von v. Zezschwitz eine rühmliche Stellung zuerkennen müssen. An sich sind derartige Unternehmungen nicht neu, sie sind nur eine neue Form des uralten κήρυγμα in der Kirche. Und selbst in dieser Form der Darstellung haben wir nicht erst von den Franzosen, wie oft angenommen wird, einem Frayssinous, Ravignan, Lacordaire u. s. w. zu lernen. Ein volles Menschenalter vor diesen hatten bereits deutsche Bischöfe, denen ein offener Blick gegeben war für die Schäden ihrer Zeit, das Bedürfniß gefühlt und Heilmittel zu bieten gestrebt. So hielten zu Würzburg im Jahre 1793 „auf höchsten Befehl Seiner Hochfürstlichen Gnaden" (Franz Ludwig v. Erthal), Fr. Berg und G. Zirkel „Predigten über die Pflichten der höhern und aufgeklärtern Stände." Die Zuhörer bestanden, wie die Vorrede berichtet, „außer dem Hofe und dem Adel aus Räthen, Gelehrten, Geistlichen, Studirenden und vielen vom bürgerlichen Stand, die sich durch Veredlung ihres Geistes hervorthun."

Vorliegendes Buch von Zezschwitz faßt in sechzehn Vorlesungen das Wesentliche der christlichen Lehre zusammen. Welche Aufgabe er sich gestellt, und mit welchen Mitteln er sie zu lösen sucht, entwickelt der erste Vortrag. „Unserm Zeitalter" sagt er, „ist die Aufgabe der Apologie in einem Umfange und Ernst des Kampfes zugefallen, wie sie kaum den Bestreitern des englischen Deismus vorlag. Unsere Aufgabe vergleicht sich mit dem Kampfe der ersten Apologeten um die Existenz des Christenthums. Damals galt es, der jugendlichen Kirche die Anerkennung der Welt, vielmehr dem Christenthum die geistig beherrschende Machtstellung gegenüber dem Heidenthum und einer heidnischen Weltbildung zu erkämpfen. Jetzt handelt es sich darum, dieselbe zu behaupten im Kampfe mit einer dem Christenthum entfremdeten Weltbildung. Zwar daß die Kirche fortbestehen wird bis an's Ende der Welt als Anstalt des Heils und als Stätte der Sammlung Aller, die nach dem ewigen Leben fragen, darüber ist unter denen kein Zweifel, die Christo als ihrem zum Himmel erhöhten Könige huldigen. Aber ob wie früher das Christenthum als eine Bildungsmacht der christlichen Völker, als die anerkannte Lehrerin göttlicher Weisheit, als die Gesetzgeberin heiliger Sitten und frommen Lebens der Völker — ob es eben unter den christlichen Bildungsvölkern der Neuzeit, gegenüber der Macht einer fremderwachsenen Wissenschaft und Bildung, sich in dieser Stellung behaupten könne, das ist die Lebensfrage der Gegenwart" (S. 6). Mit Recht weist Z. darauf hin, daß die Fortschritte der Kirche unter den heidnischen Völkern uns nicht über die Gefahr in der Heimath beruhigen dürfen durch die Aussicht auf eine neue Weltzukunft des Christenthums. „Eilt nicht die moderne Cultur selbst, die das Christenthum unter uns in Frage stellt, mit ihrer Mission der Mission des Christenthums auch unter jenen Völkern zur Seite, zum Theil voraus? . . Es ist kein Zweifel, wenn die antichristliche Geistesrichtung der Cultur unter den Bildungsvölkern christlichen Namens siegt, so ist dieß ein Weltsieg." Darum will Z. nicht über die Einzeleinwürfe der Reihe nach sich verbreiten; das Zeugniß der Geschichte im organischen Verband mit den Thatsachen des Lebens soll die Rechtfertigung des Christenthums sein, und die prüfende Betrachtung der Hauptgegensätze — Rationalismus, Pantheismus, Materialismus — soll die Frage beantworten, ob dieselben irgendwie als Ersatz für das Christenthum eintreten und Geltung gewinnen können. „Das Höchste, was ein Apologet anstreben kann, ist gewonnen, wenn Ehrfurcht vor der Tiefe und geistigen Größe

der christlichen Wahrheit, wenn ein Verlangen, in sie einzudringen, geweckt ist" (S. 17).

Weil es aber dem Geiste der Wahrheit widerstrebe, mit dem Scheine einer auch wissenschaftlich zu begründenden Ueberlegenheit auf Gebieten urtheilen zu wollen, die, wie namentlich die Naturwissenschaften, ein selbständiges Lebensstudium fordern, schließt Z. die Einwürfe, welche diesen Wissenskreisen entnommen werden, von seiner Darstellung aus; „nur innerhalb der Schranken seines Gebietes wissen und urtheilen wollen, ist männliche Bescheidenheit gerade der Wissenden." Mit dieser Ausschließung, welche ein großes und weites Angriffsgebiet ohne jedwede Vertheidigung läßt, können wir uns jedoch keineswegs einverstanden erklären. Allerdings ist es nicht Aufgabe und Beruf des Theologen, die Controversen der profanen Wissenschaften selbständig und endgültig zu entscheiden; ja er hat sogar den Schein dessen zu meiden, was nicht immer geschehen ist, wie z. B. in den beiden letzten Abhandlungen der zweiten Auflage von Fabri's „Briefen gegen den Materialismus." Wir halten es aber dem Theologen nicht nur für gestattet, sondern geradezu für geboten, die wahren und sichern Resultate der Wissenschaft zu scheiden von den leichtfertigen Flunkereien naturwissenschaftlicher Spaziergänger, die unrichtigen Anwendungen und Consequenzen auch der wirklichen Ergebnisse auf die christliche Wahrheit zurückzuweisen, die unklaren Vorstellungen von den Gegensätzen zwischen Naturwissenschaft und Offenbarung, wie sie mehr oder minder auch bei Gebildetern sich finden, zu klären und die allenfallsigen Schwierigkeiten auf das richtige Maß zurückzuführen — was Alles nichts weniger als ein selbständiges Lebensstudium fordert. Oder sollte es denn so schwierig sein, die erprobten Resultate der Forschung zu scheiden von den Anschauungen und Hypothesen einzelner Vertreter der Wissenschaft?

Während die zweite und dritte Vorlesung sich über die Auflösung des religiösen Volksglaubens in der griechischen und römischen Culturwelt verbreiten, besprechen die vierte und fünfte die religiös-nationale Auflösung des alten Judenthums, die welthistorische Vorbereitung des Christenthums und seinen ersten Eintritt in die Welt. Der Verf. geht auf die Geschichte des griechischen und römischen Volkes zurück, in der sich ihm die Parallelen für die Entwicklungsphasen der christlichen Culturvölker bieten, weil hier ein vollständig abgeschlossenes geschichtliches Gesammtbild uns gegeben ist, das einen allseitigen Ueberblick ermöglicht, an ihnen demnach in anschaulichster Weise, trotz höchster, stets maßgebender Vollendung in Kunst und Wissen, der Auflösungsproceß des religiösen Lebens beobachten und verfolgen läßt. Die Umsetzung des Religiösen in das Ethische durch Sophokles bildet nach Z. das erste, die Auflösung des objectiven Sittengesetzes und die Substitution subjectiver Sophistik und reflectirender Sentimentalität durch Euripides bezeichnen das zweite Stadium des Verfalles. Der Unglaube als popularisirtes System — Euhemerismus — unter die Menge geworfen, schließt den Auflösungsproceß des Volksglaubens ab. In den Bestrebungen der Aufklärungsperiode mit ihrer flachen Nützlichkeitstheorie, der kritischen Schule Kants und in Schiller, dem Meister der sentenziösen Reflexion findet Z. den Pendant zu den genannten Epochen des griechischen Lebens. Für Rom, dessen religiöse Grundlage prägnant geschildert wird, bildete die Götterlehre des Euhemeros, durch Ennius eingebürgert, den Beginn der religiösen Zersetzung, deren Wirkungen durch den Dichter des Materialismus, Lucretius, verstärkt und überboten wurden. Der Stoicismus war nur der Antheil weniger, einsamer Geister; allgemeine Skepsis und die Philosophie des Selbstmordes besiegeln den Untergang.

In der Darlegung der religiös-nationalen Auflösung des alten Judenthums schließt sich das letzte Glied des Beweises, daß das Christenthum auf keinem Gebiete als die reife Frucht natürlicher Entwicklung unter den Völkern betrachtet werden kann. Denn es welkte nicht, als diese welkten; abgelöst und ausgestoßen aus dem Kreise, in dem es zuerst erschienen war, hat es unter fremden Völkern neues Leben geschaffen, ward es von diesen als die tiefste Wahrheit ihres Daseins begrüßt. Unglücklich gewählt erscheint uns jedoch hier die Bezeichnung der „wahren Israeliten", der letzten Treuen einer untergehenden Welt, des Grundstocks der ersten Gemeinde, als der „Stillen im Lande"; denn separatistische Tendenzen finden wir am wenigsten in der heiligen Schaar eines Zacharias, der hl. Jungfrau, des hl. Joseph und der Jünger. Z. bekennt selbst, daß die ersten Christen den Zusammenhang mit der alten Tempelgemeinschaft nicht lösten.

Die Verbreitung griechischer Bildung und Sprache, die Zusammenfassung der Völker in dem Einen Weltreiche, die Freigebung der Juden aus der Gefangenschaft und ihre Zerstreuung unter die Völker, wo sie überall sich ansiedelten und selbst literarische Thätigkeit entfalteten, bilden die wesentlichen Momente der providentiellen Einführung des Christenthums in die Welt. Z. betont außerdem noch die gleichzeitig eingetretene Organisation des Buchhandels — im vergleichenden Hinblick auf die Erfindung der Buchdruckerkunst, welche der Reformation vorausging. Die Parallele scheint geistreich: einen so bedeutsamen Factor können wir jedoch hierin nicht erkennen. Mit wenigen Zügen und in gehobener Sprache schildert der Verf. das Leben der jungen Christengemeinde; die tägliche Messe in der Kirche, in der Reformationszeit heftig bekämpft, birgt nach Z. in sich den großen hohen Gedanken, daß wenigstens die Priester und Geistlichen das Ideal apostolischen Lebens den Gemeinden gegenwärtig erhalten sollten.

Die Stellung des Christenthums zu den Culturfortschritten der Menschheit, der versuchte Ersatz durch antibiblische Systeme — Rationalismus, Pantheismus, Materialismus — bilden den Gegenstand der sechsten und siebenten Vorlesung. Mit Recht weigert sich der Verf., den in diesen Systemen wurzelnden Bestrebungen den Namen „Fortschritt" zuzuerkennen; es sind eben ja nur Wiederholungen längst dagewesener Stufen und Formen menschlicher Geistesentwicklung. In ihnen erhebt sich die heidnische Welt, dieser natürliche und ewige Gegner des Christenthums, der auf's Neue sein Reich zu gründen sucht. Das Christenthum hat ihn längst besiegt und wird ihn immer wieder besiegen; jeder Versuch heidnischer Elemente, Geltung zu gewinnen, ist bis jetzt ein Sieg der christlichen Wahrheit geworden (S. 118). Dieses hat eine neue Welt hervorgerufen, die großartigsten Culturschöpfungen selbständig ins Leben eingeführt — in Kunst, Poesie, Philosophie. Alle Systeme, die es ersetzen sollten, sind vom Schauplatze abgetreten; der Materialismus allein unter ihnen hat das Feld behalten; er war noch immer seit seinem ersten Auftreten, wo er sich der Gesellschaft bemächtigt hatte, der Prophet und das Signal des nahen Untergangs einer Culturperiode. Der Pantheismus ist nur die richtige Consequenz des Rationalismus, der Materialismus die Kritik und einseitige Corrective des Pantheismus. So ist es noch nie gelungen, den Gegensatz gegen das Christenthum in eine Einheit und Consequenz zu fassen, die den Geist befriedigend als ein Ersatz für das Christenthum geboten werden könnte.

In der bisherigen Entwicklung liegt unsers Erachtens vorzugsweise das Verdienst des Buches. Die achte und neunte Vorlesung behandeln die psychologisch-ethischen Grundbestimmungen. Mit der zehnten betritt der Verf. das engere Gebiet des christlichen Glaubens. — Gott, die Offenbarung und ihre Geschichte, Gottesreich und Weltreich, Christi Person und Werk, Gnadenwahl, Tod und Gericht schließen die Reihe.

Was nun diesen Theil der Vorträge angeht, so dürfen wir dem Verf. das Zeugniß nicht versagen, daß er selbständig gearbeitet hat; seine Ausführungen tragen das Gepräge eines Geistes, der nicht gewöhnt ist, an der Oberfläche zu haften. Ueberraschende Gesichtspunkte werden uns geboten, tiefere Beziehungen angedeutet; dabei liegt über dem Ganzen der warme Hauch des Glaubens, ohne Polemik und Bitterkeit oder Ueberhebung. Aber die Ge-

danken treten nicht immer plastisch genug hervor, und ein höheres Maß von Klarheit und Durchsichtigkeit in der Entwicklung müßte auch auf Sprache und Ausdruck vortheilhaft wirken.

Können wir gleich in verschiedenen Punkten mit dem Verf. nicht übereinstimmen, wie z. B. in seiner Deutung von Offenb. 12, 14 (S. 298 ff.), in der Darstellung der kath. Lehre von der Gnade (S. 322), seiner Erklärung des Verhältnisses der Werke zum Glauben mit Bezugnahme auf Offenb. 14, 13 (S. 412.), seiner Umdeutung des Purgatoriums und seinen Aussetzungen am katholischem Begriff desselben (S. 406) u. s. f., so dürfen wir sein Werk doch mit bestem Gewissen empfehlen; jeder Theologe wird aus ihm mehrfache Anregungen schöpfen.

Würzburg. Hettinger.

Die Lehren der katholischen Religion. Dargestellt für die oberen Klassen höherer Unterrichtsanstalten und für Gebildete überhaupt. Erstes Bändchen. Das Christenthum eine von Gott übernatürlich geoffenbarte und von der katholischen Kirche richtig und vollständig verkündigte Religion. Von **Ferdinand Schlünkes**, Doctor der Theologie, Regierungs- und katholischem Schulrath bei der königlichen Regierung zu Düsseldorf. Mit Genehmigung der geistlichen Oberbehörde. Köln, Du Mont-Schauberg 1865. VIII u. 139 S. 8. 15 Sgr.

Das vorliegende erste Bändchen des angekündigten Werkes behandelt, wie der Titel besagt, den göttlichen Ursprung der christlichen Religion und die richtige und vollständige Verkündigung derselben durch die katholische Kirche; es liefert demnach denjenigen Theil der Religionslehre, der in der Theologie gewöhnlich als „Apologetik" und vom Verf. in der Ueberschrift S. 28 als „allgemeine katholische Glaubenslehre" aufgeführt wird.

Nach der wissenschaftlichen Methode, die überall im Buche mit Strenge, und zwar als eine solche durchgeführt ist, die unerwiesene Voraussetzungen schlechterdings ausschließt, forderte auch der Satz, daß die innere Wahrheit einer Religion mit dem gelieferten Nachweis ihres göttlichen Ursprungs unumstößlich feststehe, noch eine nähere Begründung, und hierin findet es seine Rechtfertigung, wenn, nach einigen einleitenden Bemerkungen, gleich in §. 4 auf dasjenige Gebiet eingegangen wird, auf dem allein die hier erforderlichen Gründe für die Wissenschaft gewonnen werden können, — auf das Gebiet der natürlichen Religion. In dem Abschnitt über die natürliche Gotteserkenntniß wird auf dem von den heiligen Urkunden, den Vätern und der Kirche vorgezeichneten Wege der Vernunftbeweis für das Dasein und die Eigenschaften Gottes geführt, und in §. 16 sodann aus der nachgewiesenen „Irrthumslosigkeit" und „Wahrhaftigkeit" Gottes die Wahrheit aller göttlichen Offenbarungen gefolgert.

Den Uebergang zu der „allgemeinen katholischen Glaubenslehre" bilden die §§. 18 und 19, von welchen der eine dem Unglauben gegenüber die Möglichkeit, der andere die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung bespricht. Wo diese Nothwendigkeit durch den Nachweis erhärtet wird, daß es ohne eine solche Offenbarung für den Menschen keine Wahrheit, keine Ruhe, keine Tugend geben würde, wäre eine Bezugnahme auf Thatsachen der heidnischen Religionsgeschichte für den Zweck des Verf. nicht unangebracht gewesen; er hätte durch eine solche einem Wunsche entsprochen, der anderswo mit dem Bemerken geäußert worden ist, in der Rücksichtnahme auf derartige apologetische Momente sei Stoff zur Stärkung des dem denkenden Geiste in der Schrift von Schl. gesponnenen Fadens zu gewinnen gewesen. Jedoch mehr als eine B e s t ä t i g u n g der aus der Beschaffenheit der gefallenen Menschennatur abgeleiteten Ergebnisse würden historische Excurse dieser Art nicht geliefert haben, und wenn sie als solche für den Zweck des Verf. jedenfalls entbehrlich erscheinen, so würden sie in formeller Hinsicht den Uebelstand unverhältnißmäßiger Weitläufigkeit und Kürze in der Ausführung des Einzelnen mit sich geführt haben, den jene Zuträglichkeit nimmermehr aufgewogen hätte.

Zu der allgemeinen katholischen Glaubenslehre wird in §. 21 übergegangen, und deren Aufgabe in die Begründung der äußern und innern Wahrheit der katholischen Religion gesetzt; der Beweis für die äußere Wahrheit fällt zusammen mit dem für die Zuverlässigkeit 1) der h. Schrift, 2) der Tradition und 3) der Aussprüche der lehrenden Kirche, während die innere Wahrheit mit der nachgewiesenen göttlichen Sendung ihres ersten Verkündigers Jesu Christi als etwas unerschütterlich Feststehendes gegeben ist.

Das erste Hauptstück ist der Abhandlung über die h. Schrift in der gegebenen Beziehung gewidmet, und kommen die Fragen über die Echtheit und Unverfälschtheit der Bücher des A. und N. Testaments so wie über die Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser zur Sprache. Nicht leicht ist für den Verfasser eines Religionshandbuches die Aufgabe, in der Behandlung der Echtheitsfrage die rechte Mitte zwischen gelehrter, in's Detail gehender theologischer Deduction und unzureichender, populärer Allgemeinheit einzuhalten. Ein reiches Material ist in den diesen Punkt behandelnden Werken der Gelehrten zusammengeführt; es gilt das Triftigste und Sprechendste hier auszuwählen, was nur dem gelingen wird, der sich von dem rechten, maßgebenden Gesichtspunkt für die Auswahl leiten läßt. Irren wir nicht, so hat der Verf. diesen Gesichtspunkt von dem, was erzielt werden mußte, hergenommen, und Letzteres richtig darein gesetzt, bei dem Leser die Ueberzeugung zu begründen, daß für keine der Vergangenheit angehörige Schrift der Echtheitsbeweis weiter fortgeführt werden könne, als für die heiligen Schriften. Gleichen Beifall verdient die Abhandlung über die Glaubwürdigkeit der heiligen Schriftsteller; auch in ihr ist der Beweis für das in Frage Gestellte zu einer Vollendung fortgeführt, daß, wer dieser gegenüber an der Glaubwürdigkeit noch zweifeln wollte, folgerecht aller und jeder alten Geschichte seinen Glauben würde versagen müssen.

Das zweite Hauptstück hat die Aufschrift: „Die göttliche Sendung Jesu." Als Ergebniß der bisherigen Ausführungen steht die historische Persönlichkeit Jesu Christi im Gange der Beweisführung außer Zweifel, und in den §§. 33 und 34 tritt dieselbe aus der heiligen Geschichte als eine solche hervor, welche die höchste Gewißheit von ihrer göttlichen Sendung und dem göttlichen Ursprung ihrer Lehre in sich trägt, und von dieser Gewißheit auch ausdrücklich und öffentlich Zeugniß gibt, — ein Zeugniß, welches durch die Unübertrefflichkeit der Lehre Jesu und durch die Tadellosigkeit und Heiligkeit seines Wandels bestätigt wird, und in den von ihm verrichteten Wunderthaten seine vollendete wissenschaftliche Bewahrheitung findet.

Das dritte Hauptstück hat die Zuverlässigkeit der Tradition zum Gegenstande. Auch über diesen Punkt ist die Beweisführung in allen ihren Theilen, wie sie auf das Verhältniß der Schrift zur Tradition, auf ausdrückliche Anordnungen Jesu und auf die Natur der Sache in den §§. 36 und 37 gegründet wird, durchaus stringent, und dieselbe Bündigkeit hat endlich die im vierten Hauptstück gelieferte Argumentation für die Zuverlässigkeit der Aussprüche der lehrenden Kirche über die Lehre Jesu, für die der Verf. den einzuhaltenden Weg S. 92 mit folgenden Worten vorzeichnet: „Die Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche ist erwiesen, wenn gezeigt ist, daß Jesus auf ewige Zeiten eine Kirche gestiftet und in derselben ein unfehlbares Lehramt angeordnet habe, und daß diese von Jesu gestiftete Kirche in der katholischen fortdauere. Um indeß das Letztere anschaulich zu machen, muß die ganze Lehre Jesu von der Kirche zusammengestellt und muß nachgewiesen werden, daß diese Lehre einzig in der katholischen Kirche ihre Verwirklichung finde."

Das vorstehende Referat mag genügen, um die Anlage und innere Einrichtung der vorliegenden ersten Abtheilung des Buches ans Licht zu stellen. Das Werk ist bestimmt für die obern Klassen höherer Unterrichtsanstalten und für Gebildete überhaupt.

„Daß ich," sagt der Verf. in der Vorrede „insbesondere die Bedürfnisse der studirenden Jugend in's Auge gefaßt habe, findet in meinem erwähnten langjährigen Verhältnisse zu derselben seine natürliche Erklärung, und in der unverkennbaren hohen Wichtigkeit, welche eine genaue Bekanntschaft mit den Lehren des Christenthums namentlich für die Studirenden hat, seine offenbare Rechtfertigung. Dabei bin ich jedoch der Meinung, daß ich dem Buche eine Haltung gegeben habe, die es nicht ganz als ungeeignet erscheinen lassen möchte, auch denjenigen, welche die Jahre der Studien längst hinter sich haben, in der Vervollkommnung ihrer religiösen Kenntnisse eine erwünschte Nachhülfe zu gewähren." Vor Allem ist es die zur Anwendung gekommene streng logische Methode und die Architektonik in der Zusammenfügung des gegebenen Stoffes zu einem gleichsam vor den Augen des Lesers sich erhebenden Gebäude, vermöge welcher es seiner nächsten Bestimmung in eminenter Weise entspricht; durch sie erhält der nach ihm ertheilte Unterricht denjenigen wissenschaftlichen Charakter, der demselben in den obern Klassen nicht fehlen darf, der vielen andern erheblichen Vortheile, die die Anwendung einer solchen Methode innerhalb der Schule gewährt, nicht zu gedenken. An der Befähigung der Schüler, dem Buche überallhin mit ihrem Verständniß zu folgen, zweifelt der Unterzeichnete, der Gelegenheit gehabt hat, sich über deren Bildungsstandpunkt zu orientiren, eben so wenig, als der Verf. selbst, der sein Urtheil über diesen Punkt auf eine 23jährige Erfahrung stützen kann. Wer die nöthige Popularität in dem Buche vermissen wollte, sollte erwägen, daß diese Eigenschaft durch die Einfachheit und Klarheit der Sprache und insbesondere durch die Schärfe und Präcision der Begriffsbestimmungen vollkommen ersetzt wird. Die von einem andern Recensenten geäußerte Befürchtung, daß, wie die Darstellung jetzt gehalten, nur zu Viele während des Weges, den sie wandeln sollen, ermüden werden, kann ich nicht theilen; ich bin vielmehr der Ansicht, daß Ermüdung am allerwenigsten auf einem Wege zu befürchten ist, der in grader Linie zu einem vorgesteckten Ziele führt und den Wanderer bei jedem Meilensteine der fortgeschrittenen Annäherung mit gesteigertem Interesse sich bewußt werden läßt.

Dem über die Grenze der Schule hinaus erweiterten Leserkreis, den der Verfasser im Auge gehabt hat, gewährt das Buch eine Schutzwehr gegen die Angriffe, wie sie heutzutage von einer feindlichen Wissenschaft, wie sie z. B. in dem Buch von Renan auf die christliche Ueberzeugung unternommen werden. Der Absatz, den dieses Buch gefunden hat, nicht nur in Frankreich, sondern selbst auch in Deutschland, ist ein Zeichen der Zeit, welches Beachtung verdient. Dem Haschen nach einer solchen Lectüre liegt wahrhaftig etwas Anderes, als harmlose Neugier zu Grunde; eine Sympathie mit dem Geiste des Unglaubens gibt sich darin kund, die Besorgniß erregen muß, und will man der gebildeten Welt eine wissenschaftliche Rüstung gegen letztern bieten, so muß diese, wie ich meine, aus dem nämlichen Gebiete des Wissens hergenommen werden, welchem die Feinde des Christenthums selbst ihre Waffen entliehen haben.

Bonn. Hilgers.

Pastoraltheologie.

Lehrbuch der katholischen Pastoral. Von Dr. **Anton Kerschbaumer**, Prof. der Pastoral-Theol. zu St. Pölten. Wien, Braumüller. 1863. XVI u. 457 S. gr. 8. 2 Thlr.

Der Verf. sagt in der Vorrede (S. III): „Ein Lehrbuch der kath. Pastoral ist, trotz der vortrefflichen Pastoralwerke, die wir besitzen, noch immer ein Bedürfniß. Als Professor der Pastoraltheologie empfand ich dieß durch eilf Jahre, und mit jedem Jahre mehr. Allerdings hat es seine eigenen Schwierigkeiten, ein Lehrbuch der Pastoral zu schreiben. Ein solches soll nicht allein praktisch und populär gehalten sein, sondern zugleich auch den wissenschaftlichen Ansprüchen der Gegenwart genügen; es soll von kirchlichem Geist durchdrungen und so präcis in der Diction abgefaßt sein, daß es die Schüler gern lernen und das Erlernte leicht wiedergeben können." Weiter heißt es (S. VI): „Schließlich erlaube ich mir zur Rechtfertigung der gedrängten Darstellung zu bemerken, daß das lebendige Wort des Lehrers ganz vorzüglich beim Vortrage der Pastoralth. erklärend und verdeutlichend hinzutreten muß. Seelsorgspriester bedürfen dieser Belehrung nicht mehr, oder schöpfen selbe aus den umfassendern Pastoralwerken eines Amberger, Pohl und Benger, vor deren ausgezeichneten Leistungen ich mich in aller Bescheidenheit beuge, und ohne deren ebenso gediegene als reichhaltige Vorarbeiten auch das vorliegende Lehrbuch kaum zu Stande gekommen wäre."

Bei Abfassung des „Lehrbuchs" hatte sich also der Verf. hauptsächlich den Zweck vorgesetzt, ein geeignetes Hülfsmittel zu bieten, welches von Docenten den Lehrvorträgen über Pastoralth. zu Grunde gelegt, und von Studirenden für das Studium derselben könnte benutzt werden. Die Ueberzeugung, daß ein solches Lehrbuch bis dahin ein Bedürfniß war, werden gewiß alle Docenten der katholischen Pastoralth. mit dem Verf. theilen. Es dürfte darum ebenso sehr im Interesse der Sache selbst als dem Zwecke des „theol. Literaturbl." entsprechend sein, näher zu untersuchen, ob denn das vorliegende Buch diesem Bedürfnisse in genügender Weise abgeholfen habe.

In einem Lehrbuch kommt es vor Allem auf einen richtigen Begriff der zu behandelnden Disciplin und die Begründung desselben an. Der Begriff von Pastoralth. wird denn auch sofort schon in der „Allgemeinen Einleitung" (§. 1) so aufgestellt: „Pastoralth. ist die wissenschaftliche Anleitung des Geistlichen zur rechten Verwaltung des Seelsorger-Amtes, auf Grund des katholisch-christlichen Offenbarungsglaubens und der diesem entsprechenden religiös-sittlichen und kirchlichen Lebensordnung." Zur Erläuterung und Begründung dieses Begriffs wird nur Folgendes hinzugefügt: „Zur Bezeichnung unserer Wissenschaft als Pastoral gab die nächste Veranlassung Papst Gregor d. Gr., der die auf die auf die Seelsorge Bezug habenden Gesichtspunkte und Grundsätze unter der Benennung: Regula pastoralis zusammenfaßte. Zuhöchst ist diese Bezeichnung auf Christus selbst, das erhabene Vorbild, zurückzuführen, der von sich selber allein mit vollem Rechte sagen konnte: Ego sum pastor bonus (Joh. 10, 11). Gleich ihm nannte man nun auch die Priester der christlichen Kirche Seelenhirten, weil die priesterliche Thätigkeit vorzüglich in der Seelenleitung (Pasteration) besteht." Eine solche Erläuterung und Begründung des Begriffs von Pastoral kann unmöglich genügen. Der Verf. hätte, um ein solides Fundament zu gewinnen, auf die Dogmatik zurückgreifen müssen. Da würde sich denn ergeben haben, daß Christus schon im A. B. 1) als der große Prophet, 2) als der vollkommene Hohepriester, 3) als der wahre König der Völker vorherverkündigt war. (Vgl. Dieringers Dogmatik, 5. Aufl. S. 397.) Diesen Prophezeiungen gemäß ist Christus wirklich als höchster Prophet, Priester und König auf Erden erschienen. Da nun im A. B. Propheten, Priester und Könige öfter als Hirten bezeichnet werden, auch der Messias selbst bei den Propheten als Hirt dargestellt wird (vgl. Is. 40, 11; Ezech. 34, 23; 37, 24), er sich auch selbst den guten Hirten nennt (Joh. 10, 11) und er sonst im N. T. noch als der große Hirt der Schafe (Hebr. 13, 20), als der oberste Hirt (1 Petr. 5, 4) und als Hirt der Seelen (ebend. 2, 25) bezeichnet wird: so kann Christus nach seinem dreifachen Amte auch der oberste Hirt genannt werden. Als höchster Prophet ist er der oberste Hirt, der seine Schafe mit der geistigen Nahrung seiner Offenbarungen weidet (Joh. 6, 35) und ihnen mit seinem Beispiele vorangeht (ebend. 10, 4). Als höchster Priester ist er wiederum der oberste Hirt, der sein Leben für seine Schafe hin-

gibt, und sie mit seiner Gnade, sogar mit seinem eigenen Fleisch und Blut nährt. Als höchster König ist er endlich ebenfalls der oberste Hirt, dem sich alle Schafe unterwerfen müssen. Das dreifache Amt Christi sollte auf sichtbare Weise durch den Apostolat in Vereinigung mit dem h. Geiste bis zum Ende der Welt in der Kirche fortgesetzt werden. „Er selbst hat sich eine bleibende ebenbürtige Stellvertretung gegeben, und zwar, sofern er der Sohn Gottes ist, im heiligen Geiste, sofern er der Menschensohn ist, im Apostolate, sofern er der Gottmensch ist, in der wundervollen Verbindung des heiligen Geistes mit dem Apostolate" (Dieringer a. a. O. S. 569). Darum werden auch die Apostel (vgl. Joh. 21, 15—17; 1 Petr. 5, 2; Apg. 20, 28) und ihre Nachfolger als Hirten bezeichnet. „Der Inbegriff der göttlich angeordneten menschlichen Stellvertretung wird Hierarchie genannt" (Dieringer S. 603). Somit ist es die Hierarchie, welche das Hirtenamt in seiner dreifachen Beziehung als Lehr-, Priester- und Vorsteher-Amt (das letzte auch Hirtenamt im engern Sinne genannt) bis zum Ende der Welt in der Kirche fortsetzt. Da nun mit dem Hirtenamte Obliegenheiten verbunden sind, welche von der Hierarchie in Verbindung mit dem h. Geiste (1 Kor. 3, 9) und unter dessen Gnadenbeistande (ebend. 3, 7; 15, 10) auf die rechte Weise zu erfüllen sind, um Gottes Ehre zu fördern und allen Menschen die Heilswirkung zu vermitteln: so dürfte wohl die Pastoralth. zu bezeichnen sein, als die wissenschaftliche Darstellung der Obliegenheiten, welche die Seelenhirten in der Kirche nach ihrer hierarchischen Abstufung gemäß dem ihnen von Christus übertragenen dreifachen Amte in Verbindung mit dem h. Geiste, und der zweckmäßigsten Art und Weise, wie sie dieselben unter dessen Gnadenbeistande zu erfüllen haben, um die Ehre Gottes zu fördern und allen Menschen die Heilswirkung zu vermitteln. — Der Begriff von Pastoralth., wie er von dem Verf. wie überhaupt von den neuesten Pastoralisten aufgestellt wird, läßt Manches zu wünschen übrig. Dieselben hätten wohl daran gethan, sich enger an Schenkl anzuschließen, der in seinem Syst. theol. past. (Ingolst. 1815) folgende Definition gibt: Ea nimirum est bene ordinata institutio ad munus pastorale rite exercendum, seu est aptum riteque coordinatum systema, quo *officia muniaque* pastoris animarum et eorum *modo optimo saluberrimoque* exsequendorum *methodus* ordinatim distributeque explicantur.

Die §. 2 folgende Eintheilung: I. Verwaltung des Lehramtes (magisterium), II. Verwaltung des Priesteramtes (sacerdotium), III. Verwaltung des Hirtenamtes (regimen animarum) ist zwar richtig, aber wiederum nicht gehörig motivirt. Wenn aber S. 2 der erste Theil als Homiletik, der zweite als Liturgik und der dritte als Seelenleitung bezeichnet wird, so ist doch der Begriff von Homiletik, wenigstens nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch), dem der Verf. selbst folgt, zu enge, um den Gegenstand des ersten Theils vollständig zu umfassen. Heißt es doch S. 23: „Das Lehramt der Kirche ist zweifach, je nach dem Subjecte [?], dem es die göttliche Wahrheit zu vermitteln hat. Es heißt das katechetische Amt, wenn es die göttliche Wahrheit den noch Unmündigen im Glauben verkündet, z. B. Juden, Heiden, christlichen Kindern. Es heißt das homiletische, wenn es die göttliche Wahrheit den im Glauben Mündigen verkündigt, seien es nun Gute, Schwache oder Sünder. Letzteres heißt gewöhnlich auch das Predigtamt." Wie konnte also der Verf. den ersten Theil als Homiletik bezeichnen? Oder glaubte er sich vielleicht etwa darum dazu berechtigt, weil er die Katechetik von seinem Handbuche gänzlich ausgeschieden hat? In Betreff dieses Umstandes heißt es in der Vorrede S. IV: „Bei der Behandlung des Lehramtes wird es vielleicht auffallen, daß nur von der Verwaltung des homiletischen, und nicht auch des katechetischen die Rede ist. Dieß geschah nicht aus Versehen; denn ich sehe gar wohl ein, daß Katechetik und Homiletik mit gleicher Berechtigung zum Lehramte gehören, und nur Formen und Zweige eines und desselben kirchlichen Lehramtes sind; es wäre auch für die Theologen und den Zweck des Unterrichts vortheilhafter, wenn die unter einander so verwandten Disciplinen auch mit einander in der Theorie vorgetragen würden. Allein seit jeher bestehen für die Katechetik — wenigstens bei uns in Oesterreich — eigene Vorlesungen, und vor diesem Zwang der Verhältnisse beugte ich mich." Wäre die Katechetik ebenso wie die Homiletik im „Lehrbuche" behandelt worden, so würden dadurch schwerlich die erwähnten Verhältnisse alterirt worden sein, das Buch aber hätte nicht in einer der wichtigsten und schwierigsten Partien der Pastoralth. eine so fühlbare Lücke erhalten.

Wenn der Verf. in einer Anmerkung zu §. 2 bemerkt: „Das Kirchenrecht (welches mit der Pastoral die praktische Theol. ausmacht, behandelt das priesterliche Hirtenamt (regimen animarum) in foro externo, während die Pastoral sich mehr auf die Seelenleitung in foro interno beschränkt": so läßt er offenbar eine richtige Einsicht in das Verhältniß der Pastoral zum Kirchenrechte vermissen. Das Kirchenrecht hat es hauptsächlich mit Rechtsnormen zu thun und in Bezug auf das Hirtenamt nachzuweisen, welche Rechte und Befugnisse der Hierarchie nach ihren verschiedenen Abstufungen und zwar nach dem ganzen Umfange ihrer Amtsthätigkeit zustehen. Die Pastoral aber hat die mit dem Hirtenamte sowohl pro foro externo als interno verbundenen Obliegenheiten und die zweckmäßigste Art und Weise, sie zu erfüllen, darzustellen.

Hinsichtlich des so wichtigen Verhältnisses der Pastoral zu den übrigen theol. Disciplinen findet sich §. 3 Folgendes: „Als Wissenschaft unterscheidet sich die Pastoralth. von der speculativen Theologie durch Zweck, Umfang, Lehrart und Sprache; in allen diesen Stücken charakterisirt sie sich durch ihre praktische Tendenz und durch ihre unmittelbare Beziehung auf das Leben, auf die Seelenführung und Seelenrettung. Der Natur der Sache nach bildet sie den Schlußstein der Theologie, bleibt aber dann für den Seelsorger die Hauptsache, und soll [allein?] der Gegenstand seines fortgesetzten Studiums sein. Was der Kleriker in der Dogmatik, Exegese, Moral, Geschichte &c. gelernt hat, soll im Priester und Seelenhirten nicht als todtes Wissen liegen bleiben, sondern zum Seelenheile der Gläubigen benützt und angewendet werden. Die Pastoral gibt dazu die Anleitung und ist insofern die eigentliche Bildungsschule für künftige Seelsorger."

Alles dies ist doch zu allgemein und mangelhaft, als daß namentlich ein Studirender daraus das Verhältniß der Pastoral zu den übrigen theol. Disciplinen klar und bestimmt erkennen könnte. Ueber die Stellung der Pastoralth. zu den übrigen theol. Disciplinen haben manche irrige und verworrene Vorstellungen geherrscht. So liest man z. B. bei Planck (Einl. in die theol. Wissensch. 1794 u. 95. II, S. 598): „Wer erkennt nicht, daß Homiletik, Katechetik und [!] Pastoraltheologie zu dem Studium der Theologie selbst nicht gehören und gehören können. Für den Theologen mögen sie unentbehrlich sein — wiewohl nicht einmal für Alle — aber zur Theologie selbst können sie nicht gehören." Dagegen schreibt Zezschwitz (System der christlich-kirchlichen Katechetik. Leipz. 1863. I, S. 1 u. 2): „Die praktische Theologie hat unter allen theologischen Disciplinen zuletzt eine wissenschaftliche Auffassung und Bearbeitung gefunden. Die man zur Magd der exclusiv so genannten systematischen Wissenschaften herabgewürdigt hatte, hat nachgerade eine mehr als ebenbürtige Stellung neben jenen gewonnen. Als die Wissenschaft von der unmittelbaren Lebensthätigkeit der Kirche hat man nur die Wahl, sie als den krönenden Abschluß aller theol. Disciplinen oder als die oberst bedingende Grundlage [?] derselben zu betrachten." In der 6. (von Vogl 1851 besorgten) Auflage der Gollowitz'schen Pastoralth. heißt es noch (I. §. 3): „Demnach ist die Pastorallehre (bezüglich ihres Verhältnisses zur doctrinellen Theologie) keine besondere Disciplin der theol. Wissenschaft, sondern sie ist die Anweisung, wie die theol. Wissenschaft auf die fruchtbringendste

Weise in Anwendung und Ausübung zu bringen ist." Dagegen ist in der 7. Aufl. (1855) obiger Passus ganz weggelassen und die Pastorallehre wird (§. 1) als Theil von dem Ganzen des theol. Wissens bezeichnet und Pastoralth. genannt. Noch entschiedener spricht sich Amberger (Pastoralth. Regensb. 1855. I, S. 10) aus: „Somit ist die Pastoralth. nicht eine Magd der andern theol. Fächer; sie spricht die Ebenbürtigkeit mit ihnen an, weil eine innere, wissenschaftliche Nothwendigkeit, da ohne sie die Eine Seite des Reiches Gottes auf dem Gebiete der Wissenschaft nur unvollständig vertreten bliebe. Die Pastoralth. fügt den Schlußstein in das große, erhebende Gebäude der Theologie." Die Pastoralth. hat offenbar die meiste Verwandtschaft mit der Moralth. Hat die Moralth. zu zeigen, was jeder Mensch zu thun und zu lassen habe, um den göttlichen Willen zu erfüllen und seine wahre Bestimmung zu erreichen: so muß es die Aufgabe der Pastoralth. sein, nachzuweisen, welche Obliegenheiten die Seelenhirten in der Kirche haben und wie sie dieselben erfüllen sollen, um alle Menschen zur Erfüllung des göttlichen Willens und zur Erreichung ihrer wahren Bestimmung in Stand zu setzen. Da nun jene mit dem unmittelbar von Christus angeordneten Hirtenamte verbundenen Obliegenheiten nebst der Art und Weise sie zu erfüllen wenigstens dem Wesentlichen nach in der Offenbarung enthalten sind, so ist die Pastoralth. eine theol. Disciplin. Und da sie eine ähnliche Aufgabe in Bezug auf den geistlichen Stand zu lösen hat, wie die Moralth. hinsichtlich aller Menschen, und sie sich offenbar ebenso gut systematisch behandeln läßt, wie die Moralth.: so bildet die Pastoral nicht allein mit vollem Rechte eine eigene theol. Disciplin, sondern steht auch den übrigen theol. Disciplinen als ebenbürtig zur Seite.

Der Verf. sagt weiter S. 2: „Das Studium der Pastoral ist für jeden Candidaten der Seelsorge unbedingt nothwendig; denn so wenig als die Kenntniß in den theoretischen Fächern der Theologie zur Uebung der Seelsorge hinreicht, ebenso wenig läßt sich das Studium der Pastoral durch den sogenannten guten Willen oder natürliche Klugheit ersetzen. Jener (der gute Wille) leitet oft irre, und die natürliche Klugheit reicht nicht aus, wo es sich um positive Vorschriften handelt. Und wenn Geistliche bei aller Kenntniß der Pastoralregeln dennoch im Leben Mißgriffe machen, was würde erst geschehen, wenn sie gar keine Regeln kennen möchten!" Man kann gewiß dem Verf. hierin nur beipflichten; allein es hat wenigstens den Anschein, als käme er mit sich selbst in Widerspruch, wenn er S. 3 fortfährt: „Soll die Pastoral ihrem Zwecke entsprechen, so muß sie die ausschließlich wissenschaftliche Methode ebenso aufgeben, wie das handwerksmäßige Abrichten zu mechanischen Praktikern; sie soll Liebe und heilige Begeisterung zum Pastoralamte wecken und nach Kräften dem unkirchlichen Geiste entgegentreten. Die Pastoral ist nicht als ein abstractes System, sondern mehr als eine Erfahrungswissenschaft zu behandeln, weil sie es ganz und gar mit der praktischen Wirklichkeit zu thun hat. Die Kunst, Seelen zu führen, lehrt nicht die Schule, sondern das Leben, und die Wissenschaft der Seelenführung ist nur das Resultat der heiligen Kunst von Tausenden und Tausenden eifriger Seelenhirten, welche ihre Erfahrungen im Laufe der Jahrhunderte mitgetheilt haben. Die Schule kann nur allgemeine Regeln geben, um die schädlichsten Mißgriffe fern zu halten und die Richtung einer segensvollen Wirksamkeit anzudeuten; das Treffen des Richtigen in allen einzelnen Fällen — die wirklich ersprießliche Leitung der Seelen — lehrt das Leben." Oben war gesagt, das Studium der Pastoral sei für jeden Candidaten der Seelsorge unbedingt nothwendig, weil er vor Allem die positiven Vorschriften und Regeln kennen müsse, nach welchen das Hirtenamt zu verwalten sei (die ja doch offenbar die Pastoralth. wissenschaftlich darzustellen hat). Später aber heißt es, die Schule könne nur allgemeine Regeln geben, um die schädlichsten Mißgriffe fern zu halten und die Richtung einer segensvollen Wirksamkeit nur anzudeuten (einen solchen theils blos negativen, theils höchst beschränkten Zweck kann sich doch die Schule unmöglich gefallen lassen!); das Treffen des Richtigen in allen einzelnen Fällen lehre das Leben; die Kunst, Seelen zu führen, lehre nicht die Schule (also ist die Pastoralth. überflüssig, indem doch die Schule gerade durch sie diese Kunst lehren will), und die Wissenschaft der Seelenführung sei nur (?) das Resultat der heiligen Kunst von Tausend und Tausend eifriger Seelenhirten, welche ihre Erfahrungen im Laufe der Jahrhunderte mitgetheilt haben. Fast mit demselben Rechte könnte man ja auch von der Moraltheologie sagen: Die Moralth. ist nicht als ein abstractes System, sondern mehr als eine Erfahrungswissenschaft zu behandeln, weil sie es ganz und gar mit der praktischen Wirklichkeit zu thun hat. Die Kunst, sein Seelenheil zu wirken, lehrt nicht die Schule, sondern das Leben, und die Wissenschaft des Heils ist nur das Resultat der heiligen Kunst von Tausenden und Tausenden eifriger Seelen, welche ihre Erfahrungen im Laufe der Jahrhunderte mitgetheilt haben. Die Schule kann nur allgemeine Regeln geben, um die schädlichsten Mißgriffe im sittlichen Leben fern zu halten und die Richtung eines gottgefälligen Wandels anzudeuten; das Treffen des Richtigen in allen einzelnen Fällen — das wahrhaft gottgefällige Handeln — lehrt das Leben!

Hinsichtlich der Quellen und Hülfsmittel wird S. 3 gesagt: „Die vorzüglichsten Quellen, aus welchen die Pastoralth. ihr Wissen [!] schöpft, sind a) die h. Schrift, b) die Conciliarbeschlüsse und päpstl. Anordnungen, c) die Sammlung der vorzüglichsten Conciliarbeschlüsse und Decrete des Corpus iuris canonici. Sehr wichtig für die Praxis [warum nicht auch für die Theorie?] sind die Decrete des Trident. de Reformatione und die Bestimmungen des letzten Provincialconc. zu Wien im J. 1858; d) die liturgischen Bücher und der Catech. rom.; e) die bischöfl. Currenden und Hirtenbriefe; f) die Schriften der hh. Väter und Kirchenlehrer, unter den neuern [hh. Vätern und Kirchenlehrern?] besonders des h. Alphons Liguori, dessen Werke vom h. Stuhle approbirt sind; g) die übrige pastoralistische Literatur und neuere Theologie, welche dem antikirchlichen Geiste entgegentritt; h) endlich das Beispiel der Heiligen, insbesondere der h. Priester und Bischöfe. — Als Hilfsmittel dienen der Pastoral alle Fächer der heiligen und profanen Wissenschaft, ganz vorzüglich die Psychologie, Anthropologie und Pädagogik; die einschlägigen Werke aus dem Gebiete der praktischen Theologie, die Zeitschriften für prakt. Theol., die Erfahrungen frommer und geübter Seelsorger." — Was zunächst die Quellen betrifft, so sind dieselben nicht mit der erforderlichen Vollständigkeit und Genauigkeit angegeben. Insofern die mit dem Hirtenamte verbundenen Obliegenheiten nebst der Art und Weise sie zu erfüllen, unmittelbar aus der Offenbarung können erkannt werden, müssen die h. Schrift, die Tradition (welche übergangen ist) und die Erklärungen des unfehlbaren Lehramtes die Quellen für die Pastoral bilden; insofern aber das in der Offenbarung hinsichtlich der Verwaltung des Hirtenamtes Enthaltene als durch die competenten kirchlichen Organe weiter entwickelt oder modificirt erscheint, müssen die desfallsigen Verordnungen der Concilien, Päpste und Bischöfe als Quellen gelten. Die Schriften der hh. Väter können nur insofern als Quellen für die Pastoral betrachtet werden, als sie die Tradition der Kirche enthalten; sonst gehören sie, wie auch die Werke eines h. Alphons von Liguori nur zu den Hülfsmitteln. Uebrigens hätten von den Quellen und den Hülfsmitteln noch die Hülfswissenschaften sollen unterschieden werden. Dabei hätte namentlich gezeigt werden müssen, in welchem Verhältniß die übrigen theologischen Disciplinen als Hülfswissenschaften zur Pastoral stehen (ein Gegenstand, der insbesondere für Studirende von Wichtigkeit, jedoch überhaupt in den bisher erschienenen Werken über Pastoral zu wenig beachtet ist), da die Pastoral alle andern theol. Disciplinen in ihren Dienst

zieht, ohne daß sie darum, wie Dür (Freib. Kirchenlex. VIII, S. 195) schreibt, die Gesammttheologie (!) ist in ihrer Beziehung auf den letzten Zweck, auf die Heiligung und Errettung unsterblicher Menschenseelen.

Der Abschnitt, den der Verf. der Literatur widmet, beginnt S. 4 mit den Worten: „Wenn man von den Pastoralbriefen des h. Paulus absieht, sowie von den Schriften, Reden und Briefen der Kirchenväter [gehören denn die Reden und Briefe nicht auch zu den Schriften der Kirchenväter?], welche dem Pastoralisten sehr zu empfehlen sind (besonders S. Ignatius Ep. M. epistolae; Clemens Alex. Paedagogus; S. Ciprianus [sic] de lapsis; S. Gregorius Naz. Apologet. [sollte heißen oratio apologetica de fuga sua]; S. Ambrosius de officiis ministrorum; S. Chrysostomus de sacerdotio; S. Hieronym. Commentar. in Timoth. et Titum [vom h. Hieron. existirt nur ein Comment. in epist. ad Tit., aber kein Comment. in epist. ad Timoth.]; S. Augustin. de doctrina christ. et de catechizandis rudibus [man sollte glauben, beide Schriften bildeten nur Ein Werk!]; die Constitutiones Apost. rc.), so verdient die Regula pastoralis des h. Papstes Gregor d. Gr. das erste Pastoralwerk genannt zu werden; es umfaßt vier Bücher." Warum wird denn zuerst von den Schriften der Kirchenväter, welche für die Pastoral von Wichtigkeit sind, überhaupt abgesehen, und dann doch der Liber regulae pastoralis des h. Gregor d. Gr. als das erste Pastoralwerk bezeichnet? Auch dürfte ein solches „Absehen" schwerlich geeignet sein, um namentlich Studirenden den rechten Begriff von der hohen Bedeutung, welche die Schriften der hh. Väter für die Pastoral haben, beizubringen. Wenn der Verf. fortfährt: „Im Mittelalter wußte man den von den Vätern sorgfältig aufbewahrten Schatz der Tradition mit großem Erfolg für das christliche Leben zu verwenden, wobei besonders der Einfluß der Mystik — gegenüber der Scholastik — bedeutend war. Es genügt einen h. Bernard, Thomas von Aquin, Bonaventura, Laurentius Justiniani, Antoninus, Carolus Borromäus [?] zu nennen": so dürfte man wohl fragen, was sich denn ein Studirender unter diesen allgemeinen und unbestimmten Ausdrücken denken könne.

Wenn der Verf. S. 7 die „Vorbedingnisse zum Pastoralamte" bespricht, so hätte dieser Gegenstand, der für Studirende von so großer Wichtigkeit ist, ausführlicher und gründlicher behandelt werden müssen. Als erste Vorbedingung wird der Beruf bezeichnet; allein es wird nicht erklärt, was man unter Beruf zu verstehen habe. Die Kennzeichen des Berufes werden gar zu kurz abgethan. Wenn am Schlusse hinzugefügt wird: „Uebrigens kann der mangelnde Beruf auch später nachgeholt werden, wie der h. Augustinus sagt: Si non es vocatus, fac, ut voceris": so möchte ich fragen, ob denn das Nachholen des Berufes eine so leichte Sache sei, wie man aus diesen Worten wohl schließen könnte, und wo denn die citirte Stelle beim h. Augustinus zu finden, und wenn sie wirklich sollte zu finden sein, wie sie nach dem Zusammenhange zu verstehen sei?

Hinsichtlich der Ausbildung und Vorbereitung für den Priesterstand und die Seelsorge hebt der Verf. S. 7 nur hervor, daß es die Aufgabe der Knaben- und Klerikalseminarien sei, in den Candidaten des geistl. Standes den klerikalen Sinn und die natürlichen Anlagen und Fähigkeiten zu pflegen und zu vervollkommnen. So wird denn ein Gegenstand, der in einem zunächst für Studirende bestimmten Lehrbuche doch ganz besonders eine eingehende und gründliche Behandlung erheischt hätte, in wenigen Zeilen und ohne allseitige Berücksichtigung unserer factisch bestehenden Verhältnisse abgemacht. Allerdings wird §§. 8—13 von „den zum Pastoralamte nöthigen Tugenden" und §. 14 von „den Mitteln zur Erlangung und Bewahrung der pastoralen Tugenden" gehandelt; allein es gehört dies nicht in die „Allgemeine Einleitung" (worin mit der erforderlichen Vollständigkeit und Gründlichkeit hätten die Mittel besprochen werden müssen, welche die Candidaten des geistlichen Standes in Anwendung zu bringen haben, um sich sowohl in wissenschaftlicher als in ascetischer Beziehung für den Priesterstand und die Seelsorge zu befähigen), sondern in den ersten Theil der Pastoralth. selbst. Denn dieser Theil hat von der Verwaltung des Lehramtes zu handeln. Es ist aber eine der wichtigsten Wahrheiten für die Pastoral, daß die Seelenhirten, nach dem Vorgange des göttlichen Hirten selbst, nicht blos mittels des Wortes, sondern auch mittels des Beispiels lehren sollen. So sagt der h. Augustinus (Serm. 252): Verbum Dei est Christus, qui non solum *sonis*, sed etiam *factis loquitur* hominibus. Der h. Leo d. Gr. (Serm. 85): Validiora sunt *exempla* quam verba, et *plus est opere docere* quam voce. Der h. Bernhard (De divers. serm. 100): Ille (pastor) regit, iste (grex) regitur. Habet ille in manu virgam, qua feriat, vel potius ducat et reducat ovem. Quid est autem habere in manu virgam nisi in *opere* disciplinam, ut subiectos suos *exemplo* magis *instruat*, quam verbo? Der Verf. führt selbst (S. 12) Trid. sess. XXII. c. 1 de ref. an: Nihil est quod alios magis ad pietatem et Dei cultum assidue *instruat*, quam eorum *vita* et *exemplum*, qui se divino ministerio dedicarunt. Damit stimmt denn auch das bekannte pascere verbo, *exemplo* et sacramentis. Es hätte also im ersten Theile der Pastoralth. die Verwaltung des Lehramtes mittels des Wandels und Beispiels der Seelenhirten, und dabei die dazu erforderlichen Tugenden und Tugendmittel behandelt werden müssen. Da dies aber nicht geschehen und auch, wie früher schon bemerkt wurde, die Katechetik ausgefallen ist, so erscheint der erste Theil in zwei wesentlichen Punkten mangelhaft. Was die Behandlung der Homiletik betrifft, welche allein noch für den ersten Theil übrig geblieben ist, so empfiehlt sich dieser Abschnitt für das Studium sehr, sowohl durch die Reichhaltigkeit und Gediegenheit des Materials als durch die Klarheit und Präcision in der Darstellung.

Im zweiten Theile, welcher das Priesteramt behandelt, heißt es (S. 121): „Die Pastoral-Liturgik zerfällt in drei Hauptstücke. Wie aus dem voraus Erwähnten erhellt, ist die Thätigkeit des Priesters als Ausspenders der Geheimnisse Gottes eine dreifache. Als Mittler zwischen Gott und den Menschen hat er den gnadenvollen Vorzug zu opfern; als Träger der sacramentalen Weihe, die ihm einen unauslöschlichen Charakter einprägt, hat er die Gewalt zu segnen; als Stellvertreter Jesu Christi auf Erden hat er die Vollmacht zu binden und zu lösen, zu sühnen und zu heilen. Daraus ergibt sich folgende Eintheilung: I. Der Priester als Liturg im engern Sinne, und zwar im h. Meßopfer (1. Abth.) und in den öffentlichen Gebeten, welche mit der h. Opferhandlung in irgend welcher Verbindung stehen (2. Abth.). II. Von den priesterlichen Benedictionen. III. Der Priester im Beichtstuhle." Ist denn der Priester nur, insofern er die Gewalt hat zu segnen, Träger der sacramentalen Weihe? Ist er blos bei der Verwaltung des Bußsacramentes Stellvertreter Jesu Christi? Warum ist blos vom Bußsacrament und nicht auch von den übrigen Sacramenten die Rede, indem ja doch die Verwaltung und Spendung der Sacramente überhaupt zu den wichtigsten mit dem Priesteramte verbundenen Obliegenheiten gehört? Was die Ausführung der Hauptstücke I. und II. betrifft, so verdienen die Leistungen des Verf. im Ganzen eine ähnliche Anerkennung wie der Abschnitt über Homiletik. Hinsichtlich des Hauptst. III bemerkt der Verf. selbst in der Vorrede S. IV: „Unter den Sacramenten ist besonders der Beichtstuhl mit besonderer Weitläufigkeit behandelt, was durch die Wichtigkeit desselben für die Praxis gerechtfertigt erscheint. Ich habe dabei nur zu bemerken, daß dabei jene Manuscripte zu Grunde gelegt sind, die ich von meinen Herren Vorgängern überkam, und nach denen die Mehrzahl der jetzt in der Diöcese St. Pölten als Seelsorger wirkenden Priester die Theorie der Verwaltung des h. Bußsacr. studirte." Obwohl zugegeben werden muß, daß dieser Abschnitt

manches Gute über die Verwaltung des Bußsacr. enthält, so läßt er doch in mehrern Punkten die erforderliche Vollständigkeit und Correctheit vermissen.

Ueber den dritten Theil spricht sich der Verf. wiederum selbst so aus (S. V): „Im dritten Theil endlich, welcher das Hirtenamt, d. i. die Pastoral im engern Sinne, die Seelenführung der Einzelnen umfaßt, schmeichle ich mir alle Lagen berücksichtigt zu haben, in welche der praktische Seelsorger gerathen kann; denn es wurden nicht nur alle Alters- und Lebensstadien und alle Sittlichkeitszustände ins Auge gefaßt, sondern insbesondere auch die Krankenseelsorge einer einläßlichen Behandlung unterzogen, so daß auch jeder in der Praxis angestellte Seelsorger sich in dem Buche Raths erholen kann." Es freut mich dieses zuversichtliche Bewußtsein des Verf. hinsichtlich des dritten Theiles im Allgemeinen nur bestätigen zu können. Soll aber das Lehrbuch seinem Zwecke entsprechen, so muß vor Allem die Einleitung eine totale Umarbeitung erfahren und es müssen die Lücken im ersten und zweiten Theile ausgefüllt werden, damit das Ganze sich als ein vollständiges und in allen seinen Theilen gleichmäßig ausgeführtes System darstelle.

Bonn. Roth.

Philosophie.

Zur großen Frage der Religionsphilosophie von Dr. **K. Sederholm.** In der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 47, Hft. 2, S. 177—226. Halle 1865. (Auch besonders abgedruckt: Leipzig, Breitkopf und Härtel 1866. 7½ Sgr.)

„Noch nie", sagt Sederholm, „ist die Frage nach der Bedeutung der Person Jesu mit einem solchen Eifer wie gegenwärtig von Freund und Feind, oft in Einer Person, erörtert worden." S. 177. Und: „Keiner Zeit war es ein so dringendes Bedürfniß wie der gegenwärtigen, zu dem Verständniß hindurchzudringen, was wir an Christus und dem Christenthum haben." S. 178. Deshalb hält er „den Versuch, dieses auf speculativem Wege zu suchen, für einen wohlberechtigten." Eben darum halten aber auch wir uns für berechtigt, diesen Versuch, den wir, so viele treffliche und beherzigenswerthe Aussprüche auch darin vorkommen, doch in den wesentlichsten Punkten für verfehlt ansehen müssen, so daß wir auch hier „Freund oder Feind in Einer Person" vereinigt finden, einer Kritik zu unterwerfen. Dabei müssen wir aber in noch höherm Grade, als der Verf. es thut, das Bedauern aussprechen, „daß der enge Raum, der uns hier gestattet ist, uns nicht erlaubt, mehr als Andeutungen zu geben," und Anderes und Besseres als jene verfehlten Kernpunkte übergehen zu müssen.

Zunächst weist der Verf. „die herkömmliche kirchliche Auffassung von der Person Jesu," wonach Gottes ewiger Sohn in der Zeit Mensch geworden, als undenkbar ab. S. 180. Nach einem Beweise dieser Undenkbarkeit sehen wir uns vergeblich um. Denn wir werden doch nicht den Satz als diesen Beweis hinnehmen sollen: Durch die Annahme zweier Personen von gleicher Dignität „würde ein Gott neben Gott gesetzt, während doch Gott als der Erste und Höchste nur Einer sein kann, und die Einheit der Persönlichkeit die Einheit der Gottheit bedingt." Darin würde doch nur dann Beweiskraft liegen, wenn die weitere Behauptung richtig wäre: „Ein ewiger Sohn neben dem ewigen Vater ist eben so eine aller Denkbarkeit widerstrebende Ungereimtheit, als eine ewige Welt neben dem ewigen Gott. Damit wird, wie die Erschaffung der Welt von Gott, also auch die Zeugung des Sohnes vom Vater geleugnet, mithin ein ursprünglicher Dualismus gesetzt." Eine ewige Welt neben einem ewigen Gott ist darum ein ursprünglicher Dualismus, weil beide nicht die ewigen Momente der Selbstbethätigung Eines und desselben Prinzips sein können, so daß wir es des Verfassers hochfliegender Phantasie überlassen müssen, sich zu jenem „Einen" hinaufzuschwingen, welches, weder Gott noch Welt, als „das Ursprüngliche, Ewige sich in die Zwei, Gott und Mensch, dirimirt hat" S. 192, womit er übrigens den oben behaupteten „ursprünglichen Dualismus" selber negirt. Wir können zu dieser Höhe der Speculation ihm mit unserer Vernunft nicht nachfolgen. Wohl aber vermögen wir einzusehen, daß nur derjenige sagen könne, ein mit dem Vater gleichewiger Sohn sei ein ursprünglicher Dualismus, welcher von einem ewigen Processe der Selbstverwirklichung Gottes (einer manifestatio Dei ad intra oder von Gott als causa sui, wie er uns im christlichen Gottesbegriffe entgegentritt) nichts weiß, ja, wie der Verf., alle auf sich selbst gerichtete Causalität Gottes negirt; vgl. S. 216. Wie aber die Gleichgöttlichkeit des Sohnes mit dem Vater „die Zeugung des Sohnes vom Vater negire," diese Behauptung würde man gar nicht begreifen können, wenn man nicht im weitern Verlaufe erführe, daß der Verf. nur Partialemanation (theilweise Ausströmung des Wesens) als Zeugung kennt und gelten läßt. Demgemäß sagt er S. 210: „Was Gott schafft, wie die Welt, oder zeugt, wie den Sohn, das tritt damit aus der Unendlichkeit heraus und in die Endlichkeit ein." Und wenn er daher auch selber von einem „Sichoffenbaren" Gottes (S. 194) spricht, so versteht er darunter nur eine zeitliche und endliche Offenbarung Gottes in die Welt hin, wodurch seine Gottheit vernichtet wird, also ein Sich nichtoffenbaren. Dahin kommt man, wenn man Gott wegen seiner Unendlichkeit die Selbstoffenbarung abspricht; dann muß man das Endliche zu Gottes ursprünglicher oder Selbstoffenbarung, und zwar zu einer immer mehr sich vollendenden machen. „Der Mensch gehört nothwendig zur Erscheinung Gottes in der Erdenwelt." S. 194 vgl. S. 188 u. 212. Warum hat der Verf. nicht grade hier, wo es sich um das Cardinaldogma der Kirche handelt, mit dessen Beseitigung das Christenthum sein Fundament verliert, an den bedeutsamen Ausspruch gedacht, den er am Schlusse seiner Abhandlung thut: „Es ist gegenwärtig mit der Philosophie (mit welcher?) so weit gekommen, daß sie sich entweder für bankerot und incompetent erklären muß, das Verständniß der Dinge, das ihre Aufgabe ist, zu finden, oder daß sie sich von Grund aus regeneriren und einen neuen Anlauf nehmen muß, und zwar dadurch, daß sie das Christenthum in den Kreis ihres Systems zieht und eine Weltanschauung gibt, zu welcher dieses als nothwendiger integrirender Theil und Complement gehört." S. 225. Warum hat er demnach nicht vor allem Andern die christliche Trinitätslehre, zwar nicht „in den Kreis des bankerot gewordenen philosophischen Systems gezogen," denn sonst muß sie ebenfalls „bankerot" werden, wohl aber zum Gegenstande einer vorurtheilsfreien vernünftigen Forschung gemacht? Schwerlich würde er dann den Satz niedergeschrieben haben: „Indem Gott Mensch wird, entäußert er sich seiner Unendlichkeit und wird endlich." S. 180. Denn er würde wohl zur Einsicht gekommen sein, daß Dreipersönlichkeit mit Unendlichkeit nicht unvereinbar, und daß daher auch Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht mit Selbstentäußerung Gottes, d. i. mit Partialemanation seines Wesens identisch sei.

Eine nothwendige Folge von des Verf. abstracter Fassung der Einpersönlichkeit des Unendlichen ist die Verwerfung des christlichen Schöpfungsbegriffs; denn nunmehr kann nur das Endliche den unmittelbaren Inhalt des göttlichen Denkens, Liebens und Wirkens ausmachen, und daher auch nur in einem positiven Verhältnisse zur göttlichen Wesenheit stehen. Und sofort kann seine Antwort auf die Frage, „wie Gott sich als Vater in derjenigen Persönlichkeit, in welcher die Christenheit den Sohn Gottes verehrt, denkbarer Weise geoffenbart habe" kaum mehr anders ausfallen, als sie auch in des Verfassers des „Quellwassers" neuester Schrift „Anna. Philosophische Gespräche. 1866" ausgefallen ist: „Jesus hatte das höchste und reinste Gottesbewußtsein, dieses bewegte sein Leben; darum war er ein überirdisches Wesen, zu dem die seelischen Menschen emporblicken mußten." S. 115.

Ueber Schöpfung hören wir nämlich: „Das Urdenken ist zugleich die Urcausalität und diese ist Gott . . . Die schaffende Thätigkeit Gottes als Weltgedanke ist ewig, nicht aber die Welt. Das Ursprüngliche, Ewige, welches sich in Zwei, Gott und Welt, dirimirt hat, kann nur Eins sein, und da haben wir nur die Wahl, Gott aus der Welt oder die Welt aus Gott hervorgegangen zu denken." Ausgehend dann davon, „daß Jesus gelehrt habe, daß Gott wesentlich die Liebe sei," und ohne darüber nachzudenken, ob er das sein könne in der Einsamkeit abstracter Einpersönlichkeit, fährt er fort: „Aus der Liebe Gottes folgt nothwendig die Schöpfung der Welt . . . Aber lieben kann nur ein Geist, und Gott lieben nur, wer Geist aus seinem Geiste ist. Darum schuf Gott das Universum endlicher Geister, nachdem er die physische Welt als die Bedingung und die Grundlage der geistigen geschaffen hatte, um an jener einen Gegenstand seiner Liebe zu haben. . . Das Universum endlicher Geister, als der von Gott gedachte Gegenstand seiner Liebe, ist der Logos, und zwar der ursprüngliche Logos, der im Anfang schon war bei Gott und selbst Gott war, und um dessen willen die Welt erschaffen worden." S. 192 u. f. „Gott ist aber also in die Erscheinung getreten: es ist zuerst eine physische Welt da, dann ist der Mensch da, sodann gibt es eine Geschichte unseres Geschlechts, und endlich tritt in dieser ein eigenartiges Moment — Christus und das Christenthum — besonders hervor . . . . Dieses Alles bildet das viertheilige Gebiet der Erfahrung, welches der vierfachen Weise, wie Gott sich offenbart oder in die Erscheinung tritt, entspricht." S. 188.

Das Universum endlicher Geister, welches aber die physische Welt (die hiemit die Priorität vor dem ursprünglichen Logos für sich in Anspruch nimmt) zur Voraussetzung, Grundlage und Bedingung für die selbstbewußte Existenz der Menschen hat, vgl. S. 221 u. f., tritt somit als ewiger Gedanke Gottes an die Stelle des persönlichen und dem Vater gleichwesentlichen Logos der Kirchenlehre. Wie aber kommt jener Logos mitsammt seiner physischen Grundlage zur Wirklichkeit, und wie verhalten sich beide ihrem Wesen nach zur Gottheit? „Der menschliche Geist erkennt sich als Eines Wesens mit Gott, also daß nur die Endlichkeit, die Limitation, und das, was daraus folgt, ihn von Gott scheidet und unterscheidet. Gott ist gleichsam der menschliche Geist als unendlich gedacht und dieser ein endlich gewordener Gott, womit er, da Gott nothwendig unendlich ist, sellstverständlich aufhört, Gott selbst zu sein." Und: „Wir können uns die Welt nicht anders denken, denn als herausgesetzt aus Gott, als eine Transcendenz Gottes. Die Welt ist nicht mehr Gott, seitdem sie die Welt ist. Aber nicht aus nichts hat Gott die Welt erschaffen, was eine handgreifliche Ungereimtheit ist, sondern aus sich." S. 197 u. f. Damit ständen wir denn wieder ganz in der antik-heidnischen Speculation ohne Schöpfungsidee. Möchte aber nicht des Verf. „handgreifliche Ungereimtheit" eine von ihm selber geschaffene sein, da sie nur dann vorhanden ist, wenn man Gott unmittelbar nichts Anderes denken läßt als „das Universum endlicher Geister," dieses also „der ursprüngliche Logos" ist? Denn wenn Gott, ewig sich (den Unendlichen) denkend und somit ewig den Logos setzend, nicht die Welt (das Endliche) denkt und setzt, so stellt sich jene Ungereimtheit nicht ein, weil dann der Weltgedanke nicht der Gedanke Gottes von sich selber sein kann, sondern sich negativ zu demselben verhalten muß. Und damit erhält die geoffenbarte Lehre von der Erschaffung der Welt oder ihre Realsetzung aus Nichts (nicht aus der absoluten Wesenheit) ihre philosophische Rechtfertigung. Der Verf. aber möge uns reimen, denn wir selber vermögen es nicht, wie der Unendliche Endliches aus sich heraus- oder sich in's Endliche hinübersetzen (transcendiren) könne, ohne selber endlich zu werden, und wie hinwiederum jenes Endliche wieder unendlich werden könne. Hält er aber die Denkbarkeit dessen (gegen das Vernunftgesetz, daß die Offenbarung dem Wesen des sich Offenbarenden entsprechen müsse) doch aufrecht, darauf hinweisend, daß die Verendlichung des unendlichen Geistes durch das theilweise Einströmen desselben in die Materie und hinwiederum die Verunendlichung der endlichen Geister durch ihre Erhebung in die Gottesgemeinschaft möglich sei; so möge er uns zeigen, wie bei solcher endlosen Selbstverendlichung der Gottheit noch die Ganzheit und numerische Realeinheit ihrer Substanz und damit ihre Persönlichkeit aufrecht erhalten werden könne; und möge in Beziehung auf die von ihm gestellte Alternative, „die Welt entweder aus Gott, oder Gott aus der Welt hervorgegangen zu denken," zusehen, ob ihm nicht die Aufgabe zufalle, den persönlichen Gott aus der Welt hervorgehen zu lassen.

Und wie mag die Materie zum Vorschein kommen? In Betreff ihrer fügt er zu der Behauptung, „Gott habe die Welt aus sich erschaffen," hinzu: „jedoch nicht also, als hätte Gott sich selbst an die physische Welt hingegeben, sondern Gott hat nur, um sie hervorzubringen, eine Kraft aus sich emittirt, die er sich polar dirimiren und binden ließ. Dadurch brachte Gott den Urstoff hervor, den er zur physischen Welt gestaltete." S. 198. „Daß aber Kraft auch Substanz sei (hören wir S. 200), wird kein Metaphysiker zu leugnen begehren." Auf die Gefahr hin, für keinen Metaphysiker erklärt zu werden, leugnen wir nicht nur, daß Kraft als solche mit Substanz als solcher identisch sei, sondern auch, daß Eine Kraft in zwei einander gegensätzliche Kräfte sich zersetzen oder sich „polar dirimiren" könne, und nicht weniger, daß bloße Kräfte Materielles, den „Urstoff" hervorbringen können. Dem Verf. freilich ist physische Kraft „göttliche Substanz" und doch nicht das göttliche „Wesen." Wie aber beide, Substanz und Wesen, welche Worte er überdieß wiederholt promiscue gebraucht, sich von einander unterscheiden, hören wir nicht; und eben so begreifen wir nicht, wie über solcher Materialisirung Gott nicht das Licht des Denkens ausgehen müsse. Der Verf. fährt nämlich fort: „Eben so hat Gott die geistige Welt aus sich herausgesetzt; ihr aber hat er sich selbst mitgetheilt und in ihr sein Wesen in die Endlichkeit hinausstrahlen lassen. Das unaufhörliche Entstehen neuer endlicher Geister, die sich immerfort neu gebärende Menschheit, ist ein unaufhörliches Fortpulsiren des in die Endlichkeit ausströmenden Wesens Gottes. Aber, einmal aus Gott hervorgetreten, ist der Mensch nicht mehr Gott, er ist nur noch Gottes, was sich nicht von der Welt sagen läßt, indem diese nicht dem eigenen Wesen Gottes entsprossen ist. Der Gegenpol zu der Transcendenz Gottes ist, was mit einem die Sache nicht genau bezeichnenden Worte die Immanenz Gottes genannt wird. Sie besteht aber darin, daß Gott in die physische und geistige Welt, die er aus sich heraussetzt, eintritt. Die Welt, die durch die Transcendenz Gottes entsteht, besteht durch seine Immanenz, welche sie trägt. Die Immanenz Gottes in der physischen Welt ist was Natur, das stete Fortwirken der Naturkräfte nach den ihnen einmal gegebenen Gesetzen, genannt wird. Einst wird es der Wissenschaft gelingen nachzuweisen, daß das Leben der physischen Welt ein ewiges Fortpulsiren der von Gott ausgehenden und die ganze physische Schöpfung bis in das letzte Atom hinein durchströmenden Gottes- und Weltkraft, Lichtäther genannt, ist." S. 198 u. f. Wie hienach des Verfassers „Transcendenz" nichts Besseres ist, als die Emission der Kraft Gottes zur Bildung der physischen Welt und das partielle Ausströmen des Wesens Gottes in die Endlichkeit, d. h. in die limitirende Leiblichkeit des Menschen; so ist seine „Immanenz" nichts Anderes als einerseits das ewige Fortpulsiren der emittirten Gottes-Kraft (des Lichtäthers) in der physischen Welt oder Gott als Weltseele, und anderseits das dem Verhältnisse der Sonne zu den Planeten entsprechende Verhältniß Gottes zu den Menschengeistern. „Was (nämlich) der Erde ihre Beziehung zur Sonne ist, das ist dem Geist aus Gottes Geist seine ihm anerschaffene Beziehung zu Gott." S. 202. Denn „der Mensch ist in ähnlicher Weise aus

Gott hervorgegangen, wie die Sonne als ursprünglich gasförmiger Körper die Planeten einen nach dem andern aus sich heraussetzte." S. 201. Schade nur, daß bei einer solchen Entstehungsweise der Welt aus Gott und bei einem solchen Verhältnisse beider zu einander weder eine wesentliche Verschiedenheit des endlichen Geistes und der endlichen Physis von einander und Gottes von beiden noch auch eine Selbstheit und Persönlichkeit hüben und drüben statuirt werden kann. Denn Gott und Welt sind hier zu einander in das rein begriffliche Verhältniß des Allgemeinen und Besondern gesetzt, des sich dirimirenden und specificirenden allgemeinen Grundes zu seiner sonderheitlichen Darstellung im Gebiete des Objectiven und Subjectiven, was die Entstehung persönlicher Wesen unmöglich macht.

Wie ist es ferner bei einer solchen Theorie, nach welcher der Mensch (wenigstens seiner höhern Wesenheit nach) göttlich, weil Geist unmittelbar aus Gottes Geist ist, denkbar, daß die Sünde mit ihrem Gefolge von Elend und Tod in die Menschenwelt komme, und damit auch die Erlösungsbedürftigkeit und die wirkliche Erlösung? Kann denn, fragte schon Augustinus, Gott von sich selber abfallen? Und kann er, wenn der Abfall geschehen, selber sich erlösen?

„Es ist," hören wir S. 195, „eine von der Erfahrung wohl bezeugte Thatsache, daß der Entwicklungsgang unseres Geschlechts nicht also verlaufen ist, wie sie von einem heiligen Gott vorbedacht sein muß, daß daher der Mensch in dem, was er wollte, ursprünglich fehlgegriffen haben muß, dadurch verkehrt und endlich sittlich abnorm geworden ist, und daß sich aus dieser subjectiven Verkehrtheit ein verkehrter Weltzustand, eine objective Verkehrtheit der menschlichen Zustände gleichsam abgelagert hat."

Aber wie steht es mit der Möglichkeit dieses factischen abnormen Entwicklungsganges? „In der physischen Welt herrscht blinde Nothwendigkeit, Unfreiheit. Die Natur folgt unabänderlich den ihr einmal gegebenen Gesetzen und das Thier will immer nur das Eine, das, was seiner Natur zusagt. . . Der endliche Geist aber mußte, von dem Unendlichen abgelöst und dadurch Selbst geworden, sobald es mit ihm zum Handeln kommen sollte, sich selbst und aus sich selbst dazu bestimmen. Der Mensch mußte daher nothwendig frei sein und nur als frei konnte er ein Gegenstand seiner Liebe sein; aber nur dann konnte er der Liebe Gottes genügen, wenn er immer mehr ein Gegenstand derselben würde, sich immer mehr entwickelte. Sobald aber ein Geist als endlich und sich nothwendig entwickelnd gesetzt wird, ist er als frei gesetzt. . . . Da der Mensch frei ist, sich aus sich selbst zum Handeln oder nicht zum Handeln, so oder anders zu handeln bestimmt, so kann, was Gott mit dem Menschen will, nur insofern zu Stande kommen, als der Mensch sich aus sich selbst bestimmt, dasselbe zu wollen, was Gott von ihm und mit ihm will. Auf diese Weise hat Gott das Geschehen seines Willens in der geistigen Welt, ja die Erreichung des Weltzweckes von dem Mitwollen des Menschen abhängig gemacht." S. 201 u. f. Macht denn aber nicht gerade die Ausstrahlung der endlichen Geister aus dem unendlichen Geiste eine solche Ablösung jener von diesem, die zum freien Selbstbesitze und zur willkürlichen Selbstbestimmung hinüberführen könnte, eben so unmöglich, als die von dem Verf. behauptete Entstehungsweise der Planeten aus der Sonne es diesen unmöglich macht, sich von der Sonne abzulösen und auf von letzterer nicht vorgezeichneten Bahnen zu gehen? Daß es bei einer solchen Genesis der endlichen Geister unter Beihülfe der organisirenden Physis allenfalls zu einer individuellen Existenz derselben kommen könne, wollen wir zugestehen, nimmer aber, daß auf diesem Wege freie Persönlichkeiten entstehen können. Denn die Partialemanation stellt die sogenannten Geister unter das Schicksal der Thiere, die nur dem Gesetze ihrer Natur gemäß wollen können. Wie wenig jene Selbstbestimmungsmacht auch besagen und auf das Prädicat der Freiheit Anspruch machen könne, erfahren wir durch die Erklärung: „Der menschliche Geist ist so zu sagen fest eingefügt zwischen einem Höhern und Niedern, und ohne einen Kraftzuschuß von beiden Seiten her vermag er eben nur dazusein, weiter aber auch nichts. Denn soll er sich seiner bewußt sein und sich denkend und wollend manifestiren können, so muß ihm von unten her, vom Organismus aus, eine Kraft, die ihm dieses möglich macht, zugeführt werden, und nur so lange dieser Zufluß dauert, vermag er wach, seiner bewußt und thätig zu sein. . . Von der andern Seite wieder, von oben her, bedarf er zu seinem sittlichen Leben eben so nothwendig eines pabulum vitae, einer Kraft aus Gott, wodurch er erst gekräftigt wird, selbst zu wollen, was Gott will, und dabei zu bleiben." S. 200 u. f. Es findet also ein vollkommener Parallelismus statt zwischen der Bestimmung von unten und von oben her, und wird daher diese so wenig als jene zur freien Selbstbestimmung es kommen lassen. Ja es rührt die sogenannte Wahlfreiheit nur von der Theilnahme des Geistes an der Physis her, denn wir hören weiter: „Da der Mensch dem Leibe nach der Natur, so wie dem Geiste nach Gott angehört, so wird sein Streben ein doppeltes, ein auf die Natur und ein auf Gott gerichtetes. Das eine ist der dem gottentstammten Geiste angeschaffene Zug nach seinem Urquell hin, der andere der Zug des Selbst gewordenen Geistes in sich selbst zurück zu gravitiren und die Außenwelt genießend in sich aufzunehmen. Zu diesem Gravitiren zieht es den Menschen, dem Thiere gleich, gleichsam von selbst hin. Zu jener Erhebung gehört ein besonderer Willensentschluß, eine geistige Anstrengung." S. 202 u. f. Allein dieser thierische Zug zum sinnlichen Genusse der Außenwelt kann doch nur in dem Sinne ein Zug „in sich selbst zurück zu gravitiren" genannt werden, als unter diesem Selbst die physische Individualität verstanden wird, so daß wohl von einem doppelten Zuge, nach dem göttlichen und nach dem physischen Urquelle hin, nicht aber auch von einer Selbstbestimmungsmacht, dem einen Zuge auf Kosten des andern zu folgen, vernünftige Rede sein kann. Wenn daher der Verf. fortfährt: „So gewiß aber der Mensch sich aus sich selbst bestimmt, so gewiß kommt ihm die Kraft, die dazu gehört, die sinnliche Richtung seines Lebens im Zaum zu halten und sich recht zu bestimmen, nicht aus ihm selbst, sondern aus Gott, so wie der Erde der Impuls, um die Sonne zu rotiren, nicht von ihr selbst, sondern von der Sonne kommt;" so können wir ihm jene Kraft „sich aus sich selbst zu bestimmen" nicht zugestehen, weil wir vollauf berechtigt sind, ihm den Satz umzukehren und zu sagen: So gewiß die Rotation der Erde um die Sonne kein freies sich aus sich selbst Bestimmen ist, so gewiß ist auch die aus Gott kommende Kraft des Sederholm'schen Menschen, sich recht zu bestimmen, keine freie Selbstbestimmungskraft. Sie ist es um so weniger, als die vermeintliche Selbstheit desselben nichts ist, als die durch die Physis bewirkte individuelle Limitation des geistigen Sonnenstrahls, und so gewiß, als Strahlen aus Gottes Wesen keine monadischen Selbstgründe eigenen Daseins sein können. Auch erinnern wir uns noch des Ausspruchs des Verf.: „Die Welt, die durch die Transcendenz Gottes entsteht, besteht durch seine Immanenz, welche sie trägt." Der tragende Grund also des Universums ist Gott allein; dem geistigen Leben der Menschen unterliegen keine selbsteigenen Realgründe, und damit fehlen demselben die freien Causalitäten. Demgemäß unterscheidet er auch „zwischen der vom Lichte des Bewußtseins erleuchteten und der Willensbestimmung zugänglichen Hemisphäre des menschlichen Geistes und der dem Bewußtsein und Willen unzugänglichen, die den Urgrund desselben ausmacht," und fügt hinzu: „Vielleicht würden wir die letztere besser das Wesen, die Substanz des Geistes, erstere aber die Erscheinungsweise desselben nennen." S. 212. Ist hienach das Wissen und Wollen des menschlichen Geistes die bloße Erscheinungssphäre des absoluten Urgrundes, so ist die freie Selbstbestimmungsmacht negirt. — Wollten wir aber auch dem Verf. seine Wahl zwischen dem

Zuge nach oben und nach unten zugestehen, so hätten wir daran immer noch keine eigentliche Wahlfreiheit, denn unter dieser versteht man das Vermögen, der Forderung des eigenen (geistigen) Gesetzes ent- und widersprechend oder für und gegen Gottes Willen sich zu entscheiden, von welcher Entscheidung das Verhalten gegen den Willen des Fleisches erst die Folge sein kann. Die Sederholm'sche Wahl aber ist nur ein unfreies Balanziren zwischen dem Zuge nach oben und nach unten. „Gibt er sich seinem sinnlichen Triebe zu viel hin, so wird er Gott zu wenig leben." S. 196.

Es deutet freilich der Verf. auch eine Begründung seiner Freiheit an, nämlich in der Endlichkeit und in der nothwendigen Entwicklung des Geistes. Da wir aber schon wissen, woher jene Endlichkeit rührt, und da auch die unfreie Physis dem Gesetze der Entwicklung unterliegt, so dürfen wir wohl des tiefern Eingehens auf diese Begründung uns entschlagen. Die Beurtheilung des Ausspruchs aber: „Während die physische Welt etwas Fertiges ist, ist die geistige etwas Unfertiges und vollendet sich erst durch das Mitwirken des Menschen" S. 194 überlassen wir zur einen Hälfte den Naturforschern, während wir in Beziehung auf die zweite Hälfte den Verf. darauf aufmerksam machen, daß, wenn nur die Entwicklung, im Sinne des Fortschritts zu immer adäquaterer Selbstdarstellung (vgl. S. 210), zur Freiheit führt, er dann seinem Gott die Freiheit und damit auch die Geistigkeit absprechen müsse. Und allerdings ist dieser Gott ein gar verwunderlicher Gott. So wird z. B. die Ausströmung Gottes durch den Gedankeneinfall begründet: „Zum Wesen Gottes gehört wesentlich Ueberströmen dieses Wesens über sich selbst." Dann muß ja aber Gott mehr als Gott (mehr als absolutes und ewig durch sich absolvirtes Wesen), er muß jenes „Eine" sein, das Gott und Nichtgott (Welt) ungeschieden in sich enthält, und das nun der endlosen Arbeit des Ausscheidens des Nichtgöttlichen unterliegt.

Einige Bemerkungen zu den Auslassungen Sederholms über die Erlösung werden in der nächsten Nummer folgen.

Bonn. Knoodt.

Orientalische Literatur.

Chrestomathia Aethiopica, edita et Glossario explanata ab **Augusto Dillmann**, Phil. et Theol. Dr. huiusque in Academia Ludoviciana Gissensi Professore P. O. Leipzig, T. O. Weigel 1866. XVI u. 290 S. 8. 3 Thlr.

Die äthiopische Sprache schien lange Zeit von dem Fortschritt, den die gesammte Sprachwissenschaft genommen, nicht erreicht zu werden. Noch bis vor wenigen Jahren ließ sich die Kenntniß des Aethiopischen bloß aus Hülfsmitteln gewinnen, die vor beinahe zweihundert Jahren verfaßt waren. Vereinzelte Arbeiten aus dem Laufe unseres Jahrhunderts [1]) bewiesen wohl, daß das Studium dieser Sprache nicht aufgehört habe, allein im Allgemeinen hatte Gesenius Recht zu sagen (Vorr. zur 4. Aufl. des hebr. Handw. S. XXXII), daß unter den spätern semitischen Philologen nur wenige genügende Beweise einer gründlichen Kenntniß dieser Sprache gegeben haben.

Zu einer solchen Vernachlässigung haben wahrscheinlich bloß äußere Umstände beigetragen; unter diesen mögen der fremdklingende Name und die eigenthümliche syllabarische Schrift nicht die letzte Stelle einnehmen. An sich betrachtet ist das Aethiopische eines der einfachern Glieder des semitischen Sprachstammes, das einen ältern Dialect des arabischen Zweiges bildet und dem Hebräischen viel näher steht, als das eigentliche Arabische. Das Volk nämlich, dem diese Sprache angehört, ist in sehr früher, aber geschichtlicher Zeit aus dem südlichen Arabien über die Straße Bab-el-Mandeb gezogen und hat seine Sprache vor allen Einflüssen der umwohnenden oder unterworfenen chamitischen Völker rein erhalten. Von den einzelnen Dialecten aber, welche die aus Jemen gekommenen Stämme redeten, gelangte allmälig derjenige, welcher in der Landschaft Aksum unter dem Namen Geez gesprochen wurde, durch das politische Uebergewicht dieser Provinz zu der Auszeichnung, als Sprache der Gebildeten betrachtet zu werden; in ihm entstanden auch die ersten Literaturwerke, und vom vierten bis zum vierzehnten Jahrhundert war er in allgemeinstem Gebrauch. Später ward das Geez aus dem mündlichen Verkehr durch den Dialect von Schoa, das sogenannte Amharische, verdrängt, ohne jedoch seine Geltung als Schriftsprache einzubüßen. Es nimmt demnach noch heute, obwohl es als todte Sprache zu betrachten ist, dennoch in Abyssinien eine ähnliche Stellung ein, wie bei uns das schriftmäßige Hochdeutsch, und so kommt es, daß in Europa dieser alterthümliche Dialect allein als das eigentliche Aethiopische bekannt geworden ist. Da nun diese Sprache ihren semitischen Charakter reiner als fast sämmtliche ihrer Schwestersprachen erhalten hat, so liefert sie zur Erkenntniß derselben, namentlich des Hebräischen, wichtige Beiträge; dazu gehören z. B. die Verbalformen der zweiten Person im Perfectum, Sing. m. katalka, f. katalki, Pl. m. katalkum, f. katalkun, neben dem betr. selbständigen Pronomen anta, anti, antum, antun. Ebenso wichtig wird das Aethiopische als Hauptquelle zur Entzifferung zahlreicher Inschriften, die sich in neuester Zeit in Südarabien vorgefunden haben und von einer uralten Civilisation dortselbst Zeugniß ablegen; vgl. hierüber *Rénan*, Hist. des langues Semit. L. IV. ch. I. und die dort angeführte Literatur.

Der Ruhm, das Studium des Aethiopischen in Europa eingeführt zu haben, gebührt einem kölnischen Gelehrten, nämlich dem Probst an St. Georg zu Köln, Johannes Potken. Dieser ließ bei einem zufälligen Aufenthalte in Rom 1512 nach seiner Angabe und unter seiner Aufsicht äthiopische Typen schneiden, womit er ein äthiopisches Psalterium veröffentlichte. Nach Hause zurückgekehrt, gab er in Köln 1518 mit Hülfe derselben Typen ein Psalterium in quatuor linguis heraus, in dem der äthiopische Text als chaldaicus abgedruckt ist. Am Ende dieser letztern Ausgabe findet sich ein Syllabarium, das als die erste Anleitung zur Lesung und zum Verständniß äthiopischer Texte betrachtet werden muß. Woher Potken selbst das Verständniß gewonnen hatte, ist unbekannt; vermuthlich war er durch eingeborene Abyssinier unterrichtet worden, deren sich damals schon einzelne in Rom aufgehalten haben mögen. Wenigstens befanden sich 1542 einige abyssinische Ordensleute daselbst, die aus ihrem Vaterlande vertrieben waren, und die neben der Herausgabe des Neuen Testamentes in der Geez-Uebersetzung auch die Kenntniß ihrer einheimischen Schriftsprache verbreiteten. Nach ihren Mittheilungen gab Marius Victorinus aus Reate 1552 in 4. eine Brevis institutio Aethiopicae linguae heraus, die von der Propaganda gedruckt und ebendaselbst fast ein Jahrhundert später, nämlich 1630, von Achilles Venerius nochmals in 8. aufgelegt wurde. Kurz nach dieser zweiten Ausgabe, im Jahre 1638, gab dann ein Carmelit aus Antwerpen, Jakob Wemmers, ebenfalls zu Rom bei der Propagande das erste äthiopische Lexikon heraus, in dem die Wörter nach den Wurzeln geordnet, und dem ein kurzer Abriß der äthiopischen Grammatik angehängt war. Veranlassung zu diesen letztern Arbeiten gab die Missionsthätigkeit der Kirche, die gerade um diese Zeit sich in Abyssinien eines großen Erfolges freuen konnte. Die hierauf gegründeten Hoffnungen, Abyssinien dauernd mit der Kirche zu vereinigen, gingen zwar nicht in Erfüllung, allein gerade hierdurch erhielt die Wissenschaft

1) *Hupfeld*, Exercitationes aethiopicae, Lips. 1825. 4. *Drechsler*, de aethiopicae linguae coniugationibus, ib. 1825. 4. *Tuch*, Commentatio de aethiopicae linguae sonorum proprietatibus quibusdam, ib. 1854. 4. *Tuch*, de aethiopicae linguae sonorum sibilantium natura et usu. ib. 1854. 4.

eine desto größere Bereicherung. In Folge der Austreibung aller abendländischen Priester aus Habesch kam auch ein eingeborener Ordensmann, Namens Abba Gregorius, nach Rom und schloß hier eine enge Freundschaft mit dem gerade daselbst anwesenden herzoglich gothaischen Rath Hiob Leutholf oder, wie er in seinen Schriften sich nennt, Ludolf. Letzterm gelang es hierdurch, sich der altäthiopischen Sprache so vollkommen zu bemächtigen, daß er in ihr nicht bloß schriftlich, sondern auch, was sein Lehrer selbst erst nicht vermocht hatte, mündlich mit Geläufigkeit sich ausdrücken konnte. Die Früchte dieser Kenntniß waren vier große Werke, als eben so viele Hülfsmittel zum Studium der äthiopischen Sprache und Literatur, nämlich 1. Grammatica aethiopica, herausgegeben zu London 1661 in 4. von Wansleben; 2. Lexicon aethiopicum, gleichzeitig von demselben Herausgeber und an demselben Ort besorgt, 3. Historia aethiopica, von Ludolf selbst 1681 zu Frankfurt in Folio herausgegeben, und 4. der hierzu unumgänglich erforderliche Commentarius ad historiam aethiopicam, ebend. 1691. Fol. Von seinem Lexikon besorgte Ludolf selbst 1699, von seiner Grammatik 1702 neue Ausgaben, die zu Frankfurt in Folio erschienen, und in dieser Gestalt bilden beide Bücher wahrhaft klassische Hülfsmittel, wie kaum irgend eine andere Sprache ähnliche aufzuweisen hat. Wenn sie in unsern Tagen durch andere Arbeiten übertroffen worden sind, so bleibt doch das Ludolfs größtes Verdienst, daß er allein solche vollkommenere Leistungen möglich gemacht hat. Nach der ersten Ausgabe von Ludolfs Lexikon ist der äthiopische Theil in *Castelli*, Lexicon heptaglotton gearbeitet, und bloße Auszüge aus seiner Grammatik finden sich in vielen polyglotten Sprachlehren [2]).

Größeres Verdienst jedoch, als durch die Veranlassung solcher Schriften erwarb sich Ludolf durch die Verbreitung richtigerer Nachrichten über das fabelhafte Land des Priesters Johannes, wie Abyssinien bis dahin geheißen hatte, und zumal über dessen kirchliche und literarische Zustände. Viel bedeutender nämlich als von seiner sprachlichen Seite, ist das Studium des Aethiopischen um der eigenthümlichen Literatur willen, die sich in Abyssinien ausgebildet hat. Dieselbe ist durchaus christlich und reicht mit ihren Anfängen bis ins vierte Jahrhundert unserer Zeitrechnung hinauf. Bekanntlich wurde um das Jahr 330 die christliche Religion in Aethiopien durch den h. Frumentius, den die Abyssinier Frumenatus nennen, eingeführt. Die einheimischen Quellen nennen dieses Ereigniß eine Wiedereinführung, weil der Landesstolz mit Vorliebe sich an die Apg. 8, 26 erwähnte Begebenheit mit dem Kämmerer der Königin Candace anhält. Die nächste Folge der Einführung des Christenthums war die Uebersetzung des Neuen Testamentes, der die Uebertragung des A. T., so wie vieler griechischen Schriften theologischen Inhaltes folgte. Frühzeitig wurden auch schon selbständige religiöse Werke in der Geezsprache verfaßt, jedoch haben die abyssinischen Schriftsteller sich nie von fremdländischen Einflüssen loszumachen verstanden. Nachdem erst die Bibel und die griechischen Kirchenväter die Darstellungsweise beherrscht hatten, erhielt im Mittelalter die arabische Literatur vorwiegenden Einfluß, und wie in dieser, so waren nun auch in der äthiopischen Literatur Bücher geschichtlichen und mathematischen Inhaltes nicht selten, obwohl die meisten Schriftwerke immer noch der Kirche und dem religiösen Leben dienten. Auch die Poesie ward in Abyssinien zunächst um der Religion willen gepflegt; sie diente zur Ausschmückung der Liturgie mit Hymnen und Sequenzen, bei denen jedoch kaum eine Spur von Rhythmus und nur ein sehr mangelhafter Reim beobachtet wird. Die letzte Blüthezeit erreichte die äthiopische Literatur von Anfang des 14. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, und diese Periode ist ebenso durch Mannichfaltigkeit, wie durch Reichhaltigkeit der entstandenen Schriftwerke bemerkenswerth. Leider schlug diese Anfangs so freudig aufstrebende und vielverheißende Literatur mit der ganzen Civilisation des Landes einen Irrweg ein, als nach dem Concil von Chalcedon die monophysitische Lehre auch in Aethiopien Eingang fand, um nie wieder (trotz kurzer Unterbrechung 1605—1632) daraus verdrängt zu werden. Die kläglichen Zustände, in welchen Staat und Kirche, Wissenschaft und Sitte sich heute in Abyssinien befinden, sind eine leicht zu erklärende Folge dieser Verirrung [3]).

Trotzdem ist die unter solchen Umständen erwachsene Literatur für den Theologen von großer Bedeutung, und besonders für den Exegeten, den Patristiker und Liturgiker sind in äthiopischer Sprache noch viele ungehobene Schätze zu finden. Vor und nach ist eine große Anzahl äthiopischer Manuscripte in europäische Bibliotheken eingewandert, ohne viel benutzt zu werden [4]).

Die erste Stelle unter den hier zu beachtenden Schriftwerken nehmen natürlich die Bibelübersetzungen ein. Es gibt derselben in äthiopischer Sprache mehrere von verschiedenem Alter, unter denen eine Uebertragung des N. T. noch aus der Zeit des Frumentius stammt. Alle diese Versionen, auch die des A. T., sind aus griechischen Texten, und zwar nach alexandrinischer Recension, geflossen; sie bilden durch Alter und Treue, bisweilen auch durch sonderbare Mißgriffe (s. Hug, Einl. in's N. T. I. S. 377) sehr schätzenswerthe Zeugnisse für die Beschaffenheit ihrer Originale. In europäischen Bibliotheken finden sich viele handschriftliche Exemplare dieser Uebersetzungen [5]). Gedruckt wurden zuerst von dem A. T. das Psalterium und mehrere kleinere Bücher [6]). Das N. T. edirte zuerst einer der drei abyssinischen

---

2) Synopsis Institutionum Samaritanarum . . . Aethiopicarum etc. ed. *Otho*. Francof. 1717. 8., ferner: Brevis institutio linguae arabicae . . . ac aethiopicae harmonica auctore *I. H. Maio*, Francof. 1707. 4. Grammatica aethiopica I. H. Maii . . . institutionibus harmonica, conscr. a *I. Phil. Hartmanno*, ib. 1707. 4. Hasse, Praktisches Handbuch der arabischen und äthiopischen Sprache, Jena 1793. 8.

3) Vgl. hierzu *Ludolfi*, Hist. aeth. III, 1 — IV, 2 nebst der dazu gehörigen Abtheilung des Comment. ad hist. aeth. Ein Auszug aus beiden Werken sind die Artikel von Gesenius in Ersch und Grubers Encycl. Th. II. S. 110 ff. Ein übersichtliches Bild der Ganz-Literatur gibt auch die Quellenangabe in Dillmanns Lexicon linguae aethiopicae p. V—XII. [Vgl. noch Fr. Werner, die abyssinische Kirche, Wiener Ztſ. f. Theol. III, 354—399.]

4) Nachrichten hierüber geben Bruce, Reisen zur Entdeckung der Quellen des Nils, deutsch von Volkmann, 5 Bde. 1790—91; dann das Verzeichniß im 2. Bde von Rüppells Reise in Abyssinien, Frankfurt 1840; ferner zwei Artikel von Ewald in der Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. Bd. V. S. 164 und in der Zeitschr. der D. M. G. Bd. I. S. 1; weiter Catalogus Codicum Mss. Orientalium, qui in Museo Britannico asservantur, P. III. Codices Aethiopici, ed. *A. Dillmann* 1847. fol. und Catal. Cod. Mss. Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis, P. VII. Codd. Aethiopici, ed. *A. Dillmann*, Oxoniae 1848. 8., Nachrichten von der G. A. Univ. zu Göttingen 1858. N. 17—19; endlich *D'Abbadie*, Catalogue de Manuscrits Ethiopiens, Paris 1859. 4. (vgl. G. G. A. 1859, 190. St.).

5) *S. T. Pell Platt*, Catalogue of the Ethiopian bibl. ms. in the royal library of Paris and the library of the british and foreign bibl. Society and of those in the Vatican library etc. London 1823. 4.

6) Psalterium Chaldaeum (s. oben) Cantica Mosis, Hannae etc. Canticum Salomonis etc. op. *Io. Potken*. Romae 1513. 4, neu aufgelegt als Psalterium in quatuor linguis, hebraea, graeca, chaldaea, latina, Coloniae 1518. 4. Diese ziemlich fehlerhafte Ausgabe ward noch viel fehlerhafter in der Londoner Polyglotte wiederholt. Eine brauchbare Ausgabe lieferte erst Ludolf, nachdem er bereits 1699 die fünf ersten Psalmen als Specimen Psalterii Aethiopici anonym zu Frankfurt in Quart hatte drucken lassen, im Jahre 1701 unter dem Titel Psalterium Davidis aethiopice et latine, cum duobus impressis et tribus MSS. codd. diligenter collatum et emendatum, nec non varr. lectt. et notis philol. illustratum. Accedunt aethiopico tantum hymni et orationes aliquot Vet. et Novi Test. item Canticum Canticorum, cura *Iobi Ludolfi*. Francof. ad M. 4. Hiervon gibt es auch einen Abdruck ohne lateinische Uebersetzung, für die abyssinische Kirche bestimmt.

Priester, welche Leo X. zu der Herausgabe der Vulgata mit hinzugezogen hatte, unter dem Titel Testamentum Novum cum Epistola Pauli ad Hebraeos tantum cum concordantiis Evangelistarum Eusebii . . ., Missale cum benedictione etc. quae omnia Fr. Petrus Aethiops . . . imprimi curavit 1548. 4. Die Handschrift, welche dieser Ausgabe zu Grunde lag, hatte in der Apostelgeschichte große Lücken; diese wurden durch eigene Uebersetzung theils aus dem Griechischen, theils aus der Vulgata ergänzt. Die 13 paulinischen Briefe kamen 1549 hinzu. Die Ausgabe enthält den Text der ältesten Uebersetzung; da aber der Herausgeber, wie er selbst auf dem Titel gesteht, mit der Buchdruckerkunst ebenso unbekannt war, wie der Setzer mit der äthiopischen Sprache, so ist die Ausgabe nicht correct genug, um kritischen Werth zu haben; noch incorrecter aber ist der Abdruck, der davon in der Londoner Polyglotte geliefert wurde. Eine sehr gute und sorgfältige Ausgabe des N. T. ist die von der Londoner Bibelgesellschaft besorgte, die den Titel trägt: N. T. Dom. nostri et servatoris I. C. aethiopice. Ad codicum manuscriptorum fidem edidit *Th. Pell Platt.* Londini 1830. Indeß ist hier, wie es scheint, nicht der älteste Text, sondern der einer spätern Version oder Ueberarbeitung geliefert. Von einzelnen Büchern des N. T. erschienen besondere Abdrücke mit dem verbesserten Text der ersten Ausgabe[7]).

Bemerkenswerth ist auf dem Titel des äth. N. T. vom Jahre 1548 die Angabe: „ich habe das N. T. abdrucken lassen, jedoch ohne Synodus." Der neutestamentliche Kanon der abyssinischen Kirche weicht nämlich dadurch von dem unsern ab, daß er nicht bloß die gewöhnlichen Bücher in anderer Ordnung aufführt, sondern auch die apostolischen Constitutionen und Canones enthält, welche die äthiopische Bibelübersetzung mit den Beschlüssen der ältesten Concilien unter jenem Namen zusammenfaßt. Der Text dieser äthiopischen Constitutionen ist jedoch von dem griechischen bedeutend verschieden. Herausgegeben wurden dieselben zum Theil in Ludolfs Hist. aeth. L. III. c. 4. n. XXX; vollständig von Th. Pell Patt unter dem Titel The ethiopic didascalia, with an english transl. London 1834. 4. Aehnlich ist es um den Kanon des Alten Testamentes bestellt. Von unsern kanonischen Büchern hat die äthiopische Uebersetzung die beiden Bücher der Makkabäer gar nicht, sondern an deren Stelle ein Apokryphon mit der Erzählung vom Martertod dreier Juden. Außer diesem sind es noch mehrere Apokrypha, durch deren Aufnahme der alttestamentliche Kanon der Abyssinier sich von unsern unterscheidet. Es ist überhaupt ein eigenthümliches Zeichen für die abyssinische Kirche, daß die apokryphe Literatur nirgendwo in solchem Reichthum erhalten worden ist, als in ihr; auch nachdem diese Art von Schriftstellerei anderswo schon ausgestorben war, hat man sie in Aethiopien noch eifrig fortgesetzt. Vgl. Dillmann, „über den Umfang des Bibelkanons in der abyssin. Kirche", in Ewalds bibl. Jahrb. V, 144, sowie dessen Art. „Pseudepigraphen" in Herzogs Realencycl. für prot. Theol. Bd. XII.

Das wichtigste der hierher gehörigen äthiopischen Schriften ist das Buch Henoch, welches im Bibelkanon gleich nach dem Buche Job steht und unzweifelhaft die vom Apostel Judas citirte Schrift ist. Es ward zuerst von Bruce nach Europa gebracht; die erste gedruckte Uebersetzung war The Book of Enoch the prophet, now first translated from an aethiopic ms. by *Rich. Laurence.* Oxford 1821. 8. Second edition ib. 1833. 8. Ihr folgte als 1. Band der „Apokalyptiker der ältesten Zeit": das Buch Henoch in vollst. Uebers. mit fortlaufendem Commentar, von A. G. Hoffmann, Jena 1833; auch die Prophetae veteres pseudepigraphi von Gfrörer, Stuttg. 1840. 8. enthalten eine lateinische Uebersetzung. Der Text selbst erschien zuerst von Laurence unter dem Titel Libri Enoch prophetae versio aethiopica. Oxonii 1838. 8. Viel besser ist Liber Henoch aethiopice ad quinque codicum fidem editus cur *Aug. Dillmann.* Lipsiae 1851, wozu gehört: das Buch Henoch übers. und erkl. von A. Dillmann, Leipzig 1853. Vgl. auch noch: Abhandlung über des äth. Buches Henokh Entstehung, Sinn und Zusammenhang. Von H. Ewald. Göttingen 1854. 4. — Ausgaben und Uebersetzungen anderer äthiopischer Apokryphen sind: Ascensio Isaiae Vatis, ed. *Laurence.* Oxoniae 1819. 8. Die Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaia, aus dem Aeth. und Lat. von Dr. H. Jolowicz. Leipzig 1854. Primi Ezrae libri, qui apud Vulgatam appellatur quartus, versio aeth., ed. *Ric. Laurence.* Oxoniae 1820. 8. The second apocryphical Book of Esdras, transl. from the Ethiopic version by *R. Laurence.* Oxford 1820. 8. Kufâlê vel liber Iubilaeorum aeth. ed. *A. Dillmann.* Kilae et Londinii 1859. 4. nebst: Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, aus dem Aeth. übers. von A. Dillmann, in Ewalds Jahrbb. II und III. Das christliche Adambuch des Morgenlandes, aus dem Aeth. mit Bem. übers. von A. Dillmann. Göttingen 1853. 8. (auch in Ewalds Jahrb.).

An diese apokryphen Schriften reihen wir am besten Hermae Pastor aethiopice ed. *Ant. d'Abbadie,* Lipsiae 1860 und Chrysostomi Homiliam de Nativitate Christi aeth. ed. *Petraeus.* Lugd. Bat. 1660. Außerdem sind noch in äthiopischer Sprache erschienen: Confessio fidei Claudii regis Aethiopiae, cum notis et versione lat. *Iobi Ludolfi* cura *I. M. Wanslebii.* Londini 1661. 4. Dann: Libri Aethiopici Fetha Negest (d. i. das äth. Corpus iuris) Cap. XLIV ed. *Fr. A. Arnold* (Programm des Waisenhaus-Gymnasiums zu Halle, 1841); ferner einzelne Textstücke in Viaggio e Missione cattolica fra i Mensâ, i Bogos e gli Habab, di *Gius. Lapeto,* Roma 1857. Euretons Corpus Ignatianum, Lond. 1849 enthält auch Excerpta Ignatiana aethiopice, S. 256—62. Von Wichtigkeit sind für die Kenntniß der äthiopischen Literatur endlich noch Missa, qua Ethiopes communiter utuntur, quae etiam canon universalis appellatur, nunc primum in lat. conv. Romae, 1549. 4. und *I. G. Oertelii* Theologia Aethiopum ex liturgiis ipsorum etc. congesta. Wittebergae

---

Die Ausgabe der Londoner Bibelgesellschaft, London 1815. 8. ist bloß eine Wiederholung desselben. Eine Abhandlung hierzu schrieb Dorn, de Psalterio Aethiopico, Lips. 1825. 4. Das Hohe Lied allein mit arabischer und lateinischer Uebersetzung gab Nissel 1656 zu Leiden in 4. heraus. Außerdem sind aus dem A. T. gedruckt: Quatuor prima capita Geneseos aeth. et lat. ed. a M. *Ge. Chr. Bürcklino,* Francof. ad M. 1696. 4. Liber Ruth aeth. et latinitate donatus ed. a *I. G. Nisselio.* Lugd. Bat. 1660. 4. Prophetia Ioel aeth., interpr. lat. donata et perbrevi vocum Hebr. et Arab. harmonia illustrata op. M. *Theod. Petraei.* Lugd. Bat. 1661. 4. Prophetia Ionae ex Aethiopico in Latinum versa etc. cui adi. quatuor Geneseos capita e vetust. manuscr. aeth. publ. a M. *Th. Petraeo.* Lugd. Bat. 1660. 4., wiederholt von Staubacher 1706. 4. Prophetia Sophoniae aeth. ed. a *I. G. Nisselio.* Lugd. Bat. 1660. 4. Vaticinium Malachiae aeth. etc. a M. *Th. Petraeo.* Lugd. Bat. 1661. 4. Die Schrift von Wright, the Book of Jonah, Lond. 1857 enthält auch den äthiopischen Text. Hierzu kommen noch Fragmenta V. T. ex vers. aethiopica ut et alia quaedam opusc. aeth. ex aeth. lingua in Latinum transtulit etc. *Chr. Aug. Bode.* Helmst. 1755. 4.

7) S. Iacobi Ap. Epistolae versio arabica et aethiopica op. *I. G. Nisselii* et *Th. Petraei.* Lugd. Bat. 1654. 4. S. Iohannis Ap. et Ev. Epp. tres arabice et aethiopice cura *I. G. Nisselii* et *Theod. Petraei.* Lugd. Bat. 1654. 4. S. Iudae Ap. Epistolae versio arabica et aethiopica . . . a *I. G. Nisselio* et *Th. Petraeo.* Lugd. Bat. 1654. 4. Hierzu gehören auch noch Novum D. N. I. C. Testamentum ex vers. Aethiopici interpretis . . . in Lat. translatum a *Chr. Aug. Bode.* Brunsw. 1752. 55. 4. 2 vol. Evang. sec. Matthaeum ex vers. Aeth. interpr. cum Graeco ipsius fonte contulit atque . . . . illustravit *Chr. A. Bode.* Praef. est *Chr. B. Michaelis* de vers. aeth. N. T. generatim. Halae Magdeb. 1749. 4 (kritische Bemerkungen über den äth. Text mit sehr lesenswerther Einleitung). Novum D. N. I. C. Test. ex vers. aeth. interpr. cum graeco ipsius fonte contulit *Chr. Aug. Bode.* Brunsw. 1753. 4 (ähnlichen Inhaltes wie das vorige).

1746. 8. Fügen wir noch hinzu, daß der Katechismus von Bellarmin, wie in viele morgenländische Sprachen, so auch in's Aethiopische übersetzt und 1786 zu Rom in 4. gedruckt worden ist, so haben wir alles zusammengestellt, was in Europa zur Förderung äthiopischer Studien geschehen ist, die Arbeiten Eines Mannes ausgenommen.

Seit dreizehn Jahren ist nämlich durch Einen Gelehrten, auf den Deutschland stolz sein darf, für die Kenntniß der äthiopischen Sprache und Literatur mehr geschehen, als in drei vorhergehenden Jahrhunderten zusammen. August Dillmann, früher Professor in Kiel, jetzt in Gießen, hat seine ganze Lebenskraft für die Bearbeitung der äthiopischen Sprache und Literatur eingesetzt, und wohl selten hat ein einziger Mann in verhältnißmäßig kurzer Zeit so viele Resultate seines Fleißes und seiner Bemühungen aufweisen können. Schon in dem bisher Angeführten erscheint der Name Dillmann öfter als der irgend eines andern Herausgebers; dennoch bilden die genannten Kataloge, Uebersetzungen und Ausgaben nur den kleinsten Theil seiner Thätigkeit. Weit wichtiger als alles vorher von ihm Erschienene ist die kritische Ausgabe des äthiopischen A. T., die er unter dem Titel Biblia Veteris Testamenti Aethiopica in quinque tomos distributa ad librorum manuscriptorum fidem ed. et apparatu critico instr. begonnen hat. Von diesem Werke sind bisher zwei Bände in Quart erschienen: der erste, den äthiopischen Oktateuch (d. h. Pentateuch, Josue, Richter, Ruth) umfassend, 1855, der zweite, die Königsbücher, Paralipomena, Esdras, Esther enthaltend, 1861, beide zu Leipzig bei Vogel. Die Ausgabe zeichnet sich durch große Correctheit und kritischen Tact aus und verdient in dieser Hinsicht wohl als Muster für ähnliche Textausgaben aufgestellt zu werden. Dem Studium dieser Uebersetzung ist Dillmann zuerst durch seine „Grammatik der äthiopischen Sprache", Leipzig, Weigel 1857, zu Hülfe gekommen. Dieses ausführliche Werk bereitet wohl für die Erlernung einige Schwierigkeit, weil es den gesammten, überaus reich angesammelten Stoff als gleich wichtig und gleich berechtigt hinstellt, und dadurch der Uebersichtlichkeit Eintrag thut; dagegen bietet es ein so vollständiges und klares Bild der betr. Spracherscheinungen, daß es vielleicht für ebenso lange Zeit, wie Ludolfs Grammatik, die Grundlage des äthiopischen Studiums bleiben wird. Ein noch vortrefflicheres Hülfsmittel hierzu lieferte derselbe Gelehrte in den Jahren 1863 bis 65 durch sein großes Lexicon Linguae Aethiopicae cum indice latino. Leipzig, T. O. Weigel. 4. max. Dieses Product eines staunenswerthen Fleißes fußt zwar sichtlich auf dem Ludolf'schen Lexikon, mit dem es die Anordnung nach den Wurzelwörtern und die Aufführung zahlreicher (nicht identischer) Beweisstellen gemein hat; indessen ist es an einzelnen Wörtern, an Wortbedeutungen, an Belegen so überaus viel reicher als jenes und berichtigt in so vielen Punkten irrige Ansichten seines Vorgängers, daß es sich sogleich als ein durchaus selbständiges Werk verräth. Der Verf. hat zu seinem Zweck eine große Anzahl der bedeutendern äthiopischen Schriftwerke, die sich handschriftlich in Europa finden, durchgelesen, und seine Arbeit darf sich würdig den vollkommensten semitischen Hülfsmitteln an die Seite stellen. (Vgl. Ewald in den G. G. A. 1866, 3. St.)

Nach Erscheinen dieses auch von der Verlagshandlung sehr schön ausgestatteten Buches fehlte zur Vervollständigung des Apparates, welcher in das Studium des Aethiopischen einführen sollte, nur noch eine Chrestomathie, und auch für diese hat Dillmann durch das Eingangs genannte Buch in einer Weise gesorgt, die seiner Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit entspricht. Diese Chrestomathie ist nämlich keine bloße Auswahl von schon bekannten Texten, die zum praktischen Zwecke der Erlernung verwerthet worden wären, sondern eine werthvolle Sammlung von ungedruckten Schriftstücken, deren jedes einzelne eine Bereicherung der gedruckten äthiopischen Literatur bietet, und die in ihrer Gesammtheit ein klares Bild von der Geistesthätigkeit des abyssinischen Volkes geben. Zuerst steht das apokryphe Buch Baruch, welches sich in allen äthiopischen Bibelhandschriften dem deuterokanonischen gleichen Namens angehängt findet. Dieses ist von dem in der Londoner Polyglotte in syrischer Sprache abgedruckten Apokryphon gänzlich verschieden und soll nach Dillmanns Vermuthung einem Christen des 3. oder 4. Jahrhunderts angehören; es enthält Fabeln über die Person Baruchs, die allen geschichtlichen Nachrichten widerstreiten. Hieran schließen sich sieben Heiligenlegenden aus dem im 13. Jahrhundert geschriebenen großen Seneksar (συναξάριον) der Tübinger Bibliothek, d. h. aus dem äthiopischen „Leben der Heiligen", das für jeden Tag des Jahres mehrere, stets mit dichterischer Anrufung schließende Heiligenleben enthält. Die dritte Stelle nehmen Sentenzen und Sprüche weiser Männer ein, die aus dem Arabischen herstammen. Dann folgen zwei Stücke aus der äthiopischen Liturgie, deren eines aus dem h. Johannes Chrysostomus übersetzt ist. Weiter kommen Regulae Pachomii, reicher als die bekannten griechischen Auszüge. Hieran reihen sich Uebersetzungen aus der griechischen patristischen Literatur, deren Originale großentheils noch nicht bekannt sind: a. der Brief des Bischofs Johannes von Antiochien an Cyrill von Alexandrien, und b. dieses an jenen, beide griechisch bei Mansi, Coll. Conc. T. V. c. Homilie des Bischofs Severianus von Gabala über den Glauben an die h. Dreifaltigkeit, von der im 14. Bande von *Gall.* Bibl. Patr. S. 145 verschieden. d und e. Zwei Homilien des h. Cyrill von Alex. über Melchisedech, f. Homilie des Severus von Synnada, g. des Juvenal von Jerusalem, h. des Eusebius von Heraclea, i. des Theodotus von Ancyra, k. des Firmus von Cäsarea in Kappadocien, sämmtlich auf Mariä Himmelfahrt und bisher noch unbekannt. Den letzten Abschnitt unseres Buches bilden poetische Stücke, nämlich 1. Tabiba tabibân (sapiens sapientium), ein Psalm in hundert Strophen nach Art des 105. hebräischen; 2. Mâchbara memanân (congregatio fidelium), eine Verherrlichung des allerh. Sacramentes in 21 Strophen; 3. Malkea Mariam, Preis der allerseligsten Jungfrau; 4. Salam laki (Ave), Grüße an Maria; 5. Sebechat laka (gloria tibi), Lobpreis Gottes; 6. Antiphonen aus dem Officium des h. Täufers Johannes. Alle diese Texte sind mit großer kritischer Sorgfalt behandelt und mit dem nöthigen kritischen Apparat versehen, so daß sie den frühern Textausgaben des Verf. in nichts nachstehen. Ebenso selbständig wie diese Lesestücke ist auch das beigegebene Glossar; es enthält nicht bloß die im Buche vorkommenden Wörter, sondern fast sämmtliche Radicale und außerdem die gebräuchlichsten sonst vorkommenden Wörter, so daß es bei Ermangelung des großen Lexikons auch für das Bibelstudium ausreichen kann.

Ueberblicken wir die Arbeiten Dillmanns, so weit sie bis jetzt schon gediehen sind, so können wir nicht anstehen, ihrem Verfasser dasselbe Lob zuzuerkennen, das er, maßvoller als sein Lehrer Ewald, seinem Vorgänger Ludolf ertheilte (Gramm. S. 10). Dem äthiopischen Studium ist durch sein Verdienst aller erdenklicher Vorschub geleistet; mögen auf den neu eröffneten Bahnen recht viele Forscher sich einfinden!

Als erste Frucht der Dillmann'schen Bemühungen verzeichnen wir *Schrader*, de linguae Aethiopicae indole, Göttingae 1860, die Beantwortung einer von der Göttinger Universität gestellten Preisaufgabe. Die akademische Jugend würde sich wohl eifriger der äthiopischen Sprache befleißen, wenn zu den großen wissenschaftlichen Hülfsmitteln noch ein solches compendiöses hinzuträte, wie Uhlemann für die koptische Sprache geliefert hat. Erfüllt Petermann in Berlin nicht sein Versprechen, in seiner Porta linguarum Orientalium, welche die hebräische, chaldäische, arabische und armenische schon nach demselben Plane behandelt hat, auch ein Bändchen der äthiopischen Sprache zu widmen, so käme ein Buch, das den Abriß der Grammatik, die Angabe der Literatur, eine Auswahl von Texten und ein Glossar auf mög-

lichst wenigen Bogen vereinigte, wohl einem wirklichen Bedürfnisse entgegen.

Bonn. Kaulen.

Nekrolog.

Aus der Reihe derjenigen, welche unserm Blatte ihre Mitwirkung zugesagt hatten, ist Einer bereits durch den Tod abberufen worden; einer unserer Mitarbeiter, der dem Verstorbenen nahe gestanden hat, hat uns die folgende Mittheilung eingesandt.

Am 17. Febr., vor Tagesanbruch, verschied einer der würdigsten Männer der österreichischen Kirche, der Dompropst Dr. Franz Werner in St. Pölten, nach vieljährigem Ringen mit den Leiden eines kränklichen Körpers an einem Lungenübel, dessen rasche Entwickelung im Laufe einiger Monate die Auflösung des Verblichenen herbeiführte. Aus einer achtbaren Bürgerfamilie in St. Pölten entsprossen und 1810 geboren, widmete er sich, nachdem er in Melk seine Gymnasialstudien und an der Wiener Universität die dazumal sogenannten philosophischen Studia zurückgelegt hatte, aus innerm lebhaften Antriebe eines hochherzigen Eifers für alles Edle und Gute dem Priesterstande, und trat als Candidat der Theologie in das Priesterhaus seiner Vaterstadt ein. Im Jahre 1834 wurde er von dem seligen Bischofe Frint, der an dem begabten und vom lebhaftesten Eifer erfüllten jungen Manne ein ausnehmendes Wohlgefallen hatte, zum Priester geweiht, und verrichtete hierauf anderthalb Jahre Seelsorgsdienste in der Stadtpfarre Tulla, worauf er in dem, durch Frint's Bemühungen in's Leben gerufenen Priesterbildungsinstitute zu St. Augustin in Wien der Vorbereitung auf die strengen Prüfungen aus der Theologie oblag, die er, wie alle vorausgegangenen Prüfungen mit ausgezeichnetem Erfolge bestand. Nach einer abermaligen kurzen Pastoration in Krems trat er als Lehrer der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes in das St. Pöltener Diöcesanseminar ein; nach vierzehnjähriger Wirksamkeit als Lehrer (1838—1852) wurde er Mitglied des Domcapitels und übernahm zugleich die Direction des Seminars, die er durch mehrere Jahre führte, so wie er auch noch später als Prodirector der theologischen Studien an derselben Lehranstalt mit ihr in beständiger Verbindung blieb und bis zu Ende verharrte. Dem Blühen und Gedeihen der Anstalt waren seine besten Kräfte und Jahre gewidmet; sie war ihm, wie Alles, womit er sich in seinem von einer reichen Thätigkeit ausgefüllten Leben berufsmäßig beschäftigte, eine wahre Herzensangelegenheit, und hat auch noch letztlich, als eine letzte Segnung des bereits Verblichenen, seine reiche und gewählte Büchersammlung zum Geschenke erhalten. Als theologischer Schriftsteller machte er sich zuerst durch eine Abhandlung über die Ehe in der Pletz'schen Zeitschrift für Theologie (1840), sodann durch mehrere Abhandlungen über denselben Gegenstand in der Seitz'schen Zeitschrift für Kirchenrecht (1843 ff.) bemerkbar; die betreffenden Aufsätze, welche vereinigt ein stattliches Buch gegeben haben würden, waren übrigens schon seit Langem vorbereitet gewesen, und von dem Verewigten, der sie noch vor Erlangung des theologischen Doctorgrades ausgearbeitet hatte, nur aus anspruchloser Bescheidenheit so lange zurückbehalten worden. Er hatte in diesen Abhandlungen die christliche Lehre von der Ehe nach ihrer exegetischen, speculativen und kanonistischen Seite beleuchtet und sich als einen nach jeder dieser drei Seiten tüchtigen und wohlgeschulten Gelehrten zu erkennen gegeben. Eine weitere, aus Bescheidenheit oder zur Vermeidung der damals noch bestehenden österreichischen Staatscensur pseudonym (unter dem Autornamen Myletor) erschienene Schrift über den Hermesianismus (Regensb. 1845) dürfte wohl zu dem Besten und Gehaltvollsten gehören, was dazumal in Deutschland über den betreffenden Gegenstand gesagt und geschrieben worden ist. Die schon damals beginnende Kränklichkeit, eine aus frühesten Jugendjahren ererbte Augenschwäche und die Thätigkeit eines vielbeschäftigten mündlichen Lehrberufes hinderten ihn, an die Ausarbeitung größerer Werke zu gehen; desto eifriger aber las und studirte er, und desto mittheilsamer war er im mündlichen Verkehre, den er für jüngere strebsame Talente ungemein lehrreich und anregend zu machen wußte. Die von Scheiner und Häusle herausgegebene Zeitschrift für gesammte kathol. Theologie, so wie die später folgende Oesterreichische Vierteljahrsschrift verdanken ihm mehrere sehr gehaltvolle und gründliche Arbeiten größern Umfanges, aus welchen hier der Kürze wegen nur seine Abhandlung über die abyssinische Kirche und sein umfangreicher Aufsatz über den römischen Episkopat Petri (gegen Dr. Otto) hervorgehoben werden mögen. Sein reich und vielseitig entwickeltes geistiges Leben und Streben verbreitete sich mit gleich warmem Interesse über die mannigfaltigsten Fächer; Theologie und Philosophie, Jurisprudenz und Geschichte boten ihm wechselnd geistige Anregung und Nahrung; daneben widmete er den Bewegungen des politischen Zeitlebens ununterbrochen eine eben so edle als erleuchtete Aufmerksamkeit und Theilnahme. Eine mehrmonatliche Theilnahme an der Frankfurter Nationalversammlung brachte eine interessante Episode in sein sonst zurückgezogenes und auf den Verkehr mit einigen Freunden beschränktes Stillleben. Sein liebster Ferienaufenthalt war ein Pfarrhaus in einem österreichischen Gebirgsthale, unter der liebevollen Obsorge eines theuren Jugendfreundes und in der Nähe einer eben so frommen als hochgebildeten Adelsfamilie, die dem oft und viel Leidenden die edelste und zarteste Theilnahme widmete. So floß das Leben des Verblichenen dahin bis in den letzten Herbst, in welchem sich die ersten beängstigenden Vorboten seiner letzten Krankheit meldeten; er bewahrte seine geistige Frische und Regsamkeit bis in die letzten Stunden, und entschlummerte ohne Todesröcheln sanft und fast unmerklich. Wie schmerzlich nun immerhin Alle, die ihm näher gestanden und die ausgezeichneten Eigenschaften seines Geistes und Herzens zu würdigen näher Gelegenheit hatten, von seinem Hintritte berührt sein müssen, so mischen sich doch in den Schmerz die Regungen erhabener Freude über die frühzeitige Vollendung eines so edlen Lebens, das unter mannigfaltigen und herben Prüfungen sich zu einem Bilde ächter und wahrhafter Seelengröße gestaltet hat. Der Verblichene ragte mit seinen geistigen Gaben entschieden und sichtlich über die Verhältnisse hinaus, in welche der Wille der Vorsehung ihn gewiesen hatte; deßungeachtet empfand er die reinste und uneigennützigste Freude darüber, wenn er in den kleinsten und geringsten Dingen dienend das Gute fördern konnte. Strenge gegen sich selbst, untadelhaft und fleckenlos in seinem Wandel, ein Feind und Hasser aller Lüge und Gemeinheit, großmüthig und versöhnlich, gewissenhaft und genau in Erfüllung seiner Pflichten, leutselig und zugänglich — so war er im Leben und Umgange; was seine Rechte that, wußte die Linke nicht; edle, aufopfernde Uneigennützigkeit und anspruchlose Selbstbescheidung war ein Grundzug seines Wesens. Obwohl vorzugsweise Gelehrter, besaß er deßungeachtet einen ausnehmenden praktischen Scharfblick; mit einer großen Schaffenslust verband sich ein glückliches Organisationstalent und namentlich ein ausgebildeter juridischer Tact und Verstand, der in manchen Stücken seines Gleichen suchte. Diese Eigenschaften zu bewähren, ergab sich für ihn in seiner amtlichen Sphäre und Wirksamkeit ausreichende Gelegenheit. Die in den letzten Jahrzehenden in's Leben gerufenen Unternehmungen christlich-kirchlicher Vereinsthätigkeit fanden an ihm, soweit dieß in die Gränzen seiner Competenz und Wirksamkeit fiel, den einsichtsvollsten und theilnehmendsten Rathgeber und Förderer; er sah bekümmert in die Zukunft einzelner Classen der Gesellschaft, hatte ein Herz für die Nöthen des Volkes, war Patriot im edelsten Sinne des Wortes, und blickte mit klarem unbefangenem Urtheile auf den Gang der Ereignisse des öffentlichen Lebens. Vor Allem aber hing sein Herz und seine Neigung an der Wissenschaft; seine Seele athmete tiefe Begeisterung für die Kirche, und die Kirchen=

geschichte der ersten Jahrhunderte war für ihn ein Gegenstand langjähriger Lieblingsstudien gewesen. Wenige Gelehrte des katholischen Deutschlands dürften den auf diesem Gebiete verhandelten Fragen und Untersuchungen mit größerm und anhaltenderm Interesse gefolgt sein, als der Verblichene, zu dessen schmerzlichsten Prüfungen es gehörte, durch seine körperliche Gebrechlichkeit in der schriftlichen Conception seiner einschlägigen Studien gehemmt zu sein. Ein besonderes Vergnügen gewährte ihm von seiner Gymnasialzeit her die Lectüre griechischer Klassiker, von welchen er in seinen Erholungsstunden Jahr für Jahr den einen und andern vornahm; der Schreiber dieser Zeilen erinnert sich mit wehmüthiger Rührung jenes Jahres, in welchem die platonischen Dialoge, in einer frühern Epoche, wie es scheint, eifrig studirt, wieder einmal an die Reihe kamen. Nicht minder lebhaft interessirte sich der Verblichene für die Leistungen auf exegetischem Gebiete, für deren Aufschwung auf katholischem Gebiete er die sehnsüchtigsten Wünsche hegte. Zu bedauern ist, daß durch das Hinscheiden des Verblichenen seine Beziehungen zu dem neugekommenen Bischof Dr. Feßler, der ihn während seiner Krankheit durch öfter wiederholte Besuche erfreute und die freundlichste Theilnahme an den Tag legte, so bald und so rasch gelöst worden sind. Doch genug von diesem edlen Leben, das ein höherer Wille aus dieser Zeit und Welt abrief; möge der Chor der heiligen Väter und Lehrer, zu welchen er so oft seine Gedanken erhob, ihn zu sich erheben; möge die heilige Jungfrau, welcher der Sterbende sich empfahl, ihm als gnadenvolle Fürbitterin sich erweisen; möge er in Christus ewig leben!

Literarische Notizen.

— Das „Exegetische Handbuch zu den Briefen des Apostels Paulus" von Prof. Bisping zu Münster hat sich als sehr brauchbar für die erste Einführung in das Studium der paulinischen Briefe bewährt und erscheint darum auch bereits in der zweiten Auflage. Wesentlicher Modificationen bedurfte die Erklärung nicht; manche Einzelheiten hat aber der Verfasser mit Sorgfalt und Geschick verbessert: namentlich ist Einiges besser geordnet, z. B. in den Einleitungsfragen zum Epheserbriefe, und eine Reihe von neuern Bemerkungen, meist philologischen und kritischen Inhalts, beigefügt, u. a. Winers Grammatik durchgreifender benutzt. L.

— Unter dem Titel „Zur Erzbischofswahl in Köln" ist vor Kurzem zu Berlin bei Alex. Jonas eine Broschüre von 46 S. erschienen, welche — wenn der Verf. diesen Standpunkt nicht fingirt hat — vor der Ernennung des Bischofs Melchers zum Erzbischof geschrieben worden ist und der Regierung empfiehlt, nicht diesen als Erzbischof zuzulassen, sondern einen durch den Oberpräsidenten und die Regierungspräsidenten der Rheinprovinz auszuwählenden Pfarrgeistlichen dem Domcapitel als persona grata in Vorschlag zu bringen. „Möglichst wenige Ordensgeistliche und in der kirchlichen Presse gar keine Tagespolitik," das sei allen Provinzen des Staates und ganz besonders „seinem gegen Frankreich und Belgien exponirtesten Theile," der Rheinprovinz zu wünschen. Der Bischof Melchers habe aber in seiner Diöcese durch Ordensgeistliche Missionen und Exercitien abhalten lassen und ein zu Osnabrück erscheinendes Wochenblatt [für dessen Inhalt der Bischof natürlich ebensowenig verantwortlich ist, wie für den des Literaturblatts] habe, wie durch viele Auszüge bewiesen wird, antipreußische Politik getrieben, und dergl. mehr. Wäre das Schriftchen einer Besprechung werth, so würde es in die „Literarische Rumpelkammer" gekommen sein.

Eben dahin gehört „Seelen-Kunde von Dr. F. Epp" (Mannheim 1866, 74 S.), — psychographische Mittheilungen von Geistern aus dem Jenseits, theils albern, theils blasphemisch.

Die folgenden Nummern werden außer den früher angekündigten Aufsätzen enthalten Artikel über

Arnaud, le Pentateuque Mosaïque, von König.
Choral und Liturgie; von einem Benedictiner, von Simar.
Delitzsch, der Prophet Jesaia, von Schegg.
Hechelmann, Hermann II. Bisch. von Münster, von Tücking.
Heyne, Ulfilas und Heliand, von Storck.
Kampschulte, Einführung d. Protest. in Westfalen, v. Tücking.
Lorenz, Haydn, Mozart u. Beethovens Kirchenmusik, von Stein.
Lukas, der Schulzwang, von L. Kellner.
de Pressensé, Jesus-Christ, son temps, sa vie, von Langen.
Speil, die Lehren der kath. Kirche, von v. Florencourt.

Ferner sind zur Besprechung in Aussicht genommen:

Barach, Zur Geschichte des Nominalismus.
Goldschmidt, Card. Franz Wilhelm, Fürstb. von Osnabrück.
Kleutgen, die Theologie der Vorzeit, Schlußheft.
Laemmer, Scriptores Graeciae orthodoxae.
Zell, Gebhard von Zäringen, Bischof von Constanz.

Correspondenz der Redaction. Nro. 45 (nicht fünfzehn): R. willkommen; M. lieber nicht. — Nro. 80: Die fehlenden Nummern jetzt erhalten? — Nro. 119 und 142: Ich bitte um Antwort.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten
herausgegeben von
Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

1. Jahrgang. Bonn 26. März 1866. № 7.

Alttestamentliche Geschichte.

Israel Vorbild der Kirche. Versuch einer Beleuchtung der Geschicke der Christenheit durch die vorbildliche Geschichte Israels, von **Ph. Krementz,** Pfarrer zu St. Castor in Coblenz. Mainz, Kirchheim 1865. 58 S. 8. 7½ Sgr.

Der Verf. will nachweisen, die Geschichte des Volkes Israel sei das Vorbild der Geschichte der Kirche nicht etwa nur in dem Sinne, daß einzelne ihrer Theile Aehnlichkeit bieten mit bestimmten Begebenheiten der Geschichte der Kirche, sondern in dem Sinne, „daß die ganze Geschichte des Volkes Israel in ihrem chronologischen Verlaufe ein Vorbild der Geschichte der Kirche in der historischen Reihenfolge ihrer Hauptbegebenheiten enthält, zwischen beiden also ein vollständiger Parallelismus herrscht und wir an dem Faden der Geschichte Israels die Geschichte unserer Kirche die Jahrhunderte hindurch bis auf die Gegenwart verfolgen können, ja in ihr die Fingerzeige haben für die Geschicke der Kirche von jetzt an bis zum Ende der Welt" (S. 6). Der Verf. trägt diesen neuen Gedanken mit großer Bescheidenheit vor; er entwickelt denselben in anziehender Darstellung und bekundet dabei eine ausgebreitete Geschichtskenntniß; bei einzelnen Puncten ist der von ihm aufgestellte Parallelismus frappant; im Ganzen aber scheint mir die Beweisführung mißlungen.

Es wären zunächst, scheint mir, statt gleich mit den Einzelheiten zu beginnen, zu den großen Epochen und Perioden der israelitischen Geschichte die Parallelen in der Kirchengeschichte aufzuweisen, und erst, nachdem so ein Grundriß entworfen worden, die Einzelheiten auszuführen gewesen. Gerade jener Grundriß würde aber gewiß nicht sehr günstig für die Idee des Verf. ausgefallen sein: die Trennung des Reiches und die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts bilden eine ganz ansprechende Parallele; Josue und Karl der Große geht auch noch an; aber zu der Gesetzgebung auf Sinai bildet die Begründung eines christlich-römischen Reiches unter Constantin, zu der Begründung des Königthums in Israel die Wahl Conrads des Saliers, zu dem Untergange der Reiche Israel und Juda die Revolution in England und Frankreich doch nur eine sehr unvollkommene Parallele; und anderseits haben die Christenverfolgungen in der zehnmaligen Verhärtung Pharao's gegenüber den ägyptischen Plagen (S. 10), die Einführung der germanischen Völker in die Kirche in dem Heranwachsen der jüngern Generation während des Wüstenzuges (14) doch nur sehr unvollkommene Vorbilder, und für das griechische Schisma hat der Verf. gar kein Vorbild gefunden. Lassen sich aber die Geschichte Israels und die der Kirche in ihren Hauptepochen nicht genau parallelisiren, so haben alle Aehnlichkeiten im Einzelnen für den Satz des Verf. keine beweisende Kraft.

Ferner muß der Verf., um seinen Gedanken durchführen zu können, vielfach inconsequent sein. Josue hat Karl den Gr. zum Antitypus, für Moses aber findet sich kein persönliches Gegenbild, er „sinnbildet die durch den Uebertritt der Heiden erwachsende und sich mehrende Kirche" (1); Saul repräsentirt die salischen und hohenstaufischen Kaiser in ihrem Kampfe gegen das Papstthum (17), David die Päpste zunächst im Kampfe gegen die Uebergriffe der kaiserlichen Gewalt (19), dann zur Zeit des vorwiegend kirchlichen Einflusses und päpstlicher Macht (23); das Reich Israel ist der Protestantismus, das Reich Juda die Kirche (32), der Untergang Israels ist die englische Revolution im 17., der Untergang Juda's die französische Revolution im 18. Jahrhundert (37); Nabuchodonosor ist Napoleon I., Baltassar repräsentirt den Triumph des Materialismus (44) u. s. w.

Wenn endlich der Verf. in manchen Einzelheiten frappante Aehnlichkeiten nachweist, so sind anderseits manche seiner Parallelen sehr gekünstelt und lassen sich denselben ebenso frappante Differenzen gegenüber stellen. Nabuchodonosors Herrschaft wurde durch siebenjährigen Wahnsinn unterbrochen, aber er wurde wieder König; Napoleon lebte sieben Jahre in der Verbannung, wenn man von 1814—21 zählt (S. 42), aber er starb im Exil, und der Verf. kann hier eine Analogie nur herstellen, indem er von der Geschichte des babylonischen Königs zu dem dieselbe sinnbildenden Traume überspringt, und das Wiederaufsprossen des abgehauenen Baumes auf Napoleons III. Herrschaft bezieht, also anders deutet, wie Daniel. Im Reiche Israel wirkten große Propheten, Elias, Elisäus u. A.; wo sind ihre Gegenbilder im Protestantismus? Solcher Erinnerungen lassen sich zu jedem Abschnitte mehrere machen. Schon der Anfangspunct der Geschichte Israels ist unrichtig gewählt; als solcher könnte die Berufung Abrahams oder die Gesetzgebung auf Sinai (bei den Vätern das Vorbild des Pfingstfestes) genommen werden; „mit dem Einzug Jakobs und seiner Nachkommen in Aegypten beginnt die Geschichte Israels" (S. 8) jedenfalls nicht.

Unter diesen Umständen glaube ich nicht, daß die Typik des Verf. zur Bestätigung der göttlichen Eingebung des A. T. oder für die Erkenntniß der wahren Kirche (S. 52) irgendwie dienlich sein kann; noch weniger, daß sie uns einen Anhaltspunct zur Berechnung des Endes der Dinge bietet, welches der Verf. um 2000 n. C. zu erwarten geneigt ist (57); denn eine chronologische Parallele hat der Verf. jedenfalls nicht nachgewiesen: wenn der 430jährige Aufenthalt in Aegypten den ersten 300 Jahren der Kirche entspricht, so entsprechen die 40 Jahre des Wüstenzuges den folgenden 500 Jahren bis auf Karl den Gr., und die höchstens 40 Regierungsjahre Sauls den mehrhundertjährigen Kämpfen zwischen Kaiserthum und Papstthum u. s. w.

— In dem Februar-Hefte der Archives théologiques wird über ein neues zweibändiges Buch eines Abbé Moglia (Essai sur le livre de Job) berichtet, worin die Geschichte des Job als ein Vorbild der Geschichte der Kirche von ihrer Gründung bis zum Ende der Zeiten behandelt sein soll.

Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen. Eine exegetisch-kritische, historische und dogmatische Abhandlung über den Bericht Gen. 6, 1—4. Von **Paul Scholz**, Doctor der Theol. und Prof. der alttest. Exeg. in der kathol.-theol. Fac. der Univ. Breslau. Regensburg, Manz 1865. 123 S. 8. 15 Sgr.

Die Stelle Gen. 6, 1—4 ist bekanntlich in der letzten Zeit der Gegenstand einer lebhaften Controverse zwischen mehrern bedeutenden protestantischen Theologen geworden: Kurtz u. A. haben die Ansicht vertheidigt, es werde von Verbindungen von Engeln mit menschlichen Weibern gesprochen; Hengstenberg, Keil u. A. haben an der Deutung festgehalten, wonach es sich um Ehen zwischen den frommen Sethiten und gottlosen Kainitinnen handelt. Die erstere Deutung ist mit der kirchlichen Engellehre nicht vereinbar; die Exegese hat also nachzuweisen und kann nachweisen, daß dieselbe durch den Wortlaut und den Zusammenhang der Stelle nicht geboten ist, ja daß wenigstens letzterm die andere Erklärung besser entspricht. Weiterhin ist die Thatsache zu erklären, daß in der patristischen Literatur, und zwar gerade der ersten Jahrhunderte, die Engeldeutung verhältnißmäßig viele Vertreter hat. In diesem Sinne ist die Frage vor Scholz namentlich im „Katholiken" 1859 und von Reinke, Beiträge V, 93—186 behandelt worden. Neues Material von Belang ist wohl zur Lösung der Frage nicht mehr beizubringen; Scholz hat aber versucht, die Argumentation schärfer und klarer vorzutragen. Im ersten Capitel sucht er die Gründe, welche gegen die Sethiten-Deutung und für die Engeldeutung geltend gemacht werden, als nichtig zu erweisen, und zwar zuerst die aus dem A. T. (d. h. der Stelle Gen. 6, 1 ff. selbst), dann die aus dem N. T. (1. Kor. 11, 10; Jud. 6. 7 und 2. Petr. 2, 4. 5), zuletzt die aus der jüdischen und christlichen Tradition entnommenen Gründe. Im zweiten Capitel werden dann die exegetischen und die dogmatischen Gründe für die Sethiten-Deutung und gegen die Engeldeutung zusammengestellt. Es wäre wohl zweckmäßiger gewesen, die exegetische Erörterung von Gen. 6, 1 ff. nicht auf die zwei Capitel zu vertheilen, wie ja auch die Behandlung der beiden Seiten der Tradition mit einander verbunden ist.

Mit dem Ergebnisse der Untersuchung bin ich natürlich vollkommen einverstanden, auch mit den Hauptpuncten der Argumentation. Einzelne Puncte der exegetischen Erörterung scheinen mir aber nicht scharf genug gefaßt; was S. 105 über die Kainiten gesagt wird, ist zum Theil unerweislich (so ihr Wohnen „in unwirthbaren Steppen"), und daß haadam (homines) Gen. 6, 1. „die Menschen der verdorbenen Masse" bezeichne, ist nicht erwiesen; auch Gen. 6, 3. 5. 6. 7; 7, 21. 23 (so ist das Citat S. 20 u. 21 zu berichtigen) bezeichnet das Wort nicht „die bösen und lasterhaften Menschen."

Was die neutestamentlichen Stellen betrifft, so ist es nicht zu billigen, daß S. 107, ohne irgendwelche Berücksichtigung der sehr triftigen Gegengründe von Kurtz, einfach gesagt wird: „Offenbar nimmt Christus selbst eine solche geschlechtliche Vermischung der Guten mit den Schlechten gerade an unserer Stelle (Gen. 6, 2) an, wenn er sagt, daß man in den Tagen vor der Sündfluth zur Ehe nahm und zur Ehe gab." Auch geht Scholz viel zu weit, wenn er S. 19 ff. die Berücksichtigung von apokryphischen Schriften im N. T. überhaupt und im Briefe des Judas insbesondere bestreitet.

Der Beweis, daß das Buch Henoch „nicht die Lehren und Anschauungen des A. T. rein und unverfälscht wiedergebe" (S. 64), war überflüssig; nicht in diesem Sinne, sondern im Gegensatz zum hellenistischen Judenthum zählt es Kurtz zur Literatur des orthodoxen oder, wie er selbst sagt, „orthodox-rabbinischen (palästinensisch-babylonischen)" Judenthums. Die Aeußerungen von Origenes, Tertullian und Augustinus S. 68 hat Scholz mißverstanden; sie besagen nur, daß das B. Henoch nicht zum jüdischen Kanon gehöre. — Die Notizen über das spätere Judenthum S. 69 konnten, da die Ansichten der spätern Juden ohnehin in keiner Weise maßgebend sind, einfach wegbleiben; so wie sie da stehen, zeigen sie nur, daß der Verf. auf diesem Gebiete nicht sehr zu Hause ist, — was ihm an sich gar nicht zum Vorwurfe gereicht.

Die „Testamente der zwölf Patriarchen" S. 80 gehören nicht in einen Paragraphen, welcher die Ansichten der „Väter" (S. 77) darstellen soll; sie sind zwar eine judenchristliche Schrift, wären aber passender bei der Darstellung der jüdischen Tradition verwerthet worden. Der Versuch in § 13, aus Rufins Uebersetzung der Clementinischen Recognitionen und aus Origenes zu beweisen, daß die Verwerfung der Engeldeutung bei den Vätern höher als bis ins vierte Jahrhundert hinaufreiche, ist mißlungen; — die von Keil angeführte Stelle des Julius Africanus ist hier nicht berücksichtigt; — recht gut wird dagegen § 12 die Entstehung der Engeldeutung bei den ältern Kirchenschriftstellern erklärt.

Beachtenswerth ist eine Bemerkung von G. Bickell in der Zts. der DMG. 1864, 380: „Daß die Sethitendeutung weit älter ist, als die zuerst im Buche Henoch auftauchende Engeldeutung, dafür läßt sich noch ein bisher ganz übersehener Beweis vorbringen. Im griech. Texte des Tobias findet sich 4, 12 die Bemerkung, Noah, Abraham u. s. w. hätten Weiber aus ihren Stammesverwandten genommen. So konnte der Erzähler nur dann sprechen, wenn er die Sünde der Zeitgenossen Noahs in der Verbindung der Sethiten und Kainitinnen fand."

In einer Monographie, welche sich an eine in der neuern Zeit geführte theologische Controverse anschließt, sollte die Literatur dieser letztern vollständiger angegeben werden, als S. 4 geschieht. Wenn Scholz den „neuern Dogmatikern", von denen er übrigens nur Einen nennt, vorwirft, sie seien über die Stelle Gen. 6, 1 ff. zu leicht hinweg gegangen, so ist das unbillig; in die Dogmatik gehört eine ausführlichere Erörterung der Stelle nicht. Viel auffallender ist es, daß in dem „Handbuch der Theologie des Alten Bundes" von Scholz selbst die Stelle nicht in der Engellehre, sondern nur in der „geschichtlichen Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarungsreligion," und auch hier nur ganz nebenbei (I, 17) erwähnt wird. — Der Tadel, welcher gegen die Anmerkung zu Rohrbachers Kirchengeschichte I, 124 ausgesprochen wird, ist dagegen begründet; der Plural in dem Satze, selbst Katholiken hätten neuerdings der Engeldeutung beigepflichtet, ist aber dadurch nicht motivirt.

Die Stellen aus Origenes, Epiphanius und Cyrillus S. 95. 98. 103 waren griechisch oder deutsch, jedenfalls nicht lateinisch anzuführen. Aus Hieronymus sind die freilich dunkeln Stellen in Is. 54, 9 p. 634 und in Is. 66, 2 p. 806 weder von Scholz noch von Reinke berücksichtigt; der „Commentar zu Job", den Scholz S. 91 citirt, wird bekanntlich dem Hieronymus mit Unrecht zugeschrieben. — Der „berühmte rabbinische Exeget des Mittelalters" S. 70, Z. 6 v. u. hätte genannt werden sollen; es ist Raschi gemeint. — Die Schreibweise „der quaest. Engelfall" S. 100, Z. 11 ist geschmacklos. Der Verf. des Commentarius de angelis heißt Obe, nicht Oebe, wie S. 82 (und bei Reinke S. 108) gedruckt ist.

Reusch.

Kirchliche Archäologie.

Roma sotterranea cristiana descritta ed illustrata dal Cav. **G. B. de Rossi**, pubblicata per ordine della Santità di N. S. Papa Pio IX. Tomo I. Con Atlante di XL tavole. Roma, Cromo-Litografia Pontificia 1864. 352 und 85 S. gr. 4. 12 Scudi.

Mit G. B. de Rossi ist für die Erforschung der unterirdischen Todtenstadt, welche Rom umgürtet, eine neue Epoche angebrochen. Nicht nur ist er der erste seit Bosio, welcher diesen Werken der frühesten christlichen Jahrhunderte eine so ausgedehnte Aufmerk-

samkeit zugewendet hat, sondern er verfolgt auch sein Ziel in einer weit mehr systematischen Weise und die Richtigkeit seines Systems ist durch seine ruhmreichen Entdeckungen bestätigt worden. In den drei Jahrhunderten, seit die Katakomben wieder Gegenstand der Durchforschung geworden sind, von 1578—1845, waren von den zahlreichen Krypten, in welchen historisch bekannte heilige Martyrer beigesetzt und in den spätern Zeiten von den Christen besucht und verehrt wurden, nur drei — eine in jedem Jahrhundert — wiederaufgefunden worden: nämlich 1619 durch Bosio die Krypte der h. Abdon und Sennen, 1720 durch Boldetti die Krypte der h. Felix und Adauctus, 1845 durch P. Marchi die der h. Protus und Hyacinthus; zudem waren diese Entdeckungen glücklicher Zufall, nicht Folge darauf gerichteter Forschung, obgleich man die Katakomben in demselben Zeitraum nach allen Seiten durchsuchte. De Rossi dagegen hat in dem einzigen Cömeterium des Callistus und dem damit verbundenen der Lucina innerhalb weniger Jahre die Gräber der meisten Päpste des dritten Jahrhunderts, der h. Pontianus, Anterus, Fabianus, Cornelius, Lucius, Stephanus, Sixtus II, Eutychianus, ferner das Grab der h. Cäcilia entdeckt. Diese überraschenden Resultate, welchen sich noch weitere in andern Cömeterien anschlossen, hatten die gelehrte Welt mit Verlangen nach der Herausgabe der Roma sotterranea erfüllt.

In dem vorliegenden ersten Bande gibt de Rossi S. 1—222 die historische und archäologische Grundlage des ganzen Werkes. S. 225—351 beginnt dann die Beschreibung der einzelnen Katakomben mit den Krypten der Lucina in dem Cömeterium des Callistus. Das erste Buch (S. 225—273) handelt hier von einem bisher durch die Verschiedenheit der ältern Angaben sehr im Dunkeln liegenden Punkte, nämlich von der wahren Lage dieses Cömeteriums, des ersten in ihrer hierarchischen Ordnung, seit das vaticanische unter den Fundamenten von St. Peter verschwand. Das zweite Buch (S. 274—305) gibt die Geschichte des Grabes und der Grabkapelle des h. Papstes Cornelius, ihre Malereien, Inschriften ꝛc. Das dritte Buch (S. 306—351) beschreibt die übrigen Theile der Krypten der Lucina; es handelt von der vornehmen senatorischen Familie der Cäcilier, welcher sie ihre Entstehung verdanken, von den christlichen Nachkommen der Antonine, deren Gräber sich dort finden, von der Entstehungszeit der einzelnen Gänge, ihren Inschriften, Gemälden, Graffiten ꝛc. Den Schluß des Bandes bildet eine Abhandlung Stefano de Rossi's, welcher seinem Bruder in der topographischen Erforschung der Katakomben treu zur Seite steht; diese Abhandlung gibt dem ganzen Werke seine geologische und architektonische Grundlage und auch den genauen Plan des Cömeteriums des Callistus. (Der Verfasser erfand zu der Aufnahme dieser Pläne ein besonderes Instrument, welches auf der letzten Londoner Weltausstellung sehr anerkannt und ausgezeichnet wurde; verfertigt wurde dasselbe von einem Kölner, früher Mitglied des hiesigen Gesellenvereins, welcher zu Rom als Mechaniker ansässig ist.)

Wie es in diesem Bande für die Krypten der Lucina geschehen, werden in den folgenden auch die übrigen Cömeterien Roms — die von Bosio auch in den Bereich seiner Darstellung gezogenen suburbicarischen bleiben vorerst ausgeschlossen — der Reihe nach beschrieben werden: zunächst der übrige Theil des Callistinischen, dieses ausgedehntesten von allen; es war die Grabstätte der Päpste im 3. Jahrh. wie das vaticanische für das 1. und 2., hervorragend auch durch den Reichthum und die Wichtigkeit seiner Denkmäler. Die Weise der Behandlung wird bei allen Katakomben dieselbe sein: nach einer Zusammenstellung der geschichtlich überlieferten Notizen wird die Lage des Cömeteriums festgestellt, beides mit Benutzung nicht nur der an Ort und Stelle gefundenen Monumente, sondern besonders auch mehrerer Arten von Hülfsmitteln, welche vor de Rossi Niemand in ihrer Wichtigkeit für die vorliegende Frage in gleicher Weise erkannt und verwerthet hat. Es sind dies zerstreute Notizen, zum Theil aus der Verfolgungszeit selbst; sodann ein römischer Almanach vom J. 354, welchen der hier als Erfinder der schönen Damasianischen Schriftzeichen nachgewiesenen Furius Dionysius Filocalus illustrirte; die Damasianischen Inschriften, deren eine de Rossi aus hundert in dem Schutte der Katakomben gesammelten Fragmenten wieder zusammensetzte; ferner die Itinerarien, welche zum Gebrauche der Pilger beim Besuche der Katakomben vom 7. bis 9. Jahrh. verfaßt wurden; endlich die Inschriften (Graffiten), welche die Christen aus dem Morgen- und dem Abendlande bei ihrem frommen Besuche auf die Gänge der Katakomben und bis auf die Grabsteine kritzelten (S. 111—183). Hieran schließt sich dann die Beschreibung des Cömeteriums mit Angabe der frühern Ausgrabungen und Verwüstungen: es wird auch der Grundriß gegeben, auf welchem die einzelnen Stockwerke durch verschiedene Farben unterschieden sind. Darauf folgt die Angabe der Gemälde, Sculpturen und Inschriften, und der Versuch einer chronologischen Classification dieser Monumente; was hiervon früher gefunden wurde und sich jetzt in den Museen befindet, wird nur dann aufgenommen, wenn der Findungsort ganz unzweifelhaft ist. Von Gefäßen für die Opfer- und Trauermahle, Grabeslampen, Blutfläschchen, Gegenständen des christlichen Hausraths ꝛc. wird nur berücksichtigt, was jetzt entdeckt wird; das früher Gefundene, welches in den Museen von ganz Europa zerstreut ist, soll Gegenstand eines besondern Werkes werden, wenn nicht, wie de Rossi hofft, P. Garrucci oder ein anderer Archäologe diese Arbeit unternimmt.

Indem ich noch auf einige der bedeutendsten Punkte hinweise, welche de Rossi zuerst festgestellt oder genauer aufgeklärt hat, übergehe ich die für die Geschichte der Humanisten so interessanten Aufschlüsse über Pomponeo Leto und seine Genossen, welche sich auf den Wänden der Katakomben fanden (S. 3—8), und beschränke mich auf die archäologischen und kirchenhistorischen Ergebnisse. Hierhin gehören: die für die Frage nach dem Ursprung der Katakomben so wichtige nähere Bestimmung der Ausdrücke arenarium und cryptae arenariae (S. 87 u. Stef. de Rossi S. 13—39); die verschiedenartige Kennzeichnung der Heiligengräber je nachdem sie auf der Erde oder unterirdisch waren, wobei auch Deutschland, namentlich Trier und Köln mit seinen Martyrergräbern in St. Ursula und St. Gereon berücksichtigt werden (S. 93 ff.); die in ihrem Gebrauche begründeten Unterschiede in der Einrichtung der heidnischen und der christlichen unterirdischen Grabeskammern (S. 86 ff.). Von großem Interesse ist der Nachweis, wie die Christen mitten in den Verfolgungen gesetzlich Kirchhöfe besitzen konnten, nicht nur durch Benutzung der Grabstellen reicher römischer Familien, deren oft große area unverletzlich und extra commercium war, sondern auch in Folge des Gesetzes, welches von dem allgemeinen Verbote eine Ausnahme machte für die Vereine, qui stipem menstruam conferre volent . . . unde defuncti sepeliantur. Daß Christen wirklich von diesem Gesetze Gebrauch gemacht, wird aus Tertullian nachgewiesen, so wie durch Inschriften festgestellt, daß wenigstens vom Anfang des 3. Jahrh. an die Christen als Corporation nicht bloß unter dem Scheintitel von Begräbnißvereinen Kirchhöfe besessen haben, wahrscheinlich seit Septimius Severus (S. 101 ff.).

Die Untersuchungen Stefano de Rossi's stellen fest, daß die Katakomben sich zwischen dem ersten und dritten Meilensteine von der Servianischen Mauer befinden (S. 42—46); daß sie im Allgemeinen unter einander nicht verbunden sind, wie noch in neuerer Zeit von namhaften Gelehrten behauptet wurde (S. 46—53); daß die erste Anlage genau dem Umfange der obern area entsprach, welche wegen des Zusammenhanges mit einem Grabe gesetzliche Unverletzlichkeit genoß und darum auch die darunter liegenden christlichen Gräber schirmte: hatte eine solche area auch nur einen Flächeninhalt von 12000 Quadratfuß — viele waren weit größer — so gewährte sie in drei Stockwerken Raum für 700—800 Meter Galerien (S. 53—59). Später erst wurde

über diese area hinausgegangen; nach welchen Gesetzen, läßt sich bei dem jetzigen Standpunkte der Untersuchung noch nicht entscheiden.

G. B. de Rossi's Forschungen über die verschiedenen Epochen in der Geschichte der Cömeterien (S. 184—222) sind ebenfalls reich an Resultaten, vor denen manche lang gehegte Meinung sich als irrig herausstellt. Nicht nur ergibt sich aus den Inschriften und der Ausschmückung der Katakomben, daß die christliche Kirche zu Rom schon in den ersten Zeiten ihres Bestehens in den höhern Klassen weit mehr Mitglieder zählte, als man gewöhnlich annahm; sondern es zeigt sich auch, daß die Absicht, ihre Begräbnißstätten zu verheimlichen und verborgene Versammlungsorte für den Gottesdienst zu haben, in der ersten Periode dieser unterirdischen Grabesstadt gar nicht im Vordergrunde stand. Wie vor dem Anfange des dritten Jahrhunderts keine Angriffe der Volkswuth auf die christlichen Kirchhöfe erwähnt werden, obrigkeitliche Maßregeln, und auch diese nur vereinzelt, erst in der Verfolgung des Valerian 257 vorkommen, so zeigt auch bis zum Ende des 2. Jahrh. die ganze Anlage der Cömeterien, daß man unter dem religiösen und gesetzlichen Schutze, welcher der Unverletzlichkeit der Begräbnißstätten in dem römischen Staate zur Seite stand, auch die christlichen Gräber für sicher hielt. Wie man von dem gesetzlichen Rechte, die Leichen der Hingerichteten zum Begräbnisse sich ausliefern zu lassen, auch bei den Opfern der Christenverfolgung Gebrauch machte, so finden wir in den Katakomben dieser ersten Zeit (bis zum Ende des 2. Jahrh.) gar keine große Heimlichkeit. Die Eingänge sind theilweise gar nicht verborgen, dazu reich verziert und in schönem Mauerwerk, wie die Eingänge zu den heidnischen Mausoleen, aufgeführt. Auch die Anlage der Gänge und Grabkammern selbst war eine von der spätern sehr verschiedene. Erstere sind weiter und geräumiger, letztere sind nicht vollständig in den Tuffstein ausgehauen, sondern ganz oder theilweise gemauert, was auch eine Bestätigung alter Notizen bildet: so z. B. heißt es in Lib. pontif. (in Anacleto) von der Anlage der ersten Begräbnißstätte der Päpste im vaticanischen Cömeterium: Anacletus *memoriam* b. Petri *construxit* et loca ubi episcopi conderentur, dagegen von Callistus: *fecit* coemeterium via Appia. Die innere Einrichtung ist auch wesentlich verschieden: die Begräbnißstätten sind nicht sämmtlich in den Seitenwänden ausgehöhlt, sondern in den Grabkammern finden sich, wie in den heidnischen, vielfach Nischen zum Aufstellen von Sarkophagen eingerichtet. Die Ausschmückung mit Verzierungen in Stuck und mit Malereien ist ebenfalls viel ausgezeichneter, als die Arbeiten späterer christlicher Künstler; in dem Cömeterium der Domitilla an der Via Ardeatina sind neuerdings Landschaften im Charakter der von Pompeji entdeckt worden, und einzelne Grabkammern zeigen in Architectur, Malerei und Stuckverzierungen den Styl der besten kaiserlichen Zeit. So ist es auch in den andern Cömeterien der ersten Zeit, wo uns nicht minder die Wände noch Denkmäler der Blüthe zeigen, welche die Kunst unter den Flaviern, Trajan, Hadrian und den Antoninen erreicht hatte. Was nicht minder Beachtung verdient, ist die Thatsache, daß die Kirche gleich bei ihrem Beginne, kaum aus dem Zusammenhange mit der Synagoge herausgetreten und im Kampfe mit dem Götzendienst, nicht nur die schönen Künste in ihren Dienst nahm, sondern daß auch der Cyklus der Darstellungen in dieser ersten Zeit reicher, mannigfaltiger, freier in Anwendung älterer Typen ist, als im 3. Jahrh. (S. 184—197).

Als zweite Periode erscheint die Zeit vom Anfange des 3. Jahrh. bis zum Frieden der Kirche unter Constantin. Im Beginne dieser Zeit sehen wir in den Philosophumena (9, 11) das Cömeterium des Callistus als den Kirchhof der römischen Kirche schlechthin bezeichnet, indem von Papst Zephyrinus berichtet wird, daß er den Callistus *εἰς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν*. Bauten auf den Cömeterien, wohl Basiliken über ihren Eingängen, wurden nach dem Liber pontif. von dem h. Fabianus errichtet. Die Verfolgungen erstreckten sich jetzt jedoch auch bis in die Cömeterien hinein, und darum wurde die Bauart eine andere: die leicht zu findenden frühern Eingänge und Treppen wurden unzugänglich gemacht, manche Gänge verschüttet, neue geheime Eingänge auf Landgütern, welche Christen gehörten, besonders in alten Arenarien angebracht, damit die Cömeterien auch zur Zeit der Verfolgung leichter zugänglich seien und ein augenblickliches Asyl für die Gläubigen bilden könnten; denn daß sie je ein ständiger Aufenthalt für die ganze Christengemeinde gewesen seien, hält de Rossi schon für physisch unmöglich (S. 202). Wegen der vermehrten Zahl der Christen wurde nun auch eine größere Raumersparniß nöthig; darum wurden die loculi in den Wänden selbst und in viel dichterer Reihenfolge angebracht (S. 197—204).

Mit vielem Scharfsinn weist de Rossi 25 unterirdische Cömeterien in der Zeit vor Constantin nach; dieselben standen seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. unter der Aufsicht der Priester, die auch die Grabstätten anwiesen. Es war dieß je ein Kirchhof für jeden der 25 tituli, welche Papst Marcellus nach dem Lib. pontificalis errichtete. Ueber diese und andere Fragen hinsichtlich der Verwaltung der Cömeterien handelt de Rossi S. 204—210.

Die dritte Periode umfaßt die Zeit bis zum ersten Einbruche der Barbaren unter Alarich, die vierte die Zeit von 410 bis zum allmäligen Verlassen und Vergessen der unterirdischen Cömeterien. In die erstere fallen die großen Arbeiten des Papstes Damasus; im Anfange der letztern, der ersten Hälfte des 5. Jahrh., hörten die Katakomben auf, zu Begräbnissen benutzt zu werden, und in der ersten Hälfte des 9. Jahrh. begegnen wir der letzten Arbeit zur Restauration dieser ehrwürdigen Nekropolis (S. 210—222). Zum Schluß nur noch die Bemerkung, daß die typographische Ausstattung des Werkes und die ebenso treue als schöne künstlerische Ausführung der beigegebenen Abbildungen dem behandelten Gegenstande würdig entsprechen.

Köln. Heuser.

Kirchengeschichte.

Geschichte der Reichsabtei Werden a. d. Ruhr, von **Albert Schuncken.** Köln und Neuß, Schwann. 1865. VI u. 288 S. 8. 1 Thlr.

Der Verf. behandelt zunächst das Leben des h. Ludgerus, ersten Bischofes von Münster, und die Gründung der Klöster Werden und Helmstädt. Dann folgt in mehrern Abschnitten die Geschichte der Aebte dieser vereinigten Klöster, hin und wieder durch Bemerkungen über allgemeine Verhältnisse unterbrochen. So schieben sich kurze Erörterungen über Immunität, Vogt und Anderes (S. 43) zwischen die „nächsten Verwalter zu Werden und Helmstädt nach dem h. Ludgerus“ (S. 28) und die „ersten Wahläbte“ bis 1160 (S. 49); den letztern folgen Bemerkungen über den „Höhepunkt des Stiftes Werden“ und die Ausdehnung des gleichnamigen Ortes (S. 80). Ebenso schließen sich der „Fortsetzung der Reihenfolge der Aebte“ bis 1313 (S. 88) wieder einige Seiten über die Erhebung Werdens zur Stadt an (S. 114). Schließlich führen drei weitere Paragraphen die Geschichte der beiden Klöster oder ihrer Aebte durch die Zeiten des Verfalles bis zur Reform im 15. Jahrhundert (S. 122), von dieser bis zum Ende des dreißigjährigen Krieges (S. 146) und von da bis zur Aufhebung Werdens (S. 188). Von den Anhängen sind die aus Steinen's westfälischer Geschichte abgedruckten Barckhover Hofesrechte (S. 220) und das Landesregulativ der Stadt Werden von 1776 (S. 233) dankbar hinzunehmen; andere aber, wie die „Eintheilung der Grafschaft Mark (S. 224) und des niederrheinisch-westfälischen Kreises“ (S. 229) liegen dem Gegenstande dieses Buches zu ferne. Den Schluß bilden dann ein „Sachregister“, welches das Verständniß der citirten Urkunden erleichtern soll (S. 248), und ein „Register der Gaue, Orte,

Höfe, Flüsse u. s. w., welche in den Quellen der Geschichte Werdens genannt werden (S. 269). Was Schuncken im Text und in den Anmerkungen seines Buches nicht erklärt hat, soll der Leser in diesen Registern aufsuchen.

Ein Werk von hervorragender wissenschaftlicher Bedeutung ist das vorliegende nicht. Man wird nicht finden, daß es die Forschung irgendwo erheblich weitergeführt oder auch nur das bisher über Werden Veröffentlichte erschöpfend verarbeitet hat. Eine gründliche Geschichte dieser bedeutenden Abtei würde einen sehr interessanten und lehrreichen Beitrag zur Specialgeschichte liefern, aber sie müßte dann Cultur- und Verfassungsgeschichte eingehender berücksichtigen, müßte manche Verhältnisse, welche Sch. kaum oder doch zu kurz berührt, z. B. das Güterwesen, die Vogtei, das Verhältniß der Hörigen, die Stellung der Werdener Aebte als Reichsfürsten, nach den Quellen sorgfältiger in ihrer Entwicklung verfolgen und in möglichst vollem Bilde dem Leser vorführen. Das Kunstgeschichtliche hätte sie ausführlicher zu behandeln, als von Sch. geschieht, und sie dürfte nicht, wie dieser, vollständig von der Münzgeschichte Werden's schweigen, über welche Grote's Münzstudien (III, 411 ff. IV, 303 ff.) Auskunft geben.

Um indeß dem Buche gerecht zu werden, ist nicht zu übersehen, daß der Verf. sich ein solches Ziel nicht gesteckt hat. Er hat zunächst für die Bewohner der Gegend von Werden schreiben und diesen Aufklärung geben wollen über das Leben und Wirken im Hause der Benedictiner, über Entstehung und weitere Ausdehnung der Stadt Werden, sowie über die Verhältnisse der umliegenden Ortschaften und Höfe zum Kloster. Unstreitig hat er auch Besseres geleistet als die vorhandenen Arbeiten dieser Art, insbesondere Meyer's Chronik, und seine Mittheilungen werden ohne Zweifel nicht wenige Leser finden, welche ihnen mit Interesse folgen. Da er aber doch in der Hauptsache bloß eine oft nur regestenartig aneinandergereihte Geschichte der Aebte bietet, ist er auch seiner populären Aufgabe kaum nach allen Seiten gerecht geworden. Auch hätte gerade sie ihn veranlassen sollen, zuweilen auf Gegenstände, die für deutsche Reichs- oder Kirchengeschichte von Wichtigkeit sind, erläuternd einzugehen, beispielsweise die Leser über Ursprung und Bedeutung der Bursfelder Congregation aufzuklären. Die Noten hätte er dann aber viel knapper bemessen können; in der vorliegenden Gestalt geht er mit ihnen über den eben angedeuteten Standpunkt hinaus. Dadurch sieht aber die Kritik sich berechtigt und aufgefordert, auch einen höhern Maßstab für ihr Urtheil anzulegen.

Im Einzelnen wäre Manches zu tadeln. Beschäftigt sich der Verf. mehr als nöthig mit alter Literatur, so ist dagegen die neuere nicht überall ausreichend benutzt. Am häufigsten genannt werden die um 1670 von Gregor Overham nach umfassenden Vorstudien ausgearbeiteten ungedruckten Annales Monasteriorum Werthinensis et Helmst., welche dem Verf. in einer Werdener Abschrift vorlagen. In manchen Theilen mag seine Arbeit vorwiegend ein Auszug derselben sein. Sie werden aber auch wiederholt für Urkunden citirt, welche Behrends längst in den „Neuen Mittheilungen" des thüringisch-sächsischen Vereins (II. 3, 450 ff.; III. 1, 88 ff., 3, 73 ff.; IV. 2, 65 ff.) zum Druck befördert hat. Diesen Abdruck citirt Sch. erst S. 154 zu einer Urkunde von 1490. Entgangen sind ihm Ficker's „Nachrichten über handschriftliches Material zur westfälischen Geschichte" (Zeitschr. des Vereins für Gesch. und Alterthumsk. Westfalens XIII, 216 ff.), welche namentlich aus Hannover und Wolfenbüttel reiche Nachweise für Werden enthalten. Nicht erwähnt finden wir das von Crecelius herausgegebene Stück des Index bonorum et redituum Monasteriorum Werdinensis et Helmonstadensis (Elberf. [Berol.] 1864).

Auch irrthümliche Angaben, Flüchtigkeitsfehler u. dgl. begegnen nicht selten. Woher weiß Sch. (S. 3), daß Ludger zu Wierum geboren ist? Der blinde Sänger, den Ludger im Frieslande heilte (S. 5), hieß Bernlef, nicht Bernuth. Die fünf friesischen Gaue, welche Ludger's Aufsicht unterstellt wurden, lagen nicht „alle zwischen den Flüssen Lanwers und Ems" (S. 7), sondern zum Theil im Osten der Ems. Den Ursprung Helmstädt's führt Sch. auf den h. Ludgerus zurück, ohne auf Rettberg's (Kirchengesch. Deutschlands II. 479 ff.) Gegengründe einzugehen, obgleich er dessen Buch anderswo citirt. Die Bedeutung des Wortes Ewa ist keineswegs „unklar" (S. 40). „Für den Alterthumsfreund" bemerkt Sch., daß das Wort „Truchseß" aus essen und tragen entstand (S. 56); den Historiker will er belehren, daß man „erst um das 14. Jahrhundert Geschlechtsnamen anzunehmen begann" (S. 12). Zu Abt Bardo von Werden, der als Erzbischof von Mainz reichsgeschichtliche Bedeutung gewann, nennt unser Verf. einige Quellenschriftsteller des Mittelalters, ohne die wichtigsten, die beiden Biographen Bardo's, zu erwähnen, auf welche er schon durch die ihm sonst bekannte Kaisergeschichte Giesebrecht's aufmerksam werden mußte. Zum Schlusse heben wir noch einen mehr als unklaren Satz heraus: „Cincinnius hinterließ auch ein »Leben des heiligen Ludgerus«, von einem Dortmundischen Patricius Caspar Schwarz mit schönen Noten geschrieben" (S. 161). Gemeint ist die 1515 zu Köln gedruckte Vita S. Ludgeri von Cincinnius. Das Uebrige wird klar, wenn man die von Schuncken zu obigem Satze angezogene 46. Seite in Steinen's „Quellen der westfäl. Geschichte" nachschlägt und dort liest: „Caspar Schwarz hat insonderheit Johannis Cincinnii de Lippia vitam S. Ludgeri mit schönen geschriebenen Noten versehen."

An Druckfehlern ist das Buch reich; das nicht unbedeutende Verzeichniß derselben erschöpft sie nicht.

Münster. Hermann Rump.

Dogmatik.

Der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner dargestellt für jeden Gebildeten von Dr. **Christian Hermann Vosen,** Religionsl. am Marzellen-Gymnasium in Köln. Freiburg, Herder 1865—66. Zwei Bände. VIII u. 383, u. 408 S. gr. 8. 2 Thlr. 21 Sgr.

Das genannte Werk bringt die von dem Verf. in seiner früher erschienenen Apologetik des Christenthums (Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner. Eine Apologetik für jeden Gebildeten u. s. w. Zweite Aufl. 1864) begonnene Aufgabe zum Abschlusse. Bildete dort die Religion überhaupt und die Nachweisung des göttlichen Charakters des Christenthums im Allgemeinen den Gegenstand der Erörterungen, so hier der Katholicismus. „Es fragt sich hier nur, bemerkt der Verf., in welcher Weise wir heute noch nach Gottes Anordnung gewahr werden sollen, was denn der ächte Inhalt und die ächte Heilsordnung der christlichen Offenbarung sei. Die gegenwärtige Schrift führt die Vertheidigung unseres von den Vätern ererbten Glaubens gerade von dem Punkte aus fort, wo die genannte vorhergehende Schrift geendigt hat. Waren jene früher behandelten Fragen durch die verschiedenen Gattungen des Unglaubens nothwendig geworden, so werden die fernern Erörterungen die Glaubensverschiedenheit unter den Anhängern Jesu Christi zum Gegenstande haben." Es handelt sich dabei nur um Verständigung „über den ächten Inhalt der Lehre und die richtige und volle Auffassung der Heilsordnung Jesu Christi, in soweit dieselben in Folge der uns heute noch entzweienden Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts unter den getrennten Gläubigen streitig geworden sind." (S. V. VI.).

Hiermit ist die Aufgabe des Verf. klar bestimmt. Er bezweckt eine für jeden gebildeten Leser verständliche wissenschaftliche Darstellung und Begründung der katholischen Unterscheidungslehren, verbunden mit der Abwehr der gegen die katholische Lehre und Uebung des Glaubens von protestantischer Seite erhobenen An-

griffe und herrschenden Vorurtheile. Dabei soll jedoch die Polemik auf das Maß des Nothwendigen beschränkt bleiben, und überall dem Zwecke der Belehrung sich unterordnen: „Irenische Zwecke liegen uns näher am Herzen als polemische. Wir schreiben zunächst für die eigenen Confessionsverwandten. Ihnen wollten wir den wahren und vollen Inhalt des ererbten Glaubens ihrer Väter klar vor die Augen führen, sie die Lehre im richtigen Zusammenhange als consequent begreifen lassen und ihnen die höhere Schönheit derselben, d. h. ihre Harmonie im Systeme selbst und in der unserer Vernunft einleuchtenden Ordnung Gottes, sowie gegenüber den richtig verstandenen Bedürfnissen des Menschengeistes bemerkbar machen, damit sie, im eigenen Glauben fest und froh, dem Gegner mit Ernst und Milde Antwort und Belehrung ertheilen können, wo sie diesen für richtige Aufnahme der Wahrheit gestimmt finden." (S. VII. VIII.)

Die Auswahl und Anordnung des Stoffes ist durchaus dem vorgesetzten Zwecke entsprechend. Es werden zuerst die beiden Glaubenssätze erörtert, welche die allgemeine Grundlage des confessionellen Gegensatzes zwischen Katholiken und Protestanten bilden, und ohne deren Feststellung eine Verständigung über die speciellen Glaubensdifferenzen nicht möglich ist. Der eine Glaubenssatz betrifft die Quellen des christlichen Glaubens oder die Frage, auf welchem Wege und durch welche göttliche Veranstaltungen die Lehre Jesu bis ans Ende der Zeiten unverfälscht erhalten und den Geschlechtern der Menschen unfehlbar verkündigt und ausgelegt werde. Die hier einschlägigen Controverspunkte werden in den vier ersten Kapiteln erörtert, welche der Reihe nach die göttliche Erhaltung der Lehre Jesu, den Primat, die kirchliche Lehrthätigkeit, die Bibel zum Gegenstande haben. Im 5. und 6. Kapitel wird sodann der zweite Grundunterschied der Confessionen, die Lehre von der Rechtfertigung, nach katholischer und protestantischer Auffassung auseinandergesetzt. Dann beginnt die Reihe derjenigen Lehren, welche mit jenen Grundanschauungen in näherer oder entfernterer Beziehung stehen, und darum ebenfalls den Gegenstand der confessionellen Controverse bilden. So behandelt das 7. Kapitel die Lehre von der Gnade, das 8. die Merkmale der wahren Kirche, das 9. die Lehre von den h. Sacramenten im Allgemeinen; die sieben folgenden Kapitel haben die einzelnen Sacramente der Reihe nach zum Inhalte; das 17. Kapitel sodann den Cultus der Heiligen, das 18. die Lehre vom Fegfeuer, das 19. die Sacramentalien und Ceremonien. Die Lehre vom h. Meßopfer kommt in dem Abschnitte über das h. Altarssacrament, die Lehre vom Ablasse beim Sacramente der Buße, das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Maria's in den Erörterungen über den Cultus der Heiligen zum Vortrage. Endlich sind an geeignetem Orte weitere Excurse über das Cölibatgesetz, über die gemischten Ehen, über Gnadenbilder und Gnadenorte und über die Heiligsprechung eingefügt. Ein Materien-Register am Schlusse des 2. Bandes erleichtert das Nachschlagen einzelner Punkte.

Aus dieser Uebersicht dürfte hervorgehen, daß der Verf. die durch den Zweck seines Werkes gebotene Auswahl des Stoffes in der angemessensten Weise getroffen hat. Die Art der Behandlung darf ebenfalls als eine durchaus gelungene bezeichnet werden. Die Darstellung des kirchlichen Glaubens und seiner Gegensätze, welche hier geboten wird, ist für jeden Gebildeten verständlich. Der Vortrag ist überall bündig, klar, und anziehend durch seine Kraft und Frische. Durch die ruhige Besonnenheit und durch die milde tactvolle Form, welche überall bei der Erörterung des gegnerischen Standpunktes gewahrt sind, hat der Verf. die einer C o n t r o v e r s s c h r i f t am meisten nothwendige Zierde in hohem Maße seinem Werke verliehen. Man vgl. z. B. den Abschnitt über die Heiligkeit der Kirche I, 222 ff., oder über die gemischten Ehen II, 315 ff. Das Buch ist ohne Zweifel geeignet, Gebildeten beider Confessionen als eine nützliche und anziehende Lectüre aufs wärmste empfohlen zu werden.

Der Verf. verschmäht es grundsätzlich, seiner Darstellung literarische Hinweisungen beizufügen. Es mag dieses auch im Allgemeinen wohl dem nicht streng wissenschaftlichen Zwecke seiner Schrift angemessen erscheinen. Jedoch läßt sich das Bedenken nicht unterdrücken, daß hier und da, namentlich bei geschichtlichen Fragen, eine Ausnahme von jener Regel zweckdienlicher sein möchte. Für viele Leser wenigstens würden einzelne ganz gelungene Erörterungen unzweifelhaft einen größern Werth haben, wenn ihnen irgendwie die Möglichkeit geboten würde, sich von der Objectivität derselben anderweitig zu überzeugen oder eingehendere Belehrung zu schöpfen. Ganz fühlbar offenbart sich z. B. dieser so leicht zu beseitigende Mangel bei der ganz trefflichen Schilderung von Luther's Seelenleben und seinem Einflusse auf dessen Rechtfertigungslehre (I, 151 ff.). Es bedarf durchaus keiner skeptischen Geistesrichtung bei dem Leser, um hier das Verlangen nach etwelcher urkundlicher Beglaubigung rege zu machen.

Es erübrigt mir nun, einzelne Punkte hervorzuheben, in welchen ich den Aufstellungen des Verf. nicht beipflichten kann. Dabei sei jedoch bemerkt, daß durch die namhaft zu machenden Mängel der Werth des Buches rücksichtlich seines unmittelbaren Zweckes nicht wesentlich beeinträchtigt wird.

Zu wiederholten Malen (I, 53. 67. 68. 105) wird der Gedanke ausgesprochen, „das Apostolat im engern Sinne" sei nicht bloß den Zwölfen und nachträglich dem Paulus, sondern „jenen 120 Personen verliehen worden, welche der h. Geist am Pfingsttage zu außerordentlichen Gesandten Gottes für die Gründung der neuen Heilsordnung wunderbar einweihte." Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß es dem kirchlichen Sprachgebrauche ebensosehr als dem in der h. Schrift referirten geschichtlichen Thatbestande widerspricht, „das Apostolat im engern Sinne" d. i. die u n m i t t e l b a r e g ö t t l i c h e S e n d u n g zur unfehlbaren Verkündigung der Heilsoffenbarung und zur Gründung der Kirche über den Kreis der dem Namen nach wohlbekannten Personen auszudehnen, deren Zahl ja auch in jenem Berichte der Apostelgeschichte selbst, wo von den „hundertundzwanzig" die Rede ist, auf z w ö l f angegeben wird (Apostelg. 1, 26). Daß Manche aus der Schaar jener hundertundzwanzig als Gehülfen der Apostel bei der Predigt und kirchlichen Amtsführung thätig waren, ist nicht zu bezweifeln. Will man diese Thätigkeit ein Apostolat im weitern oder nichttechnischen Sinne nennen, so könnte man sich dafür sogar auf vereinzelte Bibelstellen berufen (vgl. 2. Kor. 8, 23; Phil. 2, 25). — In der durch Petrus vollzogenen Wahl der Stadt Rom als Sitz des Primates läßt sich unschwer eine providentielle Fügung nachweisen; auch ist die Annahme statthaft, jene Wahl könne möglicherweise auf einer ausdrücklichen Anordnung Christi beruhen. Diese Annahme aber als n o t h w e n d i g zu bezeichnen, dazu ist weder Grund noch Veranlassung vorhanden. Hienach wäre die desfallsige Behauptung des Verf. einzuschränken, welche besagt: „Bei jener Erscheinung zwischen der Auferstehung und der Himmelfahrt, wo geschrieben steht, daß der Herr mit den Seinigen über das Reich Gottes, d. h. über die Einrichtung seiner Kirche redete, ohne daß die Schrift den gewiß höchst wichtigen Inhalt dieser Reden im Einzelnen aufzeichnet, muß nothwendigerweise auch die Ordnung des Herrn für den künftigen Sitz seines Statthalters auf Erden getroffen worden sein. Nur auf solch' eine Anweisung hin konnte Petrus Rom zu seinem Sitze wählen" u. s. f. (I, 55.) — Von dem bei den Papstwahlen „gegenwärtig noch bestehenden Wahlgesetz" wird (S. 57) gesagt, es rühre „seinen Grundbestimmungen nach aus dem 11. Jahrhundert her, wo Gregor VII. es neu angeordnet hat, so daß später nur wenige Veränderungen erforderlich waren." Das ist nicht genau. Die im genannten Jahrhunderte vorgekommene durchgreifendste Aenderung des Wahlgesetzes vollzog Papst Nikolaus II. im J. 1059; und das geltende Recht ist vorzüglich auf die Bestimmungen Alexander's III. und Gregor's X. zurückzuführen. — Die kurzen Angaben über den Ursprung und die Zusammensetzung des Cardinalcollegiums sind ebenfalls

nicht ganz genau und für den minder Kundigen mißverständlich. Insbesondere gilt dies von dem Satze: „Nachdem der Titel »Cardinal« später auf alle diese Wahlherren übertragen wurde (vorher sind als solche genannt die Pastoren der römischen Stadtpfarreien, die vierzehn diaconi regionarii und die sieben suburbicarischen Bischöfe), unterschied man Cardinal-Bischöfe, Cardinal-Priester und Cardinal-Diaconen" (S. 59). Es kann doch von einer „Uebertragung" des Cardinaltitels auf die bei der Papstwahl betheiligten Kleriker im Ernste nicht die Rede sein. Die Sache wäre vielmehr umzukehren, indem man sagte, das Wahlrecht sei von Anfang an u. A. von den Mitgliedern des römischen Presbyteriums, zu welchem später auch die sieben suburbicarischen Bischöfe zählten, ausgeübt worden. Diese Kleriker seien (jedoch nicht ausschließlich) mit dem Namen cardinales, d. h. bei einer bestimmten Kirche adscribirte, bezeichnet worden. Nachdem dann im 11. Jahrhundert die Wahl des Papstes ausschließlich den „Cardinälen" zugefallen war, sei allmälig Titel und Amt der Cardinäle zu eigenthümlicher Selbständigkeit gelangt, und bezeichne demnach jetzt das Cardinalat eine genau begrenzte, der päpstlichen dem Range nach zunächst stehende Stufe der kirchlichen Regierungsgewalt (hierarchia iurisdictionis). Und so erkläre es sich endlich, daß die Namen Cardinal-Priester und Cardinal-Diacon nicht mehr wie ehemals den Weihegrad des Betreffenden ausschließlich bezeichnen; indem ja auch Bischöfe zu Cardinal-Priestern und Diaconen ernannt werden.

S. 143 und anderwärts wird mit Recht betont, die in der Bekehrung liegende „Mitwirkung" des Sünders bei der Erlangung der Rechtfertigungsgrade trage nicht im Mindesten den Charakter des Verdienstes an sich. Wenn dann aber weiter behauptet wird, jene Mitwirkung sei „an sich eigentlich nur negativer Art," oder (S. 184) „bei der Errettung wirkt der h. Geist allein und nicht der Sünder, der ja, todt in der Seele, noch gar nichts wirken kann" (?), so dürfte dies doch nicht auf die „Hinwendung" des Sünders zu Gott durch Hoffnung, Vertrauen und Vorsatz der Lebensbesserung anwendbar sein, welche das Tridentinum (sess. VI. cap. 6.) als ein integrirendes Moment der „Vorbereitung" bezeichnet. Man wolle die in Rede stehende Frage doch auch nicht so ganz abstract auffassen. Man vergegenwärtige sich die concreten psychologischen Thatsachen, welche hervortreten, wenn ein Sünder im Bußsacramente die Rechtfertigung sucht, und frage sich dann, ob diese den Charakter der bloßen Negativität der Sünde gegenüber an sich tragen. Wenn man es protestantischerseits beliebt, Verdienst und Selbstbethätigung behufs Chicane des katholischen Lehrbegriffs durchgehends zu identificiren, so darf das uns nicht bewegen, den einen jener beiden Begriffe preiszugeben. Es genüge uns, in geduldiger Resignation unsern Protest gegen jene rein willkürliche Verwechselung immer wieder zu erneuern, mit der Versicherung, daß wir außerdem ohne Concurrenz der göttlichen Gnade keine zum ewigen Heile mitwirkende Selbstbethätigung des Menschen gelten lassen. — S. 180 wird nur von Eingießung der göttlichen Tugenden (= virtutes theol.) bei der Rechtfertigung geredet. Bekanntlich nennt der römische Katechismus (P. II. c. 2. Qu. 50.) nach dem Vorgange der mittelalterlichen Theologie „alle Tugenden", also auch die sittlichen, als Inhalt jenes göttlichen Gnadenschatzes.

Die eigenthümliche Wirkungsweise der Sacramente des N. B. erklärt der Verf. (S. 281) folgendermaßen: „Ihr Erfolg ist keineswegs als die sittliche Wirkung des Empfangenden anzusehen, sondern er ist ausdrücklich die Wirkung der Verdienste Jesu Christi und die Machtäußerung des h. Geistes." Dagegen ist nichts zu erinnern. Es heißt aber weiter: „Die Kirchensprache sagt daher von den Sacramenten, daß sie ex opere operato und nicht ex opere operantis wirken. Unter dem opus operatum, d. h. unter dem bereits vollbrachten Wirken ist hier das für immer fertige Verdienst des Leidens und Blutes unseres Erlösers Jesu Christi verstanden. Jener Ausdruck der Kirchensprache soll also hervorheben, daß die Wirkung der h. Sacramente in uns durchaus vom fertigen Wirken Jesu Christi, d. h. von seinem am Kreuze erworbenen Verdienste herkomme" u. s. f. Gegen diese Auslegung der tridentinischen Formel ex opere operato, welche Möhler in seiner Symbolik zuerst vertreten, in seinen „Neuen Untersuchungen" jedoch nicht wieder geltend machte, erheben sich gewichtige Bedenken. Sie ist zwar dogmatisch nicht unrichtig, jedoch entschieden ungenügend. Wir wenden ja, wie der Verf. selbst zu verstehen gibt, jene Formel an, um die specifisch eigenthümliche Wirkungsweise der Sacramente, die Art, wie sie uns die Gnade vermitteln, zu bezeichnen. Daß nun ihre Wirkung „von dem Erlösungswerk Christi herkomme," ist kein specifisches, die Sacramente als solche kennzeichnendes Merkmal. Von dem Erlösungswerk Christi kommt ja eben alle Gnade, und alles menschliche Wirken, das zum Heile nothwendig oder förderlich ist, hat diese seine Heilskraft „von dem für immer fertigen Verdienste des Leidens und Blutes unseres Erlösers Jesu Christi." Doch hievon abgesehen, wird man sich bei der Erklärung der durch das Tridentinum officiell gewordenen Formel jedenfalls auf den geschichtlichen Standpunkt zu stellen haben; man wird fragen müssen, welchen Sinn die vortridentinische Theologie damit verbunden, und welche Absicht nach den gegebenen Verhältnissen das Concil bei der Wahl derselben geleitet habe. Und die Entscheidung dieser beiden Fragen kann nicht als zweifelhaft gelten. Das opus operatum hat in der scholastischen, sowie in der vortridentinischen Theologie nicht den vom Verf. vorgetragenen Sinn; es bedeutet vielmehr das göttlich eingesetzte äußere Zeichen, die sacramentale Handlung selbst. Ausreichende Belege hiefür finden sich in Möhler's Neuen Untersuchungen, bei v. Schäzler (die Wirksamkeit der Sacram. ex opere operato) und Lämmer (die vortridentinische kath. Theologie u. s. f.). Daß aber das Tridentinum hinlängliche Veranlassung hatte, bezüglich der Wirksamkeit der Sacramente die Formel ex opere operato in dem hergebrachten Sinne geltend zu machen, davon überzeugt uns die Confessio Augustana art. XIII., in welcher ebensowohl der neue Standpunkt der Reformatoren, als auch die seitdem sterotyp gewordene Mißdeutung des katholischen Lehrsatzes von der Wirksamkeit der Sacramente ausgesprochen wird. Zur Abwehr der reformatorischen These von der Wirksamkeit und Nothwendigkeit der Sacramente, wie das Tridentinum sie in dem betreffenden Canon intendirt (sess. VII. de sacr. in gen. can. 8.), konnte die Formel ex opere operato nur in dem hergebrachten Sinne als tauglich erscheinen. Das hat auch Hase richtig gefühlt, indem er zu der Möhler'schen Auslegung (ex opere, quod operatus est Christus) bemerkt: „Daß in diesem Sinne mindestens die Sacramente ex opere operato Werth hätten, würden die Reformatoren nicht geleugnet haben, wenn ihre Gegner sich auf diese Ausflucht verstanden hätten" (Hutterus rediv. 8. Aufl. S. 283. Anm. 8. Handb. der Polemik. 1. Aufl. S. 373). Zu dieser „Ausflucht" brauchten sich nun auch die Gegner nicht erst zu verstehn; ihr Inhalt bildete allezeit ein wesentliches Moment des katholischen Dogma's, aber nicht das ganze Dogma, und nicht die Seite desselben, welche die Formel ex opere operato hervorheben sollte. Und darum verstanden sich endlich die katholischen Theologen des 16. Jahrhunderts trotz aller fortgesetzten Invectiven, welche das opus operatum zum Vorwand nahmen, nicht dazu, den hergebrachten Sinn der Formel mit jenem weniger verfänglichen, d. h. die Glaubensdifferenz nicht berührenden zu vertauschen. (Man vgl. außer den bei Lämmer a. a. O. genannten vortridentinischen Theologen bes. *Jod. Ravesteyn,* Apologiae seu defens. decretor. ss. Conc. Trid. etc. P. II. f. 75 seq. Lovan. 1570, woselbst im Gegensatze zu Chemnitz' Examen Conc. Trid. die kirchliche Lehre mit meisterhaftem Geschick dargelegt und vertheidigt wird. Es genüge, außerdem auf *Melch. Canus,* De locis theol. l.

XII. c. 12., und *Bellarmin*, De sacramentis in gen. l. II. c. 1. n. 3. hinzuweisen.) Nebenbei sei hier nur erwähnt, daß allerdings ein Verbesserungsvorschlag in Sachen des opus operatum während der tridentinischen Periode von dem Spanier Dominicus Soto gemacht wurde. Derselbe spricht aber weder zu Gunsten der protestantischen Sacramentenlehre, noch zu Gunsten der Möhler'schen Auslegung des opus operatum, und bezieht sich nur auf die sprachliche Form. Soto meint, man könne denselben dogmatischen Gedanken in weniger „barbarische" Worte kleiden. Sein Vorschlag lautet demnach: „Si dicamus sacramentum gratiam *per se ipsum* seu *virtute operis* efficere aut conferre, vel sicut ait s. Thomas causare, satis gratia sacramentalis designatur, ab aliis utique distincta, quae per meritum suscipientis sacramentum aut ex merito studiose operantis accumulatur" (In IV. Sent. pag. 55. ed. Ven. 1569. cf. pag. 61).

Bezüglich der ohne Taufe hinscheidenden Unmündigen vertritt V. folgende Meinung: „Wir glauben annehmen zu dürfen, daß Gott der Herr für diese Kinder auf irgend einem, uns freilich unbekannten Wege die Theilnahme an den Verdiensten des Erlösers gestattet und so die Möglichkeit herbeiführt, daß sie von der Makel der Erbsünde durch die Gnade des h. Geistes in der That gereinigt und geheiligt werden, bevor sie die letzte Entscheidung über ihr ewiges Schicksal vor Gottes Gericht empfangen" (I, 351). Der Raum gestattet es hier nicht, die für besagte Annahme aufgestellten Argumente eingehend zu würdigen. Nur Eins möchte ich kurz bemerken. Wiederholt hebt der Verf. hervor, daß es sich ihm in dieser so schwierigen Frage nur um Geltendmachung einer annehmbaren theologischen Meinung handle. Mit dieser Versicherung will es sich nun nicht wohl reimen, wenn er für seine Ansicht dogmatische Nothwendigkeit in Anspruch zu nehmen versucht, durch den Satz: „Wenn man die Möglichkeit ungewöhnlicher Hülfe für die ohne Wassertaufe sterbenden Kinder bestreiten will, so kann man der Annahme einer positiven göttlichen Reprobation nicht ohne Sophismen ausweichen" (S. 352). Diese mißliche Alternative besteht auch in der That nicht für diejenigen, welche ohne zu jener „ungewöhnlichen Hülfe" für die Ungetauften sich zu bekennen, doch auch anderseits ihren jenseitigen Zustand nicht mit dem der Verdammten auf gleiche Linie stellen. Daß endlich die hierbei unterstellte Milderung der jenseitigen Strafen für die mit der bloßen Erbsünde Befleckten nicht den mindesten Anhaltspunkt habe, „weder in der Natur der Sache selbst, noch in Aussprüchen der Kirche und der h. Schrift" (S. 361), kann wieder nicht zugegeben werden. Die h. Schrift muß freilich bei dieser Frage aus dem Spiele bleiben; in der Natur der Sache liegende Anhaltspunkte wissen aber die Vertheidiger jener Ansicht wohl aufzufinden, und sie besitzen dabei für die Zulässigkeit ihres Unternehmens wenigstens eine äußerliche Bürgschaft in der kirchlichen Censurirung der propos. 26. der Synode von Pistoja, in den Aeußerungen Innocenz' III: Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus. (c. 3. X. de Baptismo et eius effectu. III. 42.), sowie des zweiten Lyoner und des Florentinischen Concils: Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas (credimus).

Die viel controvertirte Frage, in welchem Momente der heiligen Meßfeier sich die oblatio, „die Ueberreichung der Opfergabe an die Gottheit" vollziehe, entscheidet V. dahin, daß dieselbe vollführt werde „durch den erhabensten Act religiöser Liebe, nämlich durch die h. Communion, welche die neue irdische Gegenwart des Herrn beendigt und Christum wieder von der Erde zum Himmel zurückführt" (II, 140). Dagegen muß erinnert werden, daß von einer „Rückkehr" Christi ebenso wie von seinem „Kommen oder Herabsteigen zur Erde" doch nur im bildlichen und dogmatisch höchst ungenauen Sinne geredet werden kann, daß also auch in jener angeblichen Rückkehr die Idee der oblatio, welche wir als eine wahre und wirkliche zu denken haben, sich nicht erfüllen kann. Dazu kommt, um von Anderm abzusehn, daß nach kirchlicher Anschauung die sacramentale Gegenwart Christi unter den zu sumirenden Gestalten keineswegs nach oder in der Communion sofort aufhört; und doch wäre das nothwendig, wenn die obige Anschauung von der oblatio zutreffend sein sollte. Es rächt sich an dieser Stelle eine vom Verf. vorher (S. 135) zugelassene Unklarheit, indem er es als ein wesentliches Moment eines jeden wahren Opfers bezeichnete, das die Opfergabe der Gottheit in den Himmel gebracht werde (?). — S. 184 ist die Unächtheit des angeführten zweiten Briefes des h. Clemens von Rom an die Korinther übersehn.

Die geschichtliche Entwicklung des Cölibatgesetzes (S. 275 ff.) hätte sachgemäßer in den Decreten des zweiten und dritten Lateranconcils vom J. 1122 und 1139 ihren Abschluß gefunden, als in der Gesetzgebung Gregor's VII. (S. 279). Letztere ist zudem nicht ganz genau wiedergegeben. Denn Gregor „erhob" nicht erst „den Cölibat für alle Kleriker vom Subdiaconate aufwärts zum allgemeinen Kirchengesetze für das Abendland, so daß fürderhin kein Verheiratheter mehr die Subdiaconatsweihe erhalten konnte," sondern er führte nur das bereits bestehende allgemeine Gesetz des Cölibates mit besonderer Energie durch, und hatte nur gegen die Verletzung desselben durch bereits Geweihte anzukämpfen, nicht aber gegen die Uebung, Verheirathete zu ordiniren (vgl. c. 15. D. LXXXI.).

S. 294 ist wohl Luc. 18, 15—17. mit 16, 18 zu vertauschen; dann aber ist die Bemerkung nicht mehr zutreffend, daß hier dieselbe Rede Christi mitgetheilt sei wie Marc. 10, 4—12. Auch darf der Umstand nicht übersehn werden, daß die bei Marc. 10, 11. 12 mitgetheilte Aeußerung des Herrn über die Unauflöslichkeit der Ehe, welche mit dem bei Matth. 19, 9 wiedergegebenen Bescheid an die Pharisäer nicht ganz übereinstimmt, vor den Jüngern allein gethan worden ist. — Bei der Erklärung der Stelle Eph. 5, 32 zu Gunsten des sacramentalen Charakters der christlichen Ehe meint V., „die Uebersetzung des Wortes *μυστήριον* durch dessen gewöhnliche Bedeutung Geheimniß" widerspreche ausdrücklich dem Sinne der Stelle (S. 304); denn es habe Paulus den christlichen Eheleuten vorher Belehrungen gegeben über Dinge, „die ein für allemal alle Eheleute wissen und täglich beachten müssen;" daher könne der Apostel eine solche Ermahnung vernünftiger Weise nicht beschließen mit den Worten: Dieses ist ein großes Geheimniß u. s. f. Ich glaube dennoch, daß die genannte Uebersetzung des Ausdruckes *μυστήριον* an dieser Stelle nicht bloß zuläßig, sondern gradezu durch den paulinischen Sprachgebrauch sowie durch den Zusammenhang geboten ist. Nur muß man dabei zwei Dinge wohl im Auge behalten. Erstens nämlich ist es naheliegend, die Worte „dies Geheimniß ist groß" zunächst nur auf den Inhalt der V. 31 angeführten Worte des Stammvaters zu beziehn, in welchen auch das Tridentinum (sess. XXIV de sacr. matr. in.) eine Hindeutung auf den wesentlichen Charakter der christlichen Ehe erblickt. Zweitens ist der deutsche Ausdruck „Geheimniß" nicht, wie die Bosen'sche Erörterung voraussetzt, in der vulgären Bedeutung zu verstehn, als Bezeichnung einer unbekannten Sache, sondern in dem specifisch-religiösen Sinne, als Bezeichnung eines Moments der übernatürlichen Heilsordnung. — Die Erklärung der Worte *ἐγὼ δὲ λέγω κτλ.* mit: „Ich aber sage, sie werden zu Christus und zur Kirche" (S. 305) ist originell. Ueber ihre Haltbarkeit läßt sich streiten. Der Apostel hat doch in der That nicht, wie V. bemerkt, diesen Gedanken im „vorhergehenden Contexte genauer auseinandergesetzt." Er hat vielmehr nur, wie das wiederholte *ὥσπερ, ὡς, καθὼς* V. 23. 24. 25. 29 schon andeutet, von einer Analogie, welche zwischen dem Verhältnisse Christi zur Kirche einerseits und dem wechselseitigen Verhältniß

der christlichen Ehegatten anderseits stattfinde," geredet. Und mehr als eine solche Analogie soll doch auch wohl die Bosen'sche Uebersetzung „(sie werden) zu Christus und zur Kirche" (d. i. zu einem Abbilde Christi und seiner Kirche) nicht ausdrücken. Wozu dann aber die so fremdartige Deutung, da ja derselbe Gedanke sich auch bei der gewöhnlichen Auffassung („ich meine nämlich mit Beziehung auf Christus und die Kirche", d. h. insofern die christliche Ehe nach den vorangegangenen Erörterungen ihr mystisches Vorbild in der unlöslichen und gnadenvollen Verbindung Christi mit seiner Kirche besitzt) ergibt? Und wenn das *ἐγὼ δὲ λέγω* adversativ gefaßt werden soll, wie die Erklärung B.'s voraussetzt, so könnte das erste Glied des Gegensatzes nur in den Worten *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν* liegen, nicht in dem V. 32. Angeführten. B. vertritt das Letztere, und kommt so zu dem Schlusse: „Nun will der Apostel neben diese alte Aeußerung und mit ihr in Parallele einen ähnlich kurzen Ausdruck für die neue, erst durch den Sacramentscharakter viel erhabener gewordene geistige Innigkeit und Heiligkeit der christlichen Ehe setzen. Nicht nur werden die Beiden, wie die alte Ordnung schon sagt, »zu Einem Fleische«, sie werden jetzt zu etwas Höherm, indem sie »zu Christus und zur Kirche« werden" u. s. f. (S. 305). Aber, so fragt man mit Recht, was wird dann aus dem in der Mitte zwischen diesen beiden Gegensätzen befindlichen gewichtigen Worte *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν?* Bei solcher Sachlage bezöge sich dasselbe lediglich auf den V. 31 beschriebenen Charakter der vorchristlichen Ehe, und dann wäre es vergebliche Mühe gewesen, dem Worte *μυστήριον* die Uebersetzung mit sacramentum im engern technischen Sinne zu vindiciren (S. 303 ff.); und endlich widerspräche dieses Resultat geradezu der frühern Thesis des Verf.: „Im Briefe an die Ephesier findet sich (Cap. 5, 32) folgende Aeußerung des Apostels Paulus über die neue christliche Ehe: »Erhaben ist dieses Sacrament« (S. 303).

Die gangbare Behauptung, daß Melchior Canus den Priester als Spender des Ehesacramentes angesehn wissen wollte, wird von B. bekämpft. Canus erwähne „allerdings diesen Satz, aber keineswegs als seine eigene Ueberzeugung oder Behauptung," er sage keineswegs, „daß er persönlich der Ansicht huldige, das sei der ererbte Kirchenglaube" (S. 313). Es scheinen danach folgende Aeußerungen des Canus übersehn worden zu sein: Nec vero audiendi sunt illi, qui putabant virum ac foeminam esse sibi vicissim sacramenti ministros: quos ego manifestis argumentis evincerem, nisi ad alia graviora festinaret oratio; und vorher: Cum igitur matrimonium solis verbis viri et foeminae civiliter profaneque contractum, licet rei sacrae signaculum sit, non sit tamen opus religionis sacrum, certe non est proprie sacramentum, endlich: Quin etiam nonnulli graves auctores nobiscum sentiunt, (De locis theol. l. VIII. c. 5. p. 243. 245. ed. Bassan.). Canus gibt seinen Standpunkt sehr bestimmt an: (l. c. p. 242 s.): Es sei kein unbestreitbares Dogma, daß die ohne Mitwirkung des minister ecclesiae geschlossene Ehe ein Sacrament sei. Das sei vielmehr nur eine Schulmeinung, die zudem nicht von allen Theologen adoptirt werde. Darum trage er gar kein Bedenken, diese Ansicht aufzugeben: praesertim cum contraria sententia non modo probabilior, sed et ad catholicam fidem tuendam facilior et ad Lutheranorum tela depellenda solidior sit.

Ein Mißverständniß eigener Art begegnet uns S. 314 in der Behauptung, das Concilium von Trient habe „als neue Gesetzesbestimmung ausgesprochen, daß fürderhin jedes Brautpaar unfähig wird, eine gültige Ehe mit einander einzugehn, sobald es Thatsache ist, daß die Beiden vorher eine geheime Ehe (matrimonium clandestinum) unter sich abzuschließen gewagt haben." Dem Verf. scheint das entscheidende „sic" in dem betreffenden tridentinischen Decrete („eos s. synodus ad sic [i. e. clandestine] contrahendum omnino inhabiles reddit," Sess. XXIV. de ref. matr. cap. 1.) entgangen zu sein. — S. 315 ist der bekannte paulinische Ehescheidungsfall (1. Kor. 7, 15) nicht genau wiedergegeben. Der Apostel gestattet die Scheidung mit ausdrücklichen Worten nur für den Fall, wo der heidnische Theil der Ehe mit dem christlich gewordenen Ehegatten fortzusetzen sich weigert, und die Kirche hat dann diesem Gesetze die bekannte weitere Ausdehnung auf den analogen Fall gegeben, wo für den Getauften „das Bleiben die eigene Uebung des Glaubens zu beeinträchtigen drohe."

Zum Schlusse dieser Bemerkungen sei noch einmal die Versicherung wiederholt, daß die hervorgehobenen Mängel den Werth des Bosen'schen Werkes hinsichtlich seines unmittelbaren Zweckes nicht wesentlich schmälern. Und so darf ich wohl den aufrichtigen Wunsch aussprechen, daß demselben die günstige Aufnahme und weite Verbreitung zu Theil werden möge, welche es in hohem Maße verdient.

Bonn. Simar.

Speculative Theologie.

Des heil. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Ein wissenschaftlicher Nachweis der objectiven Begründetheit dieses christlichen Glaubensgegenstandes, aus den Schriften des genannten großen Kirchenlehrers gegen den unter dem Scheine der Wissenschaft dieses christliche Dogma bekämpfenden Unglauben zusammengestellt von **Theodor Gangauf**, frei resig. Abt des Benedictinerstifts zu St. Stephan, Prof. der Philosophie am k. Lyceum in Augsburg. — Augsburg, Schmid'sche Verlagshandlung 1866. XVI. u. 488 S. gr. 8. 1 Thlr. 24 Sgr.

Der Verfasser ist uns bereits durch seine „Metaphysische Psychologie des heil. Augustinus" vortheilhaft bekannt. Warum derselbe jenes Werk nach der Günther'schen Katastrophe nicht vollendete, darüber gibt er in der Vorrede dieser neuen Schrift vollgültige Aufklärung, welche ebensowohl den Mann wahrer Wissenschaft wie den religiös-sittlichen Charakter kennzeichnet. Daß er uns aber die speculativen Untersuchungen des nämlichen großen Kirchenlehrers über die christliche Trinitätslehre gerade in der Gegenwart vorführt, muß ein glücklicher, dankenswerther Gedanke genannt werden. Die christliche Apologetik und speculative Theologie haben in unserer Zeit die nämliche hohe Bedeutung, wie in der patristischen Periode. Ist ja doch die Verheißung Leibnizens, „die letzte, allgemeinste und furchtbarste Secte werde der Atheismus sein," bereits traurige Wirklichkeit geworden. Der innere Abfall von den Grundwahrheiten des positiven Christenthums zeigt sich als ein massenhafter. Die Ueberzeugung, daß es einen überweltlichen, transcendenten, dreieinigen, lebendigen Gott gibt, ist sehr Vielen abhanden gekommen, und hiermit hängt principiell die offene Christusleugnung zusammen. An der Apologetik ist es also, strengwissenschaftlich zu untersuchen, ob D. Strauß recht hat, wenn er die Beschwörung des Symbolum „Quicunque" eine Abschwörung der Gesetze des menschlichen Denkens heißt; ob wir demnach etwas Unvernünftiges glauben, wenn wir den dreieinigen Gott bekennen, oder ob vielmehr dieses Glaubensbekenntniß den höhern Forderungen einer gesunden, ungeblendeten Vernunft vollkommen entspricht. Zu diesem Behufe die Stimme desjenigen zu vernehmen, der einst als Orakel der katholischen Speculation galt und dessen Geist in alle spätern christlichen Jahrhunderte hineinrankt, ist ebenso interessant und belehrend, als für tiefer schauende Theologen anregend.

Augustin hat nämlich in den 15 Büchern seines tiefsinnigen Werks „de Trinitate Dei" diesen schwierigen Gegenstand nach allen Seiten behandelt. Gangauf geht den Ideen Augustins nach, verfolgt dieselben bis in ihre ersten Ausläufe wie zu ihren höchsten Zielpunkten. Vor Allem werden in der Einleitung die

Veranlassung, der Standpunkt und Gedankengang, aber auch die Schicksale der Schrift Augustins präcis und klar dargelegt. Hier wie überall läßt der Verf. den Kirchenlehrer selbst zum Worte kommen, so daß die Treue der Darstellung über jeden Zweifel erhaben ist.

Veranlaßt wurden die Untersuchungen Augustins theils durch Männer, welche ohne Rücksicht auf den Offenbarungsinhalt durch eigene Kraft ein volles Verständniß von Gott und göttlichen Dingen zu gewinnen suchten und deßhalb zu falschen Resultaten gelangten; theils aber auch durch die Gläubigen seines Kirchensprengels. Diese drangen aus den verschiedensten Motiven in den Mann ihres unbedingten Vertrauens, das Grunddogma des Christenthums gegen den Vorwurf der Irrationalität sicher zu stellen und dessen innere Wahrheit auch möglichst wissenschaftlich zu ermitteln. Er willfährt, verheimlicht sich aber weder die materiellen noch die formellen Schwierigkeiten. — Seinen sichern Standpunkt nimmt er auf der unwandelbaren göttlichen Offenbarung, hebt vom Glauben an und wahrt denselben als Leitstern bei allen seinen Reflexionen. Bezüglich des richtig erkannten Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen wurde Augustin der Lehrer für die speculative Theologie aller Zeiten. Ebenso bleibt instructiv die Art und Weise, wie er zwischen der göttlichen und menschlichen Seite bei allen unsern speculativen Untersuchungen über Offenbarungswahrheiten unterscheidet. Der scharfsinnige und geniale katholische Forscher sieht klar ein, daß der Theolog kein Theos und darum nicht infallibel ist; er wünscht „nicht bloß fromme Leser, sondern auch freimüthige Verbesserer seiner Schriften," indem er das Ersuchen stellt: „Noli meis litteris quasi Scripturis canonicis inservire." — Was endlich die Schicksale dieses Capitalwerks anlangt, so erklärt Augustin selbst, daß er dasselbe 400 n. Chr. begann, aber erst 416 vollendete, weil inzwischen die manchfachen wissenschaftlichen und pastorellen Fehden mit den Manichäern, Donatisten, Pelagianern und Arianern denselben zu sehr in Anspruch nahmen. Jedoch gelang es der Ungeduld der Gläubigen, die 12 ersten Bücher ihm zu entwenden und zu verbreiten, noch ehe die Schrift ihren Abschluß gefunden. Nur den ernstesten Bitten seines Primas Aurelius glückte es, den Verfasser zur Vollendung zu veranlassen. Indessen findet es doch der Doctor gratiae geboten, ob dieser „Subreption" sich ernstlich zu beschweren, gleichwie er Protest erhebt gegen das Unterfangen derjenigen, welche „in ihrer geistigen Beschränktheit ihm bei gewissen Stellen seiner Schriften Gedanken unterschieben, an welche er nicht gedacht habe."

Nach diesen ausführlichen einleitenden Erörterungen tritt Gangauf in mediam rem ein. Augustin hatte bereits sein Werk selbst in zwei Haupttheile geschieden. In den ersten 8 Büchern will er nämlich aus der heil. Schrift Gott als den Dreieinigen darthun; in den übrigen 7 Büchern aber aus der Betrachtung des creatürlichen Seins sichere Anhaltspunkte für eine rationelle Beweisführung gewinnen. Demgemäß hält auch sein gelehrter Interpret den nämlichen Gang ein. Nach einer cursorischen und gedrängten Darlegung der 4 ersten Bücher, in denen unter Anderm die verschiedenen geschichtlichen Theophanien und Wunder, die Incarnation, das Erlösungsopfer u. s. w. zur Sprache kommen, bricht G. beim 5. Buche den Faden der wissenschaftlichen Entwicklung ab, um seiner Arbeit eine größere Dimension zu geben. Er hält sich nämlich fortan nicht mehr ausschließlich an das Werk de Trinitate Dei, sondern nimmt auch auf die andern einschlägigen Schriften Augustins gebührende Rücksicht. Um sein vorgestecktes Ziel vollkommen zu erreichen, führt er die Special-Untersuchung in zwei Theilen. Der erste handelt über Gott im Allgemeinen, der zweite über die göttliche Dreieinigkeit.

In den zwei Abschnitten des ersten Theils werden die beiden Grundprobleme: das Dasein und das Wesen Gottes eingehend und gründlich zu lösen versucht. Nachdem die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Beweise für Gottes Existenz überhaupt genau erörtert sind, wird das kosmologische, ontologische und anthropologische Argument im Besondern zum Vorwurfe gewählt, und schließlich den „Gottesleugnern" das Horoskop gestellt. Jeder denkende Leser dürfte hierbei auf neue, sehr beachtenswerthe Momente stoßen, zumal der Verf. in seinem ganzen Buche mit analytischer Schärfe, gewissenhafter Akribie und edler Einfachheit in die Augustin'sche Denk- und Argumentationsweise einzuführen versteht. Nur wäre zu wünschen gewesen, daß derselbe bei der Exposition des kosmologischen Beweises, wie bei andern Gelegenheiten, das zweite Denkgesetz correcter aufgefaßt hätte, um die Gegner noch schlagender zu entkräften. Die Kategorie der Causalität ist nämlich von dem Grundgesetze des logischen Begründens — die reale (freie oder unfreie) Ursache (causa) ist vom logischen Grunde (ratio) himmelweit verschieden; Ref. hat sich hierüber in seinen „Grundfragen der Logik," Leipzig 1858, S. 235—271 ausführlich erklärt. Nebstdem scheint der Verf. der Ueberzeugung zu sein, daß die Auffassung des ontologischen Beweises von Seiten Augustins jener des Anselm von Canterbury entspreche. Auch dagegen ließe sich Manches einwenden. Wie der h. Anselm, welcher von seinen Zeitgenossen den Ehrennamen „alter Augustinus" erhielt, die Christologie des h. Augustin in seiner Schrift: „Cur Deus homo?" rectificirte, so hat auch sein ontologisches Argument, richtig verstanden, ein ganz originelles Gepräge.

Gleich treffend finden wir entwickelt, wie Augustin das Wesen Gottes und dessen Verhältniß zu den sogenannten Eigenschaften Gottes wissenschaftlich bestimmte. Auch hier wird der inductive Weg eingeschlagen, um zu ermitteln, ob, warum und wie der Mensch eine annähernde Erkenntniß von Gottes Wesen gewinnen kann; denn von einer adäquaten Erkenntniß desselben könne keine Rede sein, — Gott müßte denn aufhören, Gott zu sein. „Wenn wir demjenigen, was wir gerade von Gott fassen, im Worte einen Ausdruck geben wollen, so fühlen wir, außerdem daß der Gedanke schon hinter der Sache zurückgeblieben ist, nun auch noch, daß das Wort hinter dem Gedanken zurückbleibt, und wir nicht einmal im Stande sind, das zu sagen, was wir sagen wollten;" denn verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur, lautet seine präcise Erklärung. Zugleich erfahren wir, warum der große Kirchenlehrer lieber von der essentia, als von der substantia Dei spricht.

Der Inhalt des zweiten Theils bildet den Brennpunkt der ganzen Untersuchung. Auf ihn deutete im Vorausgehenden Alles hin. Augustin unterzieht sich nämlich hier der schwierigen Aufgabe, philosophisch darzuthun, daß die Trinität wohl ein Geheimniß ist und bleibt, mithin auch kein Menschenverstand jemals auf dasselbe gekommen wäre; nachdem uns jedoch dasselbe geoffenbart wurde, begreift es allerdings die menschliche Vernunft auch jetzt nicht eigentlich; aber sie vermag doch so viel einzusehen, daß der Glaube an einen dreipersönlichen Gott keinen logischen Widerspruch involvirt, vielmehr den Forderungen unseres denkenden Geistes entspricht. Daß hierbei noch weit mehr, als bei den vorausgehenden Fragen der Mensch auf die analoge Erkenntniß angewiesen ist, hat nichts auf sich. So gewiß nämlich die Welt und namentlich der Mensch ein Analogon Gottes ist, so gewiß ist unsere analoge Gotteserkenntniß eine wahre, wenn auch keine vollkommene. Und in der That, der umsichtige Gebrauch, welchen die Naturwissenschaft von der Analogie (in Verbindung mit der Induction) machte, hat zu den überraschendsten Entdeckungen geführt. Es hindert nichts, dieselbe auch in der Philosophie zu ihrer wissenschaftlichen Berechtigung kommen zu lassen.

Augustin bedient sich wenigstens dieser Methode mit Zuversicht, und in seine Fußstapfen trat die mittelalterliche Scholastik mit gleich günstigem Erfolge. Die materielle Natur, der äußere und innere Mensch werden von ihm genau in's Auge gefaßt; hier wie dort begegnet er dem „Ternar" als Analogie für die Drei-

einigkeit Gottes. Namentlich wirft er einen tiefen Blick in den gottesebenbildlichen Menschengeist, entdeckt hier die Drei=Einheit und schließt vom Ebenbilde zum ewigen Urbilde zurück. Da jedoch unsere geistige Seele kein Gleichbild Gottes ist, so waren auch die Differenzen festzustellen, welche zwischen dem Schöpfer und Geschöpfe obwalten. Auch dieser wissenschaftlichen Forderung kommt die Schrift nach.

Im zweiten Abschnitte dieses Theils endlich kommt die Erzeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters, sowie das Ausgehen des heil. Geistes aus dem Vater und dem Sohne zur Darstellung. Als Resultat ergibt sich: „die drei Personen der Eine Gott." Gangauf überschreibt diesen Abschnitt: „die göttliche Subjectobjectivirung." Unseres Ermessens ist diese oft wiederkehrende Ausdrucksweise, welche der neuern Philosophie entnommen ist, weder Augustinisch noch vollkommen zutreffend. Den ausführlichen Beweis hierfür zu liefern, würde zu weit führen. Andererseits sieht man nicht recht ein, warum der Verf. das klassische Wort Augustin's: „Deus *ter*" gar nicht accentuirt und zum Mittelpunkte seiner weitern Deductionen macht

Um so dankbarer wird es Jeder anerkennen, daß derselbe mit Bienenfleiß, kritischem Tacte und besonderm Geschick in den zahlreichen, ausführlichen Anmerkungen des Buchs die einschlägige ältere und neuere Literatur würdigte und vom Grundtexte Augustins aus die Seitenlinien zu allen Gegensätzen in der Philosophie und Theologie zieht. Es war dies ein schönes Stück Arbeit, und bekundet die Literaturkenntniß sowie die vielseitige wissenschaftliche Bildung des Verf. In dieser Hinsicht blieb dem Ref. nur Einiges zu wünschen übrig. Einerseits lagen nämlich dem Verf., wie es scheint, nicht die gesammelten Werke von Baader und Schelling vor. Bezüglich des Erstern beruft er sich vorzugsweise auf das Schriftchen: „Speculative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes" von einem Schüler Baaders. In den Werken Baaders selbst würde derselbe auf sehr viele gesunde Gedanken gestoßen sein, ohne daß es auch an Momenten für gründliche Widerlegung gefehlt hätte. Von Schelling werden nur einige Schriften aus der Periode seiner „Naturphilosophie" citirt, und gegen solche mit Recht polemisirt. Noch entschiedener aber hätte man sich mit dessen „Philosophie der Offenbarung" abfinden sollen. Die „speculative Theologie" der Neuzeit kann dieses Werk nicht ohne Widerlegung lassen. Andererseits dürfte der Verf. bei Würdigung der Anschauungen Lessings über die Trinität der Sache zu sehr in's Schöne geschaut haben. Leibniz war allerdings auf dem rechten Wege; Lessing ging über die richtige Grenzscheide hinaus. Für Leibniz sind die christlichen Mysterien übervernünftig, für Lessing nicht. Nach diesem wird mit der Zeit die geoffenbarte christliche Religion ohne Rest in der Vernunftreligion aufgehen. Si duo dicunt idem, non est idem.

Und so scheiden wir denn mit aufrichtiger Achtung und Verehrung von dem Verfasser, und wünschen sein vorzügliches Werk in sehr vielen Händen. Es ist aller Beachtung werth, weil ein Born von Weisheit und allseitig sichergestellten Wahrheiten, welche keiner Zeit verloren gehen dürfen.

Bamberg. M. Katzenberger.

Philosophie.

Zur großen Frage der Religionsphilosophie. Von Dr. K. Sederholm. (Schluß des Artikels in Nro. 6.)

Ueber die Veranstaltung der Erlösung hören wir: „Wenn der Entwicklungsgang des menschlichen Geschlechts, wie er historisch vorliegt, nicht also verlaufen ist, wie ein heiliger Gott, der die Liebe ist, diesen gedacht haben muß, so folgt, daß Gott diesen Widerspruch unmöglich auf die Länge hat fortbestehen lassen können. Gott mußte, sobald die menschliche intellectuelle Entwicklung so weit gediehen war, daß ein Umschwung darin möglich wurde, Anstalt treffen, also auf den Menschen einzuwirken, daß er sich bestimmte, sich Gott zuzuwenden. Die Verwirklichung dieser Veranstaltung haben wir uns also zu denken: Der ursprüngliche, ewige Logos nämlich, der Gegenstand der göttlichen Liebe, als gedacht, als Vorstellung, war auf Erden nicht in Christus, sondern in der Menschheit Fleisch geworden; die Menschheit aber hatte sich in der Wirklichkeit nicht als das bewährt, was sie ihrer Idee, ihrem Logos nach sein sollte, und dadurch die Erreichung des Weltzweckes, so weit er sie betraf, in Frage gestellt. Wenn wir aber daran festhalten, daß Gott die Liebe ist, so läßt sich die Veranstaltung zur Aufhebung dieses Widerspruches nicht anders denken, denn also, daß Gott, gleichwie er das Universum endlicher Geister aus sich hervorgehen ließ und läßt, und damit eine allgemeine, immerwährende Menschwerdung setzte, jetzt einen eigenartig und höher begabten Geist, den im Weltgedanken vorbedachten bedingten Logos, aus sich hervorgehen ließ, der, ebenfalls Fleisch geworden, durch seine höhere Begabung im Stande sein sollte, den durch die Abkehr in der Menschheit aufgekommenen Widerspruch zu lösen." S. 205. Zu der harten Zumuthung an unsere Vernunft, anzunehmen, daß der ursprüngliche Logos der Gedanke von der Menschheit sei, und daß dieser Gedanke durch Ausströmen des göttlichen Wesens und durch Verkörperung des Ausgeströmten immerwährend Fleisch werde, kommen hier neue schwere Zumuthungen hinzu, daß Gott nämlich einen höher und eigenartig begabten Geist, als bedingten (d. h. durch den Zufall des Abfalls der Menschheit von Gott bedingten S. 218) Logos aus sich hervorgehen lasse, daß dieser ebenfalls Fleisch werde und durch seine höhere Begabung im Stande sei, den in der Menschheit aufgekommenen Widerspruch zu lösen. Es hat wenigstens noch einen Sinn, daß ein allgemeiner Gedanke durch das Zusammenwirken der ausstrahlenden Gottheit und der organisirenden Physis zu menschlichen Individuen werde, denn dafür haben wir wenigstens eine Analogie an der Natur, wo aus einem allgemeinen Grunde mittelst Partialemanation und Organisation des Emanirten sinnbegabte Individuen gesetzt werden; daß aber ein eigenartiger Geist unmittelbar aus der Gottheit (also mittelst Selbstspecification derselben) hervorgehe und dann erst Fleisch werde, dieses steht im Widerspruche zu der Art und Weise, wie die übrigen Menschen aus der Gottheit und der Physis hervorquellen. Denn von dem eigenartig aus der Gottheit hervorgehenden Logos wird angenommen, „sein Selbstbewußtsein sei, vermöge seiner höhern Begabung und seiner ununterbrochenen Gottesgemeinschaft, unabhängig von der Verbindung des Geistes mit dem Leibe gewesen," S. 222, was bei den übrigen Menschen nicht zugestanden wird; ja er war sogar „von Haus aus, und nicht erst durch das, was er aus sich selbst machte, ein sittliches Genie im höchsten Sinne des Wortes." S. 213. Obendrein ist die Möglichkeit, diesen specifisch höher begabten Geist aus sich hervorgehen zu lassen, für die Gottheit bedingt durch den bloß möglichen Fall der Sünde. Zwar rechtfertigt der Verf. seine Hypothese durch die Bemerkung: „Nun können wir zwar nicht mit Maß und Wage an die Substanz herantreten, allein sobald Substanz Substanz und kein bloßes Gedankending sein soll, so dürfen wir doch von einem Mehr oder Minder derselben, mithin des Wesens, welches Gott dem Menschen aus sich mittheilt, reden. Somit liegt nichts Undenkbares darin, wenn wir sagen, Gott habe Jesu, um ihn zu seiner Mission zu befähigen, so viel als eine Persönlichkeit, die als Mensch auftreten soll, irgend fassen konnte, von seinem Wesen mitgetheilt." S. 210. Unter welcher Voraussetzung aber nur darf man von einem Mehr oder Minder einer Substanz und dessen, was davon mitgetheilt wird, reden? Nur unter der Voraussetzung, daß diese Substanz theilbar sei, unter der Voraussetzung also, daß man die Beschaffenheit der Natursubstanz (der Physis) auf Gott übertragen dürfe. Dadurch verfällt aber die göttliche Substanz dem Schicksale der physischen

Substanz, dem Schicksale nämlich der Veräußerung, welche eine geistige Verinnerung unmöglich macht.

Wollten wir aber auch dem Verf. seinen bedingten Logos zugestehen, so würde derselbe doch nur ein bloßer Mensch und als solcher unfähig sein, die Menschheit zu erlösen. „Jesus war, wie auch jeder Mensch, Geist aus Gottes Geist. Er war gerade so Einer, wie jeder Mensch es ist, d. h. er hatte zu dem Geist aus Gott den Leib von der Natur empfangen." Aber „Gott, der jedem Menschen ein bestimmtes Maß von seinem Geiste mittheilt, hatte ihm davon in ungleich reicherm Maße gegeben, ungleich mehr als dem größten Genie, als dem hochbegabtesten unter den Heroen der Menschheit je zu Theil geworden." Weiter aber hören wir: „Ueberhaupt bestand die höhere Begabung Jesu 1) in dem größern Maße göttlichen Geistes, 2) in der daraus folgenden absoluten Gottesgemeinschaft, 3) in dem wieder daraus folgenden absoluten Maße von sittlicher und größern Maße von geistiger Kraft, durch welche er also auf die Menschen geistig-dynamisch einwirken konnte, wie nie ein Anderer." S. 207 ff. vgl. S. 216.

Allein auch die höchstmögliche geistige Begabung eines Menschen ändert nichts an seiner Relativität („bleibt doch auch das allergrößte Maß oder Zahl, die wir uns denken können, ein endliches" S. 210), und es kann daher aus jener keine „absolute Gottesgemeinschaft" und kein „absolutes Maß sittlicher Kraft" gefolgert werden, wie der Verf. thut, um eine „absolute Sündlosigkeit" Jesu herauszuklauben. „Bei Jesus mußte seine Gottesgemeinschaft eine absolute, ursprüngliche und unverlierbare sein, wenn er im Stande sein sollte, seine Aufgabe zu lösen. Wo aber absolute Gottesgemeinschaft ist, da ist die Sünde unmöglich, und nur selbst unsündlich konnte er die Herrschaft der Sünde in ihrem Grunde erschüttern, und nur selbst im Besitze der Gottesgemeinschaft konnte er sie auch der Menschheit vermitteln." S. 209. Diese Behauptung verstößt nicht nur gegen den ganz allgemein ausgesprochenen Satz: „der Mensch wird nicht sittlich, sondern nur mit sittlicher Anlage geboren, er soll sich erst zur Sittlichkeit emporarbeiten," S. 196, sondern auch gegen das Denkgesetz der Vernunft. Ist Jesus ein Mensch wie die Andern, so eignet ihm auch dieselbe Wahlfreiheit und ist ihm dieselbe Aufgabe gestellt wie den Uebrigen, nämlich über sein Verhältniß zu Gott frei zu entscheiden; und es kann diese Entscheidung, wenn er ein bloßer Mensch ist, so gut gegen als für Gott ausfallen; das höhere Maß seiner Geistigkeit kann nur die Folge haben, daß er den so oder anders ausfallenden Freiheitsact mit größerer Klarheit des Bewußtseins und mit höherer Energie des Willens vornimmt. Die weitere Behauptung aber: „Jesus hatte keine Bestimmung, die sich auf ihn selbst bezog, sondern dieselbe bezog sich lediglich auf das von ihm zu erlösende Geschlecht. Ihn rief Gott in's Dasein, damit Einer da sei, der, reicher als je ein Mensch ausgestattet, nicht umhin könne zu wollen was Gott will, und der im Stande sei, die Menschen dahin zu bringen, daß sie dasselbe wollen" S. 111 ff. — negirt geradezu die menschliche Natur Jesu, insbesondere seine Willensfreiheit. Oder es müßte die von Gott gesetzte Gemeinschaft des Menschen Jesus mit ihm ohne weiteres identisch sein können mit der durch den Willensact Jesu zu setzenden oder frei gewollten.

Wollten wir aber auch das Zugeständniß der absoluten Sündlosigkeit machen, so könnte dieser Jesus doch nicht unser Erlöser sein. Denn in der seiner Entstehungsweise gemäßen Stellung sowohl zum Menschengeschlechte als zu Gott vermöchte er nicht die Schuld zu tilgen. Auffallender Weise spricht der Verf. nirgends von dieser Hauptaufgabe des Erlösers, die Schuld des Geschlechts zu sühnen, ohne deren Lösung die Zurückführung der Menschheit in die Gotteshuld und Gottesgemeinschaft eine Unmöglichkeit ist. Er bezeichnet als den „Zweck der Erlösung" lediglich, „die Menschen dahin zu bringen, daß sie den Willen Gottes mit ihnen zu dem ihrigen machten; und das Mittel zu diesem Zwecke war, zu lehren, was Gott und sein Wille sei", so wie „daß sie durch die dynamisch-geistige Einwirkung Jesu gleichsam gepackt, gezwungen werden, sich dem ihnen aufdämmernden Lichte der Lehre zuzuwenden." S. 214. Doch ist das auch wieder nicht auffallend; denn die Rückkehr der abgefallenen Menschheit zu Gott ist, der Weise ihres Ausgangs aus Gottes Wesen entsprechend, eine unausbleibliche: „Dazu (zu wollen, was Gott will) muß es endlich, früher oder später, mit dem Menschen kommen, und der Stachel des Widerspruchs mit sich selbst läßt ihm keine Ruhe, bis es dazu kommt." S. 203, vgl. 205 ff. Und deshalb haben wir nur „daran festzuhalten, daß Gott die Liebe ist, die jenen Widerspruch unmöglich auf die Länge hat fortbestehen lassen können." S. 205. Daß aber der Kern dieser Liebe die Heiligkeit, und daß der Sünde Stachel die Schuld sei, welche dem beleidigten Gotte gegenüber Sühnung erheischt, zu dieser erschütternden Tiefe des Verständnisses der Sünde und ihrer Sühnung durch das freiwillig geschlachtete Opferlamm konnte der Verf. auf seinem anticreatianistischen Standpunkte nicht vordringen.

Wundern dürfen wir uns endlich nicht, daß Sederholm von keinem Wunder wissen will. „Es muß unbedingt zugegeben werden, daß die Speculation kein Wunder statuiren darf. Dadurch würde sie sich selbst ein Armuthszeugniß ausstellen." Er „läugnet" daher „auf's entschiedenste, daß die Veranstaltung der Erlösung ein Wunder sei. Die Zeugung des Sohnes, d. h. die Berufung des Erlösers in's Dasein ist vielmehr als der letzte Act der Schöpfung zu betrachten." Ebenso liegt in der Vorbereitung des jüdischen Volks auf seine Ankunft nichts Wunderbares. „Auch die über menschliches Maß hinausgehende Begabung Jesu war kein Wunder." Und „was endlich diejenigen Wunder betrifft, die Jesus verrichtet haben soll", so „waren seine Krankenheilungen Wirkungen, die in seiner höhern Begabung ihren nothwendigen Grund hatten. Die übrigen Wunder aber, die dem Verständnisse durchaus widerstreben, kommen auf Rechnung der dichtenden und vergrößernden Ueberlieferung, so wie auf die der unrichtigen Auffassung der vorliegenden Thatsachen von Seiten der ursprünglichen Zeugen und des Berichterstatters." S. 18—20.

Wir finden das ganz consequent. Wo die Setzung der Welt eine Uebersetzung des göttlichen Wesens aus der Unendlichkeit in die Endlichkeit, also keine eigentliche Schöpfung ist, da fehlt die Grundlage für jedes Wunder, da ergibt sich Alles mit (einer so oder anders gefaßten) Nothwendigkeit aus der Causalität des absoluten Urgrundes und seiner nichtabsoluten Entwicklungen. Nur wenn die Weltwerdung selber ein Wunder, weil Realsetzung von solchem ist, was ursprünglich nur als Idee vom Nichtgöttlichen in Gott existirt, also nicht Setzung aus Gottes Wesen ist, sind Wunder möglich. Die Schöpfung als erstes Wunder ist nämlich die conditio sine qua non für die Möglichkeit einer neuen Schöpfung auf dem Grunde der alten und zum Zwecke ihrer Restauration. Christus ist diese Neuschöpfung, die nova creatura, und als solche der zweite Adam, der sündenlose Sohn der reinen Jungfrau und der Gottessohn, und in dieser Weltstellung das Alpha und das Omega aller Wunder der Offenbarung*). S. mit seinen Voraussetzungen muß diese paulinische Lehre vom zweiten Adam verwerfen: „Den Urmenschen vermögen wir nicht in Jesu wiederzufinden." S. 222. Natürlich nicht, denn, um von Anderm abzusehen, war S. einerseits genöthigt, den Urmenschen so niedrig zu stellen, daß Jesus als der neue

*) So sagt auch Augustinus in seinem Gottesstaate: „Nach ewigem Rathschlusse stand vor Gottes Auge ein neuer Stammvater der Menschen, ein zweiter Adam, der menschgewordene Sohn Gottes: ein Glied des Menschengeschlechts, weil geboren von einer Tochter Adams, doch über demselben, sofern es unter der Sünde stand, weil empfangen von dem heiligen Geiste und darum von der Sünder Zahl gesondert, unbefleckt und heilig."

Urmensch nicht jene hohe Stellung hätte einnehmen können, welche die Erlösung der Gesammtmenschheit verlangte. Es würde ihm „die eigenartige höhere Begabung, die dem Erlöser als Mittel zum Zwecke ward, gefehlt haben". Denn es mußte, den Urmenschen betreffend, „die menschliche Entwicklung tief unten, hart an der Grenze der Thierheit anfangen, damit der Mensch eine möglichst lange Laufbahn vor sich habe, von da nämlich, wo die Freiheit in ihrer ersten unvollkommensten Erscheinungsweise, d. h. als Willkür, Wahlvermögen auftritt." S. 211. Demgemäß war der Urzustand „ein Zustand der Bedürftigkeit, und bittere Noth war die Lehrerin des ersten Menschen." S. 195.

Inconsequent aber ist es, daß S. an einem Wunder, nämlich an der „Auferstehung Jesu" festhält. Doch bemüht er sich, auch diese des Wunderbaren zu entkleiden; aus „der höhern eigenartigen Begabung" Jesu folgt „seine Auferstehung ganz naturgemäß". S. 221. „Der ohnehin auch nach dem Tode fortexistirende Geist Jesu hatte vermöge seiner höhern Begabung und seiner absoluten Gottesgemeinschaft die Macht, sich mit dem getödteten Leibe wieder zu vereinigen, ihn wieder zu beleben und zu seinen Functionen fähig zu machen." Das Motiv für die Festhaltung dieses Wunders ist S.'s Furcht, sonst auf die persönliche Fortdauer der Menschen verzichten zu müssen. „Im Menschen nämlich," lehrt er, „bleibt der Geist sich nur so lange seiner bewußt, als seine Verbindung mit dem Leibe fortdauert. Das ist eine Wahrheit, welche die Naturwissenschaft nie gestatten wird in Abrede zu stellen. Demnach wird der Geist erst nach der Auferstehung des Fleisches sich seiner wieder auf's neue bewußt, d. h. wenn ihm mit einem neuen Leibe der Gegenpol wieder gegeben wird, dessen er bedarf, um aus dem bloßen Sein zur Thätigkeit überzugehen. Einmal von jenem Leibe geschieden und daher seiner unbewußt geworden, vermag der menschliche Geist nicht, eine solche Wiedervereinigung zu wollen . . .; von Jesus aber dürfen wir wohl annehmen, sein Selbstbewußtsein sei, vermöge seiner höhern Begabung und seiner ununterbrochenen Gottesgemeinschaft, unabhängig von der Verbindung des Geistes mit dem Leibe gewesen, Jesus sei, auch beim Gestorbensein des Leibes, ununterbrochen seiner selbst bewußt geblieben und habe daher diese Wiedervereinigung beschließen und vermöge der in ihm wohnenden höhern Kräfte vollziehen können." S. 221 ff. Daß aus S.'s Principien folge, die Scheidung des Leibes vom Geiste lösche diesem das Licht des Selbstbewußtseins aus, geben wir zu; daß aber die Naturwissenschaft in der Lage sei, hierüber irgend etwas zu ermitteln, leugnen wir. Die Naturwissenschaft kann nur über die Abhängigkeit des Selbstbewußtseins und überhaupt der geistigen Functionen vom leiblichen Organismus während des Lebens des letztern Manches feststellen, nichts aber über die Zuständlichkeit des Geistes nach seiner Trennung vom Leibe. Letzteres ist Sache der Forschung über den Geist, also nicht der Naturwissenschaft. Daß das höhere Maß von Geist aus Gottes Geist die Selbstbewußtheit Jesu auch in Lostrennung vom Leibe ermögliche, wenn das niedere Maß solches den andern Menschen absolut unmöglich macht, daß ferner jener selbstbewußte Geist Jesu die Macht habe, seinen todten Leib wieder zu beleben und unverweslich zu machen, daß endlich dieser wiederauferstandene Mensch auch noch im Stande sei, den bewußtlosen Geistern der gestorbenen Brüder zu ihrer lebendigen Leiblichkeit wieder zu verhelfen oder den großen Auferstehungstag heraufzubeschwören, — das Alles wollen wir als fromme Wünsche des Verf. ehren, können es aber nicht als stichhaltige Vernunftschlüsse anerkennen.

Wenn daher schließlich S. die Hoffnung ausspricht, „eine Weltansicht angedeutet zu haben, in welcher das Christenthum zu seinem Verständniß und zu seinem Rechte kommt", so möchte unsere Kritik, ungeachtet sie nur Andeutungen geben und viele wichtige Punkte übergehen mußte, gezeigt haben, auf wie schwachen Füßen diese Hoffnung steht. Entweder Erlösung von unten, Selbsterlösung der Menschheit auf dem Wege unaufhaltsamen Fortschritts, bei gleichzeitiger Leugnung eines persönlichen Schöpfers der Welt, oder Erlösung von oben, durch den Mensch gewordenen wahrhaftigen Gottessohn, mit Anerkennung der dreipersönlichen Gottheit und der Geschöpflichkeit der Welt! Alle Vermittlungsversuche kränkeln an Halbheit und gewähren dem Denkgeiste keine Befriedigung.

Bonn. Knoodt.

Geschichte des Alterthums.

Die **Weltgeschichte** für höhere Schulen und Selbstunterricht übersichtlich dargestellt von **Karl Kiesel**, Director des Gymnasiums zu Düsseldorf. Erster Band: Die vorchristliche Zeit. Zweite verbesserte Auflage. Freiburg, Herder 1866. XI u. 635 S. 8. 1 Thlr. 18 Sgr.

Je eifriger und erfolgreicher Historiker wie M. Duncker und G. Weber in sogenannter liberal-protestantischer Auffassung die Geschichte ihres christlichen Charakters mehr oder weniger zu entkleiden suchten, um so eher und entschiedener mußte man sich katholischer Seits veranlaßt fühlen, die Unzulässigkeit und Unhaltbarkeit jener Auffassung nachzuweisen und vor allem die Auctorität der Bibel, deren Angaben nicht nur vielfach angezweifelt, sondern zu Gunsten anderer Ansichten von Profanschriftstellern oder auch angeblich auf Grund von Widersprüchen mit den Resultaten der Naturforschung geradezu verworfen wurden, zu retten. Diese Aufgabe verfolgten außer dem Lehrbuche der Weltgeschichte von Weiß, dessen Vervollständigung noch immer auf sich warten läßt, insbesondere einige in dem Verlage von Herder zu Freiburg erschienene Werke. Kaum war der Druck der „Weltgeschichte" von Dr. J. Möller, Prof. der Geschichte an d. Univ. Löwen, wegen des frühzeitigen Todes des Verf. 1862 mit der 3. Lieferung sistirt, als Dr. J. Bumüller ein in gleichem Sinne verfaßtes Werk ankündigte, dessen 1. Band (Geschichte des Alterthums. Erster Theil) bereits 1863 die Presse verließ. Ein gewiß unparteiischer Recensent in Zarncke's liter. Centralbl. 1864 N. 30 anerkennt, daß der Verf. „die Forschungen der Fachmänner über die Chronologie, die politische und Culturgeschichte der von ihm behandelten Völker sorgfältig benutzt und die Resultate derselben in geschickter Weise zu einem wohlabgerundeten und anziehenden Bilde zu vereinigen gewußt habe." Von Bumüller unterscheidet sich zunächst durch die kürzere Fassung sowie durch die Verzichtung auf den gelehrten Apparat, auf den Nachweis und die Kritik der benutzten Quellen und Hülfsmittel die Weltgeschichte von Kiesel, deren erster Band „die vorchristliche Zeit" in zweiter verb. Aufl. vorliegt.

Der Inhalt stimmt im Wesentlichen mit dem der 1. Aufl. überein; die umfangreichste Aenderung besteht darin, daß die allgemeine Einleitung gestrichen worden ist. Die Eintheilung des Stoffs in 19 Hauptabschnitte ist dieselbe geblieben wie in der 1. Aufl. Hinsichtlich der Gruppirung bemerkt der Verf. mit Recht, daß „für jeden Zeitraum jedem der geschichtlichen Völker seine Rubrik anzuweisen zu einer Spaltung geführt haben würde, wodurch die Entstehung der nothwendigen Gesammtanschauung verhindert worden wäre. Daher findet sich die Geschichte mancher Staaten episodisch behandelt, wie sie auch in der Wirklichkeit einen episodischen Charakter hat." Zu diesen Staaten und Völkern gehören namentlich Indien und China im 2., die Skythen und Lyder im 7., die Celten im 13. und die Karthager im 18. Abschnitte. Nur eine Aenderung könnte man wünschen, daß nämlich die Indier mit den stammverwandten Iraniern im 7. Abschn. zusammengestellt wären. Bei der gewählten Stoffvertheilung ist das Aufsuchen des Einzelnen zunächst dadurch erleichtert, daß die Hauptabschnitte in viele Theile zerlegt sind, welche in der 1. Aufl. nur durch Nummern angedeutet waren, jetzt aber ihre be-

sondern Ueberschriften erhalten haben. Auch durch Aenderungen im Druck ist die Uebersichtlichkeit gefördert. Endlich hat die 2. Aufl. drei reichhaltige Namen-Register erhalten. — Wie die Uebersichtlichkeit des Inhalts, so hat der Verf. auch die Klarheit der Darstellung möglichst zu fördern gesucht; diese hat besonders dadurch gewonnen, daß allzu lange Sätze in kürzere zerlegt sind.

Zur weitern Empfehlung des Buches für diejenigen, welche es in 1. Aufl. nicht kennen gelernt haben, mögen folgende Bemerkungen hinzugefügt werden. Auf einem verhältnißmäßig nur geringen Raume wird ein ziemlich reicher Stoff geboten. Neben der politischen findet auch die Culturgeschichte die gebührende Berücksichtigung. Die historischen Data sind, wie es der kundige Leser an den meisten Stellen auch ohne speciellen Nachweis leicht entdeckt, im Ganzen durch genaue Quellenstudien sowie durch sorgfältige Benutzung der neuern Forschungen festgestellt und in ebenso ruhiger als objectiver Weise vorgetragen. Dabei ist von besonderer Wichtigkeit, daß die Thatsachen nicht bloß äußerlich an einander gereiht, sondern in ihrem causalen Zusammenhange klar dargelegt und vor allem die innern Beziehungen zwischen dem politischen, geistigen und religiösen Leben der Völker nachgewiesen sind. Ueberdieß sucht der Verf. durch Einflechten von Betrachtungen dem Leser „die Ueberzeugung von einem in der Weltgeschichte sich kundgebenden göttlichen Plane der Menschenerziehung" einzuflößen, so daß er zugleich eine Philosophie der Geschichte wenigstens in ihren Umrissen bietet. Mag ein so beschaffenes Buch als Leitfaden für den Unterricht, wobei Reflexionen zu machen dem Lehrer überlassen bleiben muß, weniger geeignet scheinen, so ist es doch sicher ein gutes Lesebuch für „reifere Schüler, die das von dem Schulunterricht Dargebotene zu ergänzen und zu vertiefen wünschen." Auch werden besonders jüngere Lehrer, wie der Verf. mit Grund hoffen darf, aus dem Buche „hinsichtlich der von dem Unterricht ins Auge zu fassenden Ziele einige Anregung schöpfen." Jedenfalls wird man eingestehen müssen, daß die Reflexion des Verf. eine durchaus gesunde ist und daß er „dem Leser nicht mit Zudringlichkeit entgegentritt, vielmehr seine Darlegungen und Winke auf das Sichere und das allgemein Anerkannte beschränkt." Demnach verdient das Buch auch allen Gebildeten empfohlen zu werden, welche nicht etwa nur den äußern Verlauf der Geschichte ihrem Gedächtnisse einprägen, sondern auch die tiefinnersten Beziehungen der Thatsachen, den eigentlichen Geist der Geschichte erfassen wollen.

Bei dieser im Allgemeinen durchaus günstigen Beurtheilung des Buches bleiben auch in der 2. Aufl. noch einige Mängel und Fehler anzumerken. S. 105 wird z. B. der Anfang der Kämpfe mit Damascus unter Nadab statt unter Baesa verlegt. Ueber die Heereseinrichtung und das Gerichtswesen unter David sowie über den von Salomo erbauten Tempel und die von ihm geschaffene „ordentliche Kriegsverfassung" (S. 99) vermißt man ungern die nähern Angaben. S. 109 war der Sieg des „Assa über den Kuschiten" (Aethiopen oder Araber?) Serach, das Aufhören der Ophirfahrten unter Josaphat, ferner S. 110 die Niederlage Amazja's gegen Joas und der Grund, warum Ahas den Tiglath Pilesar „besuchte" (Hülfe gegen Israel und Syrien), zu erwähnen. Nebenbei sei jedoch im Allgemeinen bemerkt, daß gerade die israelitische Geschichte, wie sie es wegen der vielen Anfechtungen fordert, mit besonderm Fleiße und in manchen Punkten auch genauer als von Bumüller bearbeitet ist. Auch in der Geschichte der übrigen Völker kommen in unwesentlichen Dingen einzelne unrichtige oder ungenügende Angaben und Ungenauigkeiten im Ausdrucke vor.

Arnsberg.

Tücking.

Unterrichtswesen.

Der Schulzwang, ein Stück moderner Tyrannei. Von **Joseph Lukas.** Zweite Auflage. Landshut, Jos. Thomann'sche Buchhandlung 1865. VI und 179 S. 8. 15 Sgr.

Ueber Ziel und Zweck dieser Schrift läßt schon der Titel keinen Zweifel. Man liest das Buch von Anfang bis zu Ende mit Interesse. Sein Verfasser hat Vieles gelesen, notirt und excerpirt, bald aus der Geschichte, bald aus der Politik und Philosophie. Freilich hat er sich Alles wesentlich für seinen Zweck angesehen, gesammelt und ausgelegt; immer aber schreibt er pikant und geistreich. Wollte man ihm jedoch Schritt vor Schritt folgen, und alle oft blendende Vergleiche und Urtheile beleuchten und widerlegen, so müßte man zu seinem Buche noch ein Buch schreiben und die Grenzen einer kritischen Anzeige weit überschreiten. Was irgend gegen den Schulzwang und die staatliche Leitung der Schule an Zweifeln und Gründen aufzutreiben war, das hat L. auch herbei zu bringen gewußt und in möglichst scharfer Weise hervorgehoben.

Es ist recht und allerdings auch wissenschaftlich, in Allem auf die ersten Gründe zurückzugehen, und darum sind auch die historischen Deductionen des Verf. an ihrem Platze. Kein Grundsatz, kein Gesetz in bürgerlicher Beziehung möge über die Prüfung seiner Entstehung und seines Werthes erhaben sein. Leider bleibt jedoch eine solche Prüfung, namentlich bei politischen Einrichtungen, allzu oft nur einseitig bei den ersten Anfängen stehen. Man legt diese und die ersten Gründe gewisser bürgerlicher Verpflichtungen richtig und offen dar; man zeigt, wie alle Einschränkung aus der ursprünglich uneingeschränkten Freiheit entspringt. Das ist ganz gut. Aber man führt in gar vielen Fällen den heutigen Menschen, der ja durch unzählige Generationen vom ersten Ursprunge der bürgerlichen Freiheiten und Einrichtungen so unendlich weit entfernt ist, immer nur unmittelbar auf jenen ersten Anfang, als die eigentlichen Menschenrechte. Die Grundsätze, auf denen die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft beruht, werden leider nicht angewendet, um zu zeigen, auf wie mannigfaltige Weise Verhältnisse rechtmäßig entstehen können oder wie Rechtmäßiges und Förderliches unter das ehemals und ursprünglich Gewaltthätige gemischt worden ist, so daß es unmöglich wird, beides zu trennen, um sich auf den Zustand purer Gerechtigkeit zu berufen, ohne zugleich sich selbst und Alles, was uns längst werth und theuer geworden, mit in die Luft zu sprengen. Man vermeidet nicht selten diese Anwendung, wodurch Zufriedenheit mit dem Bestehenden erzeugt werden könnte, um dagegen durch unabläßige Berufung auf ein ursprüngliches Recht die Menschen zu bereden, es sei in nichts Anderm Heil, als in der Herstellung primitiver Zustände.

Eine solche Methode findet leicht lernbegierige Schüler. Es unterliegt keinen Schwierigkeiten, jene ersten, durch das Alter noch verklärten Grundsätze zu begreifen, auf und aus welchen unsere äußern Rechte erbaut sind. Einiges Talent und Dreistigkeit reichen hin, um sich in stricter Anwendung jener wenigen Principien über die ganze wirkliche Welt zu erheben und das Bestehende tadelnd zu verwerfen, während der vorsichtige und erfahrene Denker auch die gegenwärtigen Verhältnisse und deren Entwicklung im Zusammenhange beachtet, und in Anerkennung des eingeschränkten Werthes seiner Principien nur vorsichtig urtheilt und noch vorsichtiger handelt. Allzu leicht wird die Speculation über den Ursprung bürgerlicher Verhältnisse, welche mithelfen könnte, das Rechtmäßige und Zweckdienliche darin zu heiligen, ein Mittel, um manche Bande zu lösen, wodurch die Menschen an Sittlichkeit und Ordnung geknüpft werden.

Es fällt uns nicht ein, den Verf. als eine Persönlichkeit zu bezeichnen, welche gleich so vielen unserer heutigen Volksbeglücker in egoistischer Absicht gegen Autorität und Herkommen kämpfen

möchte. Nein, L. hat hiezu ein viel zu katholisches Herz, und wir verkennen wahrlich nicht, daß er, um das Höchste zu bewahren und zu stützen, zum Schwerte gegriffen hat. Aber doch mußten wir uns obige Bemerkungen erlauben, weil sie einen Grundfehler seines Feldzuges bezeichnen, und weil auch ein edles und warmes Herz auf solche Einseitigkeit verfallen kann.

Eine zweite Wahrheit, welche wir den nähern Erörterungen über des Verf. Ansichten vorausschicken möchten, entlehnen wir der neuesten Flugschrift des Bischofs von Ketteler über die Frage: Ist das Gesetz das öffentliche Gewissen? Der hochwürdige Kirchenfürst verurtheilte mit Recht, wie auch wir es früher bereits gethan haben, die neuen badischen Schuleinrichtungen; aber er sagt zugleich: „Die Conflicte in der Gegenwart zwischen den angeblichen Forderungen des modernen Staates und der christlichen Anschauung liegen nicht eigentlich in dem Wesen der Sache, sondern vielmehr in den Parteizwecken, in den Parteiinteressen, in dem schnöden Mißbrauch, den Eine Partei mit dem Staate und der Staatsgewalt für ihre Absichten treiben will. Nicht das wahre Interesse des Staates ist im Conflict mit der christlichen Denkweise oder mit den Forderungen der christlichen Kirche, sondern das Interesse dieser Partei, die den Staat zu ihren gottlosen Bestrebungen mißbrauchen will. Der Staat mit allen seinen Einrichtungen, bis zur Schule herab, soll dem Systeme der Gottlosigkeit als Mittel dienen, um seine Herrschaft zu begründen." — Uns will bedünken, als ob L. in gerechter und flammender Entrüstung über die traurige Wahrheit dieses letzten Satzes die tiefe und heilsame Wahrheit der beiden vorausgehenden Sätze verkannt hätte.

Und als Drittes möchten wir endlich dem Verf. noch eine Frage vorlegen. Denken wir uns, es existire ein Staat, in dem Fürst und Volk einig, in welchem nur Eine (katholische) Kirche, in welchem Kirche und Staat wiederum vollkommen einig und sich wechselseitig achten, helfen und stützen. Würde L., wenn in solchem Staate der Schulzwang existirte, wohl gegen diesen geeifert haben?

Es ist keinem Zweifel unterworfen, — und wir danken es L. immerhin, daß er in so lebendiger, energischer Weise darauf hingewiesen hat, — der Schulzwang kann entschieden gemißbraucht werden, kann im Interesse und in der Hand einer gottentfremdeten Partei die Herzen der Jugend und des Volkes verderben. Aber hebt der Mißbrauch den Gebrauch auf? Und wer mag es leugnen, daß der Schulzwang auch seinen Segen in dem Maße für Religion und Sittlichkeit, so wie für bürgerliche Wohlfahrt hat, in welchem der Staat sich jenem Musterstaate nähert?

L. spricht freilich dem Staate das Recht zu lehren fast gänzlich ab. Wenn er damit nur behaupten wollte, daß der Staat hiezu kein Recht im Sinne des kirchlichen Lehramtes habe, so würde ihm wohl jeder Katholik beistimmen müssen. Aber der Staat ist auch eine von Gott gewollte Gemeinschaft, deren Existenz an Bedingungen geknüpft ist, zu welchen ein gewisses Maß von Kenntnissen um so sicherer gehört, je mehr der Staat zu den civilisirten, modernen zählt. Der moderne Staat muß die Schule gleichfalls als Hülfsanstalt ansehen und hat daher das Recht und die Pflicht, darüber zu wachen, daß seine Bürger sich diejenige Grundlage an Kenntnissen und Fertigkeiten aneignen, ohne welche sie in der heutigen Gesellschaft nicht fortkommen, ja selbst nicht einmal am kirchlichen Leben den wünschenswerthen bewußten Antheil nehmen können, und die Kirche kann der Wahrung dieses Rechtes sich freuen, wenn sie nur dadurch nicht in ihren Rechten und in ihrer Wirksamkeit geschädigt wird. Auch die Jugend hat ein Recht auf solche Bildung. L. sieht jedoch hievon ab, indem er (S. 79) sagt: „Jeder Mensch hat auch das Recht, nicht bloß ein ABC-Schütze, sondern sogar ein Schulmeister zu werden; wenn er aber nicht will? Jedermann hat das Recht, am Sonntag ein Huhn in seinen Topf zu stecken; wenn ihm aber Fische lieber sind?" — Mit solchen Argumenten beweist man freilich wenig. Das unmündige Kind kann seine Zukunft bedingende Fragen noch nicht entscheiden, und würde als Erwachsener wahrscheinlich die Eltern oder den Staat nicht segnen, welche ihm sein Recht auf Bildung verkümmert hätten. Es kann der menschlichen Gesellschaft, resp. dem Staate freilich einerlei sein, ob Tausende Lehrer werden oder nicht und ob Hunderttausend Sonntags ein Huhn oder Fische essen; wohl aber ist es nicht gleichgiltig, ob Tausende oder Hunderttausende aller jener Kenntnisse baar und ledig bleiben, die schon jetzt zu den Lebensbedingungen des modernen Staates gehören und mehr und mehr dazu gehören werden. Dieser Staat existirt einmal, und wir müssen uns mit ihm vertragen und auseindersetzen. Je öfter unsere Gegner uns vorwerfen, daß wir der Volksbildung abhold seien, desto mehr sollen wir uns hüten, Maßregeln das Wort zu reden, welche diesen Vorwurf auch nur zu unterstützen scheinen. Wir können es nicht laut genug verkünden, daß wir nur jene Bildung bekämpfen, welche von Gott entfernt und unser katholisches Gewissen verletzt, daß wir aber unsern Kindern jede Bildung wünschen und sichern mögen, welche auf dem Felsen des kirchlich-religiösen Glaubens ruht oder diesen nicht untergräbt.

Dies führt uns darauf, daß auch Eltern eine Schulpflicht haben. Es ist nicht genug, Kinder zu zeugen; es ist eine hochheilige Pflicht, diese Kinder auch zu erziehen, nicht bloß religiös-sittlich, sondern auch intellectuel. Patriarchalische Zeiten, wo der Mensch auch ohne Lesen, Schreiben und Rechnen fortkommt, kehren nicht wieder. Wenn Eltern ihrem Kinde die leibliche Nahrung, Licht und Freiheit entziehen wollten, würde man alsdann dem Staate wehren dürfen, für die Rechte des armen Geschöpfes einzutreten? Wenn nun der Geist mehr ist als der Körper und wenn diesem Geiste Bildung verwehrt würde, damit der Körper im Knechtsdienste ausgebeutet werde, sollte dann der Staat nicht gleiches Recht haben? Auch die Kirche übt einen moralischen Zwang, wenn ihr Seelen entzogen werden sollen, welche durch die heilige Taufe ihr Eigenthum geworden sind.

Das Schreckbild des Mißbrauches ist es, welches immer und immer gegen den Schulzwang citirt wird, und L. concentrirt diesen Mißbrauch wesentlich auf den Gewissenszwang. Der Schulzwang würde zugleich ein solcher, wenn eine Partei im Staate oder der Staat überhaupt die Eltern zwingen wollte, ihre Kinder Schulen anzuvertrauen, in denen sie irreligiös erzogen oder doch dem väterlichen Glauben entfremdet würden. Daß ein solcher Zwang wirklich stattfinden könne, muß leider zugegeben werden; aber selbst in diesem traurigen Falle würden wir weniger gegen den Schulzwang als solchen, sondern vielmehr für Unterrichtsfreiheit kämpfen. Laßt uns selbst Schulen gründen! sollte dann die Losung der Bedrängten sein; gebt uns hierin Freiheit, und wir wollen euch dafür nicht wehren, euch selbst zu überzeugen, wie sehr auch uns daran liegt, daß unsere Kinder nicht im Wissen und Können fürs bürgerliche Leben zurückbleiben. Es sei uns hier die Bemerkung gestattet, daß in Preußen ein solcher Gewissenszwang nirgends stattfindet. Den Religionsunterricht eines andern Bekenntnisses braucht kein Kind, nicht einmal das des Freigemeindlers, zu besuchen (Minist.-Rescr. v. 6. April 1859), ja es werden die Kinder nicht einmal genöthigt, sich etwa Lesebücher anzuschaffen, welche ihrem kirchlichen Bekenntnisse unangepaßt sind.

Das Rechtsverhältniß ist sehr einfach. Hat der Staat Glaubens- und Gewissensfreiheit garantirt, so muß er dieser Pflicht auch in Betreff des religiösen Unterrichtes und der Schulen entgegen kommen. Er darf nicht eine Religion oder die Religionslosigkeit begünstigen, sondern muß jeder Confession ihre Freiheit in so weit sichern, als sie nicht mit ihren Lehren gegen die allgemeinen Grundlagen der Sittlichkeit und bürgerlichen Wohlfahrt verstößt. Gegen solche Pflicht würde er auch sündigen, wenn er etwa einen allgemeinen, confessionslosen Unterricht in den sittlichen Wahrheiten, eine deistische oder pantheistische Doctrin

auf seine Fahne schreiben wollte. Es folgt vielmehr aus Obigem, daß auch dem modernen Staate an der Existenz von Schulen verschiedenen (christlichen) religiösen Bekenntnisses liegen muß, daß er deren Einrichtung zu begünstigen und zu fördern hat, und daß er solche geradezu in dem Umfange selbst einrichten muß, in welchem er überhaupt das Schulwesen in seine Hand nimmt. Ist eine Minorität so gering, daß füglich für sie eine Schule nicht eingerichtet werden kann, so muß wenigstens für deren Religionsunterricht Sorge getragen werden. Will oder kann der Staat solchen Verpflichtungen nicht nachkommen, so bleibt nichts übrig als vollste Unterrichtsfreiheit. Trügen nicht alle alle Zeichen, so dürfte letztere bald allgemeiner werden; zählt Preußen doch jetzt schon an 1500 Privatschulen.

Aber die Unterrichtsfreiheit verträgt sich auch mit dem Lernzwange und hebt dessen Nutzen nicht auf *).

Wo indessen Staat und Kirche einig sind, da bleibt es am besten bei dem Schulzwange, und man thut alsdann nicht wohl, nach allgemeiner Unterrichtsfreiheit hinzudrängen. Auch letztere hat ihre Bedenken, namentlich dann, wenn zugleich der Schulzwang aufgehoben würde. Bei aller Unterrichtsfreiheit würden immerhin noch die jetzt bereits bestehenden Staats- und Gemeindeschulen bleiben, und die Kirche ebenso wenig als Private die Mittel haben, mit solchen allseitig zu concurriren. Auch da, wo Privaten diese Mittel zugänglich sind, würden Sparsamkeit und Indifferentismus oft im Wege stehen. Der Liberalismus, welcher oft nichts weniger als sparsam ist, wo es seine Zwecke gilt, würde es nicht minder verstehen, die Unterrichtsfreiheit für sich auszubeuten. Hat sich doch jüngst in Belgien, wo bekanntlich kein Schulzwang, ein neuer Verein unter dem Namen „Unterrichts-Liga" gebildet, welcher nichts anderes ist, als eine Verbindung von Freigeistern, um sich nicht bloß der Staats- und Gemeindeschulen zu bemächtigen, sondern auch auf Grund der Unterrichtsfreiheit das Land mit freien Schulen zu übersäen, aus denen der Namen Gottes und das Gebet verbannt sein soll (vergl. hist.-polit. Blätter 1866. 1. Heft). — Und wenn wirklich durch die Unterrichtsfreiheit eine hinreichende Anzahl kirchlich-religiöser Schulen ins Leben gerufen werden könnte, so würde die Kirche eben nur in Betreff dieser die Garantie religiöser Bildung haben, nicht aber in Betreff der entgegenstehenden übrigen Schulen, ja sie würde vielleicht auf diese allen Einfluß verlieren. Letzteres wäre um so wahrscheinlicher, als nunmehr die Spannung und Eifersucht um so größer, jede Annäherung und Wechselseitigkeit um so schwieriger werden müßten. Heben wir endlich den Schulzwang überhaupt auf, dann fällt auch die moralische Pflicht und rechtliche Nöthigung weg, welche jetzt noch den Staat zwingt, dem Gewissen seiner Angehörigen Ruhe und Befriedigung durch Rücksicht auf das confessionelle Bedürfniß zu gewähren. Wir zwingen euch ja nicht in unsere Schulen, ruft dann die etwa herrschende religionsfeindliche Partei, und wenn es euch nicht darin gefällt, so bleibt daraus fort!

L. hat mit Recht und mit Geschick das ursprüngliche Verhältniß der Schule zur Familie und Kirche betont, dagegen aber den Staat offenbar ganz bei Seite geschoben, und ihn somit seines ethischen Charakters, seiner Stellung als Bildungsanstalt ganz entkleidet. Solche Erniedrigung kann keine gute Frucht bringen. Unseres Erachtens ist einmal die Elementarschule der Apex eines Winkels, von dem der eine Schenkel Staat, der andere Kirche heißt, und aus welchem Staat und Kirche Hilfeleistung erwarten müssen, wie ja beide auch gemeinsame Interessen haben. Nicht absolute, entfremdende Trennung, Rücken gegen Rücken, sondern auf wechselseitige Achtung gegründete Freiheit ist das Ziel. Abbé de Segur sagt mit Recht (in der Schrift über die Revolution), daß beider Gedeihen und Kraft von der Eintracht abhänge, wie das Leben und die Kraft des Menschen von der Vereinigung seines Leibes und seiner Seele bedingt ist.

Man verweist uns jetzt so gerne bei allen politischen Erörterungen auf das Ausland, und in unsern Kammern tönt es wieder vom Lobe Englands und der freien Institutionen Belgiens und Amerikas. Auch die Schrift von L. gefällt sich in solchen Hinweisungen, namentlich, da in jenen Ländern nicht die moderne Tyrannei des Schulzwanges herrscht. Selbst Frankreich findet Gnade. Aber wozu können solche Parallelen helfen und was können sie beweisen? Abgesehen davon, daß wahrlich nicht Alles Gold ist, was dort glänzt, und daß in der Entfernung auch ein Sumpf als grüne Wiese erscheint; so haben sich einmal unsere Verhältnisse auf Grund einer andern Geschichte anders entwickelt, und unser Charakter, unsere Traditionen, Anschauungen und Sitten sind andere. L. liefert selbst wieder einzelne Beispiele dazu, daß es in den Ländern ohne Schulzwang nicht an Irreligiösität, an frecher Sittenlosigkeit und socialer Auflösung fehlt. Wer möchte behaupten, daß die untern und mittlern Schichten der Bevölkerung Englands oder Frankreichs unsere deutschen an echtem religiösem Familienleben übertreffen, oder durch Familie und Schule besser erzogen würden?

So viel steht auch uns unerschütterlich fest, daß die Schule ohne Mitaufsicht und ohne innige, lebendige Betheiligung der Kirche zur Magd der Politik herabgewürdigt und eine einseitige Dressir-Anstalt ohne höhere Weihe werden müßte; daß sie dann aufhörte, eine Erziehungsanstalt zu sein. Aber mit dieser Ueberzeugung muß nicht auch der Schulzwang fallen, und das nur ist es, was wir der Schrift von L. entgegen halten möchten. Hätte er seine Angriffe mehr localisirt oder bedingungsweiser ausgesprochen, mehr das einmal Bestehende und dessen fundamentale Entwicklung geachtet, man würde ihm vielseitiger beistimmen.

Wir sind weit von dem Glauben entfernt, daß sich L. je unserer Auffassung anschließe, selbst wenn wir seine Behauptungen auch noch ausführlicher beleuchteten. Aber das hindert uns keineswegs, ihm Dank und Anerkennung auszusprechen. Immer schulden wir ihm eine geist- und lebenvolle Anregung und das Verdienst, einen Gegenstand ins Bereich des Nachdenkens gezogen zu haben, welcher bisher noch keiner strengern Prüfung anheim gefallen war. Die Welt sorgt schon dafür, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, und so wird sich auch auf dem Felde der Schule Unerreichbares und Mögliches im Zeitenlaufe scheiden. Die Schrift von L. stärkt mächtig das Bewußtsein vom Werthe unserer heiligsten Güter und mahnt die Trägen und Vertrauensseligen zur steten Wachsamkeit.

Trier. L. Kellner.

Der Wichtigkeit der Sache wegen lassen wir noch einige uns zugesandte Bemerkungen eines süddeutschen Schulmannes folgen:

Lukas kämpft in der zweiten Auflage seiner Schrift noch heftiger und schärfer gegen den Schulzwang als in der ersten; auch wird klarer, wie er sich die Durchführung der Idee, die er vertheidigt, denkt. Er verlangt nemlich S. 56, die Kirche solle sich von der bestehenden Staatsschule ganz zurückziehen, die Fahne der absoluten Unterrichts-Freiheit erheben und in die Offensive übergehen.

In 17 Kapiteln, auf 179 Seiten, führt L. seinen leidenschaftlich heftigen Kampf. Er kämpft für die Kirche, stellt sich aber nicht auf den kirchlichen Standpunkt, indem er das Unterrichtswesen als „ein sociales Problem, concreter gefaßt als einen Theil der Nationalökonomie" erklärt. Er gibt die Schule der Familie, erkennt die Kirche nur als Mandatarin der Familie, schließt den Staat von jeglicher Antheilnahme aus, und sieht die Lösung der Gesammt-Schulfrage in der absoluten Unterrichtsfreiheit, in der freien Concurrenz „der Parteien." S. 63. Die Gründe seiner Anschauungen sieht er in dem allseitigen Verderben, das in die

*) S. 57 sagt Lukas offen: „Einen Kampf gegen das Monopol versteht das Volk nicht; aber einen Kampf gegen den Schulzwang, den versteht es"

Schulen des ihm mit dem Liberalismus identischen Staates gekommen; die Vorbilder des Bessern sieht er in den schulzwangfreien Staaten Frankreich, Belgien und England. Dem Bedenken, daß mit Aufhebung des Schulzwanges Unwissenheit und Barbarei zur Herrschaft gelangen könnten, begegnet das Buch einerseits mit dem Satze, daß die Noth der Zeit in die freien Schulen treiben werde, und anderseits mit dem Troste, daß man auch ohne Lesen, Schreiben und Rechnen in den Himmel kommen könne. Die Auflösung des Schulzwanges legt L. dem Klerus in die Hand. Dieser habe viel gesündigt durch Uebernahme der Inspection über die Staatsschule; er solle nun zur Genugthuung dafür die Fahne der Unterrichtsfreiheit aufpflanzen und dem Volke sagen, wie unrecht ihm durch die Schulgesetzgebung der Gegenwart geschehe. S. 175.

Alles Unheil aber nicht nur in der Schule, sondern in der ganzen Welt kommt dem Verf. aus dem Schulzwange in der Volksschule. Was ein reicher Geist nur Entsetzliches ersinnen kann über das Verderbliche einer Institution, das sagt uns L. mit beredtem Munde vom Schulzwang. Er erzeugt die Revolution, S. 39; nimmt und zerstört alle elterliche Autorität, S. 40; ist nur der Wunsch des großen Orients, S. 50, und aller rothen Blätter, S. 52; er ist antichristlich, S. 56; ist Unmöglichkeit und Heuchelei, S. 59; er ist der Herodes, der die Kinder schlachtet, S. 67; er ist Knechtschaft, Insulte, S. 95; seine Früchte sind Socialismus, Unsittlichkeit, Unglaube, Unwissenheit, Verdummung, S. 145—153; durch ihn geht das Volk zu Grunde, S. 168. Wenn diese Vorwürfe begründet sind, so bleibt es trotz der Verwahrung des Verf. bei der Verwunderung, der das Augsburger Pastoralblatt Ausdruck gegeben, wie der deutsche Episkopat eine so heillose Einrichtung jederzeit stillschweigend hingenommen und unterstützt hat.

Allein, es ist nicht also! L. ist ein sehr geistreicher, aber ebenso phantasievoller Mann. Er sieht keine Realität, er übertreibt Alles, und bedenkt keine Folgen. Er packt seine Perceptionen, schwingt sich an ihnen auf die Mondsichel, wiegt sich lustig und keck auf ihr umher und schimpft auf die armselige Erde unter ihm, auf der die Kinder in die Schule gehen müssen. — Wer mit unbefangenem Blicke die Beschaffenheit der Schulen in den meisten Theilen Deutschlands betrachtet, der wird gewiß die Thatsache, daß die Kinder angehalten werden, diese Schulen zu besuchen, nicht als etwas so Entsetzliches ansehen, daß man deßhalb die ganze Christenheit allarmiren, und über die katholische Kirche zu allen andern überreichlichen Gefahren die neue heraufbeschwören müßte, unter dem Prätexte der Unterrichtsfreiheit die bestehende Schule zu verlieren? Und ist es etwas Kleines, aus einem Buche, daß manche katholische Stimme schon gerühmt hat, deduciren zu können, daß die Vertheidiger der Kirche Schule und Schulkenntnisse gering achten?

L. übertreibt Alles; er kennt kein Maß. Es ist kein Uebel, das nicht aus dem Schulzwang flöße, die Calamitäten Deutschlands auch auf politischem Gebiete nicht ausgeschlossen. In den schulzwangfreien Staaten, wie England, Frankreich, Belgien, steht Alles gut. Kein christlicher Mann ist für den Schulzwang. Die Natur ist Alles, Cultur ist nichts. Alles ist frei in der Welt, nur nicht die Schule. Aus der Schule ist nie ein Fortschritt gekommen. Solche und ähnliche Sentenzen fliegen auf allen Blättern umher. Darum mögen wir dem Verf. auch in seinem kühnsten Sprunge nicht folgen, den er S. 56 wagt, in der Forderung: wie Fürst Windischgrätz anno 1848 Prag verließ, um es dann zu erobern, so soll die Kirche die heutige Schule verlassen, um sie in drei Tagen wieder zu haben. Vor Allem erwarten wir das Kommando von einer andern Seite; wir müssen jedenfalls zuwarten; denn die Bischöfe unterhandeln noch. Weiser als sie wollen wir nicht sein. Aus den drei Tagen aber könnten drei halbe Saecula werden, und was kann unterdessen geschehen? Das Gleichniß ist geistreich und klar, aber es ist sehr gefährlich. Es ist eine Ueberstürzung.

In solcher Hast hat L. namentlich auch die Tragweite und Folgen seines Postulates, der absoluten Unterrichtsfreiheit nicht gesehen. Ein paar geniale Sätze führen über die Folgen, die der Kirche erwachsen können, nicht hinweg. Und doch würde die „freie Concurrenz" die Kirche aus der „Staatsschule", die stets bleiben wird, werfen, in die andern freien Schulen, die Parteien und Private gründen werden, nicht im Sinne des Autors einführen, und sie nur ermächtigen, neben andere Schulen, die lange den Vorsprung der Zeit und den Mitteln nach hätten (denn der Staat wird die heutige Schule mit ihren Fonds einfach behalten), die ihrigen zu stellen. Das ist die freie Trennung der Kirche von der Schule, eine Trennung von Kirche und Schule, die dem Feinde so angenehm sein wird, als jene, die er erst mit Mühe und Kampf zu erstreiten hätte. Unter den deutschen Verhältnissen heißt die Unterrichtsfreiheit verlangen, dem Gegner seine Ziele erreichen helfen. Dabei sind die Seelen noch nicht gezählt, die ohne Schule und Bildung bleiben, und jene noch nicht, die so für Gott verloren gehen würden.

Wir selbst halten das Schulwesen nicht für gesund; aber wir sehen die Heilung in der Vereinbarung von Kirche und Staat.

Balzers bei Feldkirch. A. Gmelch.

„Entdecktes Judenthum."

Der Talmud in der Theorie und in der Praxis. Eine literarhistorische Zusammenstellung von **Konstantin Ritter de Cholewa Pawlikowski.** Regensburg, Manz. 1866. VIII u. 340 S. 8. 1 Thlr. 3 Sgr.

Eine Darstellung und Kritik des Inhalts des Talmud, eine geschichtliche Darstellung der Vergehen, welche in frühern Zeiten die (von jüdischen Schriftstellern neuerdings so oft ausgebeuteten) Judenverfolgungen wenigstens mit veranlaßt, eine Untersuchung über den Einfluß der Juden auf die socialen und journalistischen Verhältnisse in unserer Zeit: das sind Themata, gegen deren Erörterung gewiß an sich nichts zu erinnern ist; aber eine Behandlung derselben, wie sie der Verf. dieses Buches gibt, kann nicht entschieden genug mißbilligt werden.

Einige Sätze führe ich wörtlich an. S. V: „Die »hundert Bogen« [ein Werk über die Juden, welches der Verf. 1860 herausgegeben], denen man vom Standpunkte des Gesetzes, der Wissenschaft und der Moral nicht das Geringste vorgeworfen hat, sind dennoch von den Behörden in Oesterreich ohne der mindesten Motivirung verboten worden; man darf sie nicht ankündigen, nicht besprechen, noch öffentlich auflegen. Und warum? Aus purem Zartgefühl für die Juden!? Das »Leben Jesu«, welches der h. Vater als ein destructives, gotteslästerliches, unsern h. Glauben schändendes Buch verworfen hat, wurde dem ungeachtet in Oesterreich, dessen kath. Kaiser Apostolische Majestät genannt wird, und zwar vom Ministerium Schmerling, als ein höchst wissenschaftliches Werk bezeichnet und als solches jeder möglichen Ankündigung, Besprechung und Verbreitung würdig befunden. Und warum? Weil der Mitarbeiter dieses Buches ein Jude ist (der auch in Wien gut bekannte Neubauer), und in Oesterreich darf das Wohlwollen eines Juden nicht verscherzt werden!" — S. 201: „Der Herr Doctor [Abt Haneberg ist gemeint als Verfasser des Artikels im Kirchenlex. II, 677] scheint so judenfreundlich gestimmt zu sein, daß er sogar dem berühmten Orientalisten und Gelehrten Eisenmenger ebenso bittere als unbillige Vorwürfe macht, und zwar nur deshalb, weil derselbe das talmudische Gift in keinen Theriak eskamotiren konnte!" — „Die jüdischen Herren Schriftgelehrten und ihre geschmeidigen Schleppträger unter den Christen" S. VIII, „die beschnittenen und die unbeschnittenen Juden" S. 243, „der königsmörderische Sanscu-

lotte Ludwig Börne, vulgo Baruch," „Knoblauch=Eruktation im Frankf. Journal" S. 51 und „mephytische Knoblauch=Eruktation" S. 173 mögen als weitere Stilproben genügen.

Das Meiste, was der Verf. über den Talmud beibringt, findet sich schon in Eisenmengers Entdecktem Judenthum, und wenn man diesem mit Recht vorgeworfen, daß er nur für die schlechten Elemente im Talmud ein Auge gehabt, die zahlreichen von ihm benutzten Quellen nicht gehörig nach ihrem Rang und ihrer Beweiskraft unterschieden und daher manchmal die Albernheiten eines einzelnen Rabbi dem Judenthum aufgebürdet habe (Kirchenlex. XII, 312), so trifft unsern Verf. derselbe Vorwurf. Selbst wo er ausdrücklich einen „Auszug aus dem Talmud" verspricht, beginnt er mit Citaten aus R. Bochai und R. Abarbenel (S. 164), und das Zugeständniß, daß die jüdischen Gelehrten die entgegengesetztesten Meinungen vortragen, macht er S. 243 nur, um den Juden insgesammt die für sie günstig klingenden Aussagen nicht zu Gute kommen zu lassen.

Was die geschichtliche Partie des Buches betrifft, so kann ich über die Zuverlässigkeit der Angaben des Verf. nicht urtheilen. Ein günstiges Vorurtheil erweckt es aber nicht, daß er die Aussagen heidnischer Schriftsteller über die Juden, — denen man schlimmere Aussagen über die Christen zur Seite stellen könnte, — S. 18. 245 unbedenklich aufnimmt, und daß er auch in der Darstellung der alttestamentlichen Geschichte der Juden fast nur die Schattenseiten hervorhebt, nebenbei auch sehr arge Verstöße sich zu Schulden kommen läßt. Daß die Bedrückung der Juden in Aegypten durch ihren Abfall von Gott verschuldet worden sei, steht wenigstens nicht in der Bibel; daß auch die Propheten Ezechiel und Daniel die getrennten Reiche Israel und Juda zu vereinigen suchten, ist unmöglich, da wenigstens das erste Reich zu ihrer Zeit nicht mehr bestand; Esra war nie Statthalter des Königs von Persien; der Ausdruck „die sogenannten eigentlichen Samaritaner" ist unsinnig u. dgl. m. Dazu nehme man noch die Bemerkung S. 63, das Wasser, welches nach der mosaischen Vorschrift Num. 5 die des Ehebruchs verdächtige Frau trinken mußte, sei, „weil nach dem Genusse desselben der fürchterlichste Tod erfolgte, höchst wahrscheinlich ein Gift gewesen;" der Tod erfolgte ja nur bei der Schuldigen, und die h. Schrift sagt kein Wort von Gift. — Daß Petrus von Arbues 1865 von Pius IX. heilig gesprochen wurde (S. 258), ist mir ganz neu.

Wenn der Verf. S. 100 sagt: „das Schamgefühl beleidigende Stellen werden stets in der lateinischen Sprache gegeben," so ist das unwahr, und wenn er S. 147 es für „höchst sündhaft und den Christen entwürdigend" erklärt, das, „was der Talmud und andere rabbinische Schriften von Christus, der h. Jungfrau u. s. w. lehren," wiederzugeben, so klingt das sehr eigenthümlich, nachdem er sich S. 84 ff. bemüht hat, mit wörtlicher Anführung vieler Stellen sehr ausführlich zu beweisen, „Gott sei nach der Lehre des Talmud ein abgeschmackter, tölpischer und verächtlicher Popanz."

Was S. 22 über falsche Messiasse gesagt wird, steht wörtlich so S. 112 noch einmal. — Viele Namen sind verschrieben oder verdruckt: Zarobabel, Akkiva, Karro, Hakkedosch, Buxdorf, Lassale, Kiesser (für Riesser) u. s. w.; von den sehr zahlreichen andern Schreib= und Druckfehlern mag nur „Judophylen" erwähnt werden, da ich wohl darauf gefaßt sein muß, daß der Verf. dieses Epitheton auch mir beilegen werde.

Reusch.

Erklärungen

betreffend die Recension von Reinerdings Theologia fundamentalis, Sp. 131—139.

Weiteres für eine andere Gelegenheit zurückhaltend, beschränke ich mich hier auf die factischen Unrichtigkeiten in Angabe meiner Worte und Gedanken, deren rein objectiv gehaltene Berichtigung die Redaction des Literaturblatts mir gestatten wird.

1. Ich habe nirgendwo gesagt, daß ich alles, was mein Buch „Tüchtiges und Brauchbares" enthalte, als Verdienst meines Lehrers Perrone ansehe. S. V sage ich: Mihi, quod cl. I. Perronio S. I., meo quondam in collegio Romano professori, totum debeo, non satis ea tractandi probatur ratio, quam in demonstratione Christiana et Catholica communiter servatam videmus, etc. Was ich hier meinem Lehrer Perrone zu verdanken bekenne, bezieht sich offenbar nicht auf den Inhalt des Buches, sondern auf die Ueberzeugung, daß die gewöhnliche Behandlungsweise, wie ich unten weiter ausführe, mit unlösbaren Schwierigkeiten verbunden ist. Perrone hat den meinem Buche zu Grunde gelegten Plan in mir angeregt. Das drücke ich auch in der zweiten angezogenen Stelle S. VII aus: Ipsa operis idea non mea, sed cl. Perronii est, qui eam, minus sane in opere typis mandato, quam in ipsis suis lectionibus in me excitavit, ut sola eius executio mihi maneat. Leugnen zu wollen, daß ich auch Andern als Perrone sehr Vieles und vielleicht noch mehr verdanke, das kommt mir so wenig in den Sinn, daß ich S. VII offen bekenne: „Ad hunc autem librum quod attinet, vix aliquid, aut saltem parum invenio, quod mihi ita attribuere possim, ut id *aliis* non debeam."

2. S. 2 sage ich: „Quod ad methodi rationem attinet, quam nobis in his tractatibus sectandam esse duximus, pauca addenda sunt. Plurimi scriptores, Protestantium in eo morem secuti, continenti oratione et vago fere discursu, quo quidem nihil facilius est, de singulis doctrinae capitibus disputare consueverunt." Der Sinn meiner Worte geht aus den fast unmittelbar folgenden, die als Gegensatz zu betrachten sind, hervor. Es heißt daselbst: „Sunt tamen eaque multa, quae, quominus huic mori obsequamur, omnino nos impediant. Pro solida iuvenum institutione, in quorum gratiam tractatus hos typis mandamus, nihil magis necessarium est, quam materiam, in qua disputatio versatur, accurate definire et circumscribere, statum quaestionis clare proponere et ad eum totam disputationem coarctare." Hiernach heißt „continenti oratione et vago fere discursu de singulis doctrinae capitibus disputare" nichts Anderes, als den in Erörterung gezogenen Gegenstand nicht genugsam abgränzen, den eigentlichen Fragepunkt nicht gehörig fixiren und auf ihn die Beweisführung nicht ganz beschränken. Was ich damit vermieden wissen will und zu vermeiden mir vorsetze, ist in jeder Schreibart, der syllogistischen nicht minder als der freien, zu vermeiden.

3. Sp. 132 schreibt Ref. mir den Satz zu: „Compositio physica animae nostrae convenit." Ich sage in meinem Buche I. S. 36 das gerade Gegentheil, nämlich: „Simplicitas, quae omnem eiusmodi compositionem excludit, absoluta dicitur et soli Deo propria est; physica (doch wohl simplicitas und nicht compositio) animae nostrae convenit." Ich bin also kein Materialist.

4. Ref. schreibt: „Für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele werden Vernunftbeweise aus dem Seligkeitsbedürfnisse geltend gemacht, welche allseitige Gültigkeit nur hätten, wenn der Origenismus dogmatisch haltbar wäre." Das wird dann gleich darauf als „Mangel an Orientirung am christlichen Offenbarungsinhalt" bezeichnet. — Ich bemerke, daß ich a. a. O. (I. S. 39) nicht aus dem „Seligkeitsbedürfnisse", sondern aus dem „natürlichen (naturale) und unstillbaren (insatiabile) Seligkeitstriebe (beatitudinis desiderium)" argumentire, und daß dieses Argument im Origenistischen Sinne gar nicht zuläßig ist. Denn was folgt aus dem natürlichen und unstillbaren Seligkeitstriebe? Ist der Trieb natürlich, so ist er von Gott in unsere Natur gelegt, und damit ist uns von ihm die Seligkeit

als zu erstrebendes Ziel vorgesteckt; ist derselbe unstillbar, d. h. mit keinem zeitlichen Gute zu stillen, so wird damit unsere Hoffnung auf ein jenseitiges Leben, in welchem er Befriedigung finde, hingerichtet. Und warum das? Weil es widersinnig ist, daß Gott uns eine Bestimmung gebe, die zu erreichen für uns unmöglich ist. So folgt denn aus dem vorgenannten „Seligkeitstriebe" mit strenger Schlußfolge, daß es jedem Menschen müsse möglich sein, im andern Leben selig zu werden, was die Unsterblichkeit der Seele bedingt; daß aber auch alle Menschen diese Glückseligkeit, was sie auch thun, erreichen müssen, darüber folgt aus dem genannten Triebe nichts.

5. Den Satz, daß die Kirche die nach Christus und den Aposteln gewordenen Offenbarungen als de fide catholica zu glauben nicht vorlegen könne, läßt Ref. mich S. 133 „im Wesentlichen" mit folgendem Syllogismus begründen: „Lehrend bezeugt die Kirche die an sie geschehenen Offenbarungen; die spätern Offenbarungen hingegen sind an Heilige erfolgt: ergo kann sie diese zwar approbiren, aber nicht bezeugen." Wenn ich den (I. S. 225) von mir vorgebrachten Grund in syllogistischer Form zu geben hätte, so würde ich, nicht unwesentlich verschieden, so argumentiren: Wo die Kirche etwas als de fide catholica zu glauben vorlegt, bezeugt sie, dasselbe als göttliche Offenbarung im depositum fidei (Schrift und Ueberlieferung) erhalten zu haben, und sie kann daher nichts als de fide catholica zu glauben vorlegen, was sie nicht als im depositum fidei ihr gewordene Offenbarung bezeugen kann; nun kann aber die Kirche die nach den Aposteln geschehenen Offenbarungen als ihr im depositum fidei gewordene Offenbarungen nicht bezeugen: also kann sie auch die nach den Aposteln geschehenen Offenbarungen als de fide catholica zu glauben nicht vorlegen. Das Argument des Ref. beruht auf folgendem Satze: „Ecclesiam autem de revelationibus, quae non ipsi, sed sanctis factae sunt, nihil testari posse, id ex eo patet, quod ipsa eas non accepit." Hätte Ref. berechnet, daß die Kirche nach I. n. 376 bloß im depositum fidei die von ihr zu verkündende Offenbarung erhalte, so würde er wohl Anstand genommen haben, die für sich allgemeinen Worte des citirten Satzes schief zu fassen.

6. S. 134 findet Ref. es „wahrhaft auffallend", daß ich auf die Systeme von Hermes und Günther nirgends reflectire und auch von der Frage über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie gar keine Notiz nehme. Hätte Ref. genauer zugesehen, so würde er wohl die Namen, nicht aber die Sachen so ganz vermißt haben. Von Günther besonders zu sprechen, hatte ich meines Wissens keine nahe Gelegenheit. Was Hermes betrifft, so erlaube ich mir in Betreff des philosophischen Systems auf I. S. 6—9, insbesondere aber auf n. 6 und 12, und in Betreff seiner an Rationalismus streifenden Principien auf I. n. 141, wo nur von diesen Rede ist, zu verweisen. Daß Ref. über das Verhältniß der Vernunft (also auch der Philosophie) zum Glauben (also auch zur Theologie) I. S. 79—86 nichts gefunden hat, begreife ich nicht.

Schließlich bemerke ich noch, daß die sechste (Sp. 138) an mich gerichtete Frage mir eine „Behauptung" aufzubürden scheint, die ich nirgends gemacht zu haben vertraue.

Fulda. F. H. Reinerding.

Hinreichend mit der Empfindlichkeit, dem Erwiderungsstyl und dem Angriffsverfahren des Hrn. Dr. Reinerding aus dessen „Beiträgen zur Honorius- und Liberiusfrage" (Münster 1865; vgl. auch „Katholik" 1865. Sept. S. 369 ff.) bekannt, habe ich mich gleichwohl, ungeachtet der Voraussicht, daß eine Reclamation gewiß nicht ausbleiben werde, im Interesse der kirchlichen Wissenschaft und auch des literarischen Anstandes zu einer Besprechung seines Werkes bereit finden lassen. Da sich nun aber die hier erfolgte Reclamation meist nur auf Nebensächliches bezieht, so kann ich sie meinerseits sehr kurz beantworten.

Nro. 1 erledigt sich aus den mitgetheilten Stellen von selbst. Ich unterscheide ausdrücklich „das Inhaltliche" von dem Formellen, also dem Plan und der Methode, und lasse es dahingestellt, inwieweit der Verf. auch in jener Hinsicht seinem verehrten Lehrer sich für verpflichtet halte.

Nro. 2. Der Verf. bringt seine Methode in Gegensatz zu jener „sehr vieler" katholischer Gelehrten (plurimi scriptores) der Jetztzeit, denen er Nachahmung der protestantischen Manier Schuld gibt. Diese Anklage weise ich zurück und behaupte, man könne dem theologischen Stoffe vollkommen gerecht werden, ohne gerade die neuscholastische Beweis- und Disputationsmanier einzuhalten, wie sich dieselbe bei Perrone und Reinerding vorfindet.

Nro. 3. Die Berichtigung ist zutreffend. Ich bezog den an die Spitze gestellten Ausdruck „compositio" auf das Beiwort „physica", vermuthete anfangs einen Druckfehler, schlug im Verzeichniß der corrigenda nach und rechnete dann die Stelle zu jenen, welche zu den „Uebereilungen, Fahrläßigkeiten, Unbedachtsamkeiten" des Verf. gehören. Indessen bin, wie hieraus erhellt, nicht ich es, sondern des Verf. willkürliche Consequenzmacherei, welche an Materialismus gedacht und die obige Verwahrung gegen die Anklage auf Materialismus dictirt hat.

Nro. 4. Hier stehen sich zwei Meinungen gegenüber: Reinerding sieht in dem Trieb, Verlangen, Bedürfniß, Streben nach einer Glückseligkeit, wie sie die Erde nicht bietet, einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele überhaupt; ich erkenne darin nur einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele des Gerechten, weil nach orthodoxer (nicht origenistischer) Lehre nur der hienieden Gerechte jenseits die Erfüllung jenes Verlangens gewinnt. Da die Vernunft nicht beweisen kann, daß man nur hienieden sein Heil wirken könne, so ist es (vom christlichen Standpunkt aus) bedenklich, das in Rede stehende Princip als allgemein giltigen Vernunftbeweis zu verwerthen. Der Gegensatz zu der origenistischen Behauptung, daß man auch im Jenseits noch sein Heil wirken könne, gilt mir nicht als eine naturnothwendige (Vernunft-)Wahrheit, sondern als eine der positiven Offenbarung angehörige. So viel über die hier von mir monirte Orientirung des christlichen Philosophen am Licht der Glaubenslehre.

Nro. 5. Der geneigte Leser möge sich den mitgetheilten Satz ansehen, meine Erklärung desselben vergegenwärtigen und mit dieser vergleichen, was hier der Verf. ex post in seinen Satz hineinlegt! Sollte das nicht genügen, so möge noch in Betracht kommen, was dem Satze unmittelbar voraufgeht und nachfolgt. Die Berufung auf I. No. 376 erschüttert meine Auslegung nicht nur nicht, sondern bestätigt dieselbe, indem auch hier bemerkt wird, daß die Kirche nur die Offenbarungen bezeuge und bezeugen könne, welche sie selbst empfangen habe, und nicht immer wieder neue Offenbarungen erhalte. In der Sache sind wir einverstanden; die I. 225 versuchte Verständigung muß ich nach wie vor für mißlungen erklären.

Nro. 6. Es bleibt bei dem Gesagten: die Systeme von Hermes und Günther haben die (versteht sich namentliche) Würdigung nicht erfahren, die ihnen, verglichen mit andern minder bedeutenden Schriftstellern, in einem Werke dieser Art und für unsere Zeit von Rechtswegen gebührte. Was in den belobten Citaten gesagt wird, ist schon gesagt worden und wäre zu sagen gewesen vor und unabhängig von den gedachten Systemen.

Zur Schlußbemerkung: Meine sechste Frage geht Jeden an, der ein solches Werk schreibt. Ob und in wie weit sie Hrn. Dr. Reinerding persönlich angehe, mag er sich selbst beantworten. Seine eigenen Erörterungen (II. 210 ff.) berechtigen jedenfalls zur Stellung der Frage.

Bonn. Dieringer.

Literarische Notizen.

— Der kürzlich erschienene fünfte Band von Tischendorfs Monumenta sacra inedita enthält die neutestamentlichen Briefe aus einem Palimpseste im Besitze des russischen Bischofs Porphyrius Upenski, den Tischendorf dem 8. oder 9. Jahrhundert zuweist, aber als rara textus antiquitate insignis bezeichnet. Die Apostelgesch. und die Apokalypse aus derselben Handschrift soll ein späterer Band der Monumenta bringen.

— Das große chaldäisch=talmudisch=rabbinische Lexikon von Buxtorf (herausg. 1639) erscheint jetzt bei M. Schäfer in Leipzig in einer neuen Ausgabe mit vielen Ergänzungen und Verbesserungen; die Herausgeber sind: B. Fischer, theologus Hebraeus, et H. Gelbe, theologus Christianus. Das Buch erscheint in Quartformat in 25 Lieferungen à 15 Sgr. — Gleichzeitig erscheint ein „Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schriftthums" von Rabb. Dr. J. Levy (Leipzig, Baumgärtner, 8—9 Lieferungen von 96 S. 4, à 1 Thlr).

— Da in diesen Blättern schon mehrere bittere Aeußerungen protestantischer Schriftsteller gegen die Marienverehrung erwähnt worden sind, so mag auch an ein schon 1863 erschienenes Schriftchen anderer Richtung erinnert werden: „Evangelisches Ave Maria. Ein Beitrag zur Lehre von der selig zu preisenden Jungfrau. Von W. O. Dietlein, l. th. V. D. m. (Halle, Fricke, 180 S. 18 Sgr.) Das Schriftchen enthält Manches, was vom wissenschaftlichen Standpunkte als unhaltbar oder ungenügend, Manches, was vom katholisch=kirchlichen Standpunkte als irrig bezeichnet werden muß; aber es enthält auch viel Beachtenswerthes und ist als „ein aus gutem evangelischen Gewissen kommender Versuch, zu sagen, was Maria ist und was sie uns sein muß", eine ebenso interessante als seltene Erscheinung; denn von der protestantischen Theologie im Allgemeinen darf der Verf. mit Recht sagen: „Ein selbständiges Verlangen, auf diese Fragen einzugehen, ist in unserer Wissenschaft so wenig vorhanden, daß kaum je dieselben berührt werden, außer wenn es gilt, über das, was die römische Kirche in Betreff Maria's lehrt und thut, Weherufe zu erheben."

— Unter dem Titel Eine Geographie aus dem 13. Jahrhundert hat Ign. V. Zingerle (als besond. Abdruck aus den Sitzungsberichten der kais. Akad. d. Wiss. Wien, Gerold 1865 88 S. 8. 12 Sgr.) einen 1525 Verse umfassenden Abschnitt aus der »Cristherrechronik« (Weltchronik Rudolf's v. Ems?) herausgegeben, gewissermaßen ein Compendium und ein in sich abgerundetes, von geschickter Hand entworfenes Gesammtbild der geographischen Kenntnisse jener Zeit: eine willkommene Gabe für alle Freunde der mhd. Dichtung und insbesondere für diejenigen, welche sich für die historische Entwicklung dieser erst in unsern Tagen zur höchsten Blüthe gelangten Wissenschaft interessiren. Z. sucht durch häufige Hinweise in den Anmerkungen glaublich zu machen, daß die hist. natur. des jüngern Plinius als Hauptquelle zu betrachten sei. Directer ist offenbar aus der h. Schrift geschöpft, wie der Ausgangspunkt (Thurmbau zu Babel) und die Gliederung des Stoffes nach den Abkömmlingen des Sem (Asia bis V. 860), Japhet (Europa bis V. 1243) und Cham (»Affrikâ«) beweist, und nächstdem aus den gelehrten und ungelehrten Traditionen der Zeit. Daher so viele dunkle Angaben und Namen.

G.

— Die Simrock'sche Uebersetzung des Heliand ist vor Kurzem in 2. Auflage erschienen (Elberfeld, Friderichs 1866). Dieses wie die Bibel einfach erhabene und gleich Homer bei aller treuherzigen Naivität so großartige und hochpoetische Gedicht eines unbekannten Sachsen aus der Zeit Ludwig des Frommen, womit sich weder Klopstock's Messiade noch ein anderes „christliches Epos" messen kann, ist in meisterhafter Uebersetzung wiedergegeben, die jeden Leser, welcher für das Einfache und Natürliche ächter Poesie noch empfänglich ist, je länger je mehr fesseln wird. Der Stabreim mit seinem natürlichen Reize ist beibehalten und das Ganze von dem Uebersetzer übersichtlich und zweckmäßig abgetheilt.

G.

Die folgenden Nummern werden außer den bereits angekündigten Arbeiten enthalten Artikel über

Deutinger, Gegenw. Zustand der deutschen Philos., von Hayd.
Dieringer, Laienkatechismus, von Jocham.
Ennen, Geschichte der Stadt Köln, von Kessel.
Laemmer, Coelestis urbs Jerusalem, von Thiel.
Martigny, dictionnaire des antiquités, von Fr. X. Kraus.
Räß, Die Convertiten seit der Ref., von Kampschulte.
Rietter, Breviarium der christl. Ethik, von Simar.
Tischendorf, Apocalypses apocryphae, von Langen.
Ueberweg, Geschichte der Philosophie, von Michelis.
Ueber die Entzifferungen der Keilschriften, von Kaulen.

Correspondenz der Redaction. Nro. 77: Nur ein wenig corrigirt. — Nro. 93: Dankend erhalten: — Nro. 99: Ich will sehen. — Nro. 119: Dankend erhalten. — H. A. L. Ich schreibe. — Abbé B. zu Besançon: Die Nummern sind nochmals abgeschickt. — H. zu Arras: Ich habe das Februar=Heft der Revue nicht erhalten.

Mit Nro. 7 ist das erste Quartal des Literaturblattes geschlossen; wir bitten um rechtzeitige Erneuerung des Abonnements.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 9. April 1866. № 8.

Erklärung der Evangelien.

Die h. Evangelien übersetzt und erklärt von **D. Peter Schegg**, bis jetzt sechs Bände. München, Lentner 1856—1865. Erster bis dritter Band: Das Evangelium nach Matthäus. 496, 576, 639 S. 8. 6 Thlr.

Diese drei Bände sind ein Theil des ausführlichsten Commentars zu den Evangelien, welchen die neuere Zeit hervorgebracht hat, oder vielmehr noch hervorzubringen im Begriffe steht. Denn während der Verf. eine ebenfalls drei Bände umfassende Erklärung des Lukas bereits hat folgen lassen, sehen wir dem Erscheinen seiner Commentare über Markus und Johannes noch entgegen. Die bereits vollendeten Theile dieses so großartig angelegten Werkes zeugen von einem in seltenem Maße ausdauernden Fleiße und einer ungewöhnlichen Belesenheit des Verf. in der alten und neuen Literatur. Und zwar beschränkt dieselbe sich nicht auf das Gebiet der eigentlichen Exegese, sondern dehnt sich auf alle Fächer aus, welcher mit dieser irgendwie in Zusammenhang stehen. Schegg hat den glücklichen Gedanken gehabt, nicht nach der Methode der meisten sog. Commentare die verschiedenen Deutungen des zu erklärenden Textes neben einander zu stellen und die eigene mit kurzen Worten beizufügen, sondern er hat sich in freierer Weise über den Text verbreitet, Alles beifügend, was zur Erläuterung desselben geeignet schien. Natürlich kamen bei diesem Verfahren auch die Ansichten älterer Erklärer zur Besprechung; zugleich aber wurde der Vortheil erzielt, daß die theologische, archäologische, historische, philologische, ja selbst ascetische Bedeutsamkeit des Textes ihre vollste Würdigung fand, während die gewöhnliche Art und Weise des Commentirens nur zu leicht eine dürre und, was das Schlimmste ist, oberflächliche Exegese erzeugt. Ueberhaupt wird kein Sachkundiger es bezweifeln, daß zumal in unserer Zeit das Studium der Bibelwissenschaften in der umfassendsten Weise angelegt, und die in unserm Jahrhundert fast ausschließlich angewandte Methode, wie ich sie oben bezeichnete, verlassen werden müsse. Es genügt nicht, daß man die einzelnen Verse mit einigen den Text, oft dürftig und unrichtig genug, erläuternden Bemerkungen begleitet. Die eigentliche Exegese muß vielmehr auf der breitesten Unterlage philologischer, historischer, antiquarischer, theologischer, mitunter selbst naturwissenschaftlicher Studien aufgebaut werden, so daß die Erklärung einer Stelle nicht in der Annahme eines Sinnes besteht, der den Worten gemäß möglicher Weise in derselben liegen könnte, sondern auf der eben besagten Grundlage mit möglichster Sicherheit construirt wird. Man hat öfters, und zwar mit dem größten Rechte bemerkt, daß die Zusammenstellung einiger philologischer Notizen noch keine Bibelexegese sei; ebenso wenig aber kann die genaue und gründliche Erforschung des Sinnes der h. Schrift sich auf einige Bemerkungen theologischen oder ascetischen Inhalts beschränken. In diesem Punkte ist meiner Ansicht nach unsere Zeit hinter der Vergangenheit weit zurückgeblieben. Das riesige historische und archäologische Material, welches vorzüglich protestantische Gelehrte des 17. Jahrh. aus der patristischen und jüdischen und aus der klassischen Literatur des Alterthums zusammengeschleppt haben, ist vielen unserer heutigen Erklärer, wie die Commentare zeigen, nur zu unbekannt. Neben der richtigen Verwerthung dieses oft sehr unkritisch gesammelten Stoffes darf selbstverständlich das theologische Moment, welches von den h. Vätern meist ausschließlich in Betracht gezogen wurde, nicht im Mindesten vernachlässigt werden. Außerdem hat der Bibelforscher die Ergebnisse neuerer Untersuchungen, welche mit der Bibelwissenschaft in irgend welcher Verbindung stehen, für dieselbe ergiebig und fruchtbar zu machen.

Wir sind darum Schegg vielen Dank schuldig dafür, daß er nach allen Seiten hin mit anerkennenswerther Sorgfalt sich umgesehen hat, wo etwa ein geeigneter Baustein zum Aufbau einer gründlichen Evangelienforschung zu finden sei. Sein Werk bietet zur Belehrung wie zur Erbauung ein überaus reichhaltiges Material.

Mit diesem allgemeinen Urtheile erlaube ich mir nun einige Ausstellungen im Einzelnen zu verbinden, und bei dieser Gelegenheit über verschiedene Punkte Ansichten zu äußern, die von denen des Verf. abweichen.

Zunächst, meine ich, hätte der Verf. unbeschadet seiner gleichsam neuen Behandlungsweise sich etwas kürzer fassen können. Zumal die Einrichtung, daß der eigentlich gelehrte Apparat in Anmerkungen, die vom Texte getrennt sind, am Schlusse jedes Bandes nachgetragen wird, hat gewiß für manchen Leser viel Bequemes; aber factisch wenigstens hat sie manche Wiederholung hervorgerufen. Auch sind viele Ausführungen in den Text aufgenommen worden, welche man gern vermißte. Zur Erklärung von 5, 13 z. B., wo Jesus die Apostel das Salz der Erde nennt, heißt es (I, 167) wörtlich: „Hätte das Meer nicht einen so starken Salzgehalt, würde der größte Theil der Menschen bald den stets sich entwickelnden Miasmen unterliegen. Die Küsten von Cumana, Vera Cruz u. s. w. sind trotzdem kaum bewohnbar, weil das heiße Klima die Fäulniß befördert. Bei langen Windstillen wird in der heißen Zone das Meer so stinkend, daß die Seefahrer seinen Geruch mit Mühe ertragen. Haben die ungeheuern Salzlager, welche über unsern Continent hingebreitet sind, vielleicht einen ähnlichen Zweck?" Das kann doch zur Erläuterung jener Stelle wenig beitragen. Was soll ferner II, 256, wo von dem Tanze der Tochter des Herodias die Rede ist, die Bemerkung: „Bei Hesiod tanzen die Musen. Strenger urtheilen über den Tanz die Römer, bekannt ist Cicero's Wort: nemo fere saltat sobrius, doch erzählt Seneca von dem edlen feingebildeten Scipio, dem Besieger Hannibals: Scipio triumphale illud et militare corpus movit ad numeros"? Zur Erläuterung der Worte Jesu, es sei nicht gut, den Kindern das Brod zu nehmen und es den Hunden zu geben, sagt Sch. II, 320 unter Anderm: „Von je hielten sich Vornehme Hunde zum Vergnügen.

Patroklus hatte deren neun. Auch die Juden befreundeten sich mit ihnen. Das Hündlein des Tobias wie Argos der treue Hund des Odysseus sind Allen bekannt. Da bot sich die Gelegenheit zu beiden Sprüchwörtern von selbst u. s. w." III, 281 wird bei der Erklärung der Worte: „Zwei sind, die mahlen an der Mühle, Eine wird aufgenommen, und Eine verlassen" ganz passend und richtig auf die Sitte der Alten hingewiesen, nach welcher das Mahlen durch Frauenzimmer, meist Sklavinnen, besorgt wurde; am Schlusse aber heißt es dann wieder sehr überflüssig: „Die beiden Steine einer alten bei Abbeville (in Frankreich) aufgefundenen Mühle wiegen zusammen nur 50 Pfund und jeder hat nur 1 Fuß im Durchmesser." In den Anmerkungen zu 1, 18 erklärt der Verf. den Namen Joseph auf folgende Weise: „Bekannt ist der Eigennahme Ἰωσήφ, יוסף d. i. Mehrer, vgl. semper augustus als Beinamen der römischen Cäsaren wie der deutschen Kaiser: »allzeit Mehrer des Reiches;« doch paßt diese Vergleichung nur nach der spätern Erklärung, da augustus eigentlich heilig heißt." In der Anmerkung zu 5, 29 bringt Sch. zur Erläuterung der Rede Jesu über das Aergerniß die bekannte Definition der lat. Moralcompendien über scandalum bei, welche insofern nicht einmal paßt, als es sich an jener Stelle nicht um ein dem Nächsten gegebenes Aergerniß handelt, sondern um die Vermeidung der Gelegenheit zum Sündigen für die eigene Person.

Auch abgesehen von diesen und ähnlichen Weitschweifigkeiten ist der Verf. etwas gar freigiebig gewesen mit Anführung von größern Stellen, nicht allein aus Homilien der Väter, sondern auch aus Kanzelrednern neuerer Zeit. Man hätte eher gewünscht, er hätte etwas mehr Sorgfalt auf seine eigene Darstellung im Einzelnen verwandt. Besonders die Citate sind mitunter formloser, als man sie heutzutage anführen darf. (Vgl. II, 144 f. 228. 231. 347. 427. 559. III, 413 u. s. w.) Es scheint dies mitunter wenigstens daher zu rühren, daß dieselben nicht aus unmittelbarer Anschauung geflossen sind. Bei neuern Schriften war dies wohl nicht der Fall, wie I, 9, wo Thiersch's Versuch zur Herstellung des hist. Standpunktes für die Krit. der neutest. Schriften citirt wird: Versuch S. 189. Für „der ehrliche Thiersch" hätte hingegen einfach „Thiersch" gesagt werden dürfen. Bei einigen Anführungen geht dies so weit, daß wegen der Unmöglichkeit des Nachschlagens das Citat völlig werthlos wird. Was soll z. B. II, 429 „Mischna I, 6"? II, 346 wird ein Targum zu 5. Mos. angeführt; aber nicht gesagt welches. II, 347. 351. 355 u. s. w. werden ganze Stellen von Passaglia citirt, bisweilen ohne Angabe der S. und stets ohne Hinweisung auf den S. 344 angegebenen Titel des citirten Buches. Eine ähnliche Ungenauigkeit macht sich auch mitunter bei Bemerkungen kritischen Inhalts fühlbar, wie überhaupt die Texteskritik gegenüber den vortrefflichen grammatischen und lexikalischen Expositionen etwas stiefmütterlich behandelt erscheint. II, 493 z. B. besteht die Begründung einer Lesart in der Anführung: „BCD, Väter, alte Uebers. u. s. w." Warum sind endlich die aus Origenes angeführten Texte sämmtlich ohne Accente geblieben, während sonst der Verf., wie es sich auch durchaus gehört, das Griechische stets mit Accenten schreibt?

Um mit dem Formellen und Technischen abzuschließen, machen wir auf die glänzende Ausstattung des Werkes aufmerksam, welcher eine ebenso sorgfältige Correctur des Druckes entspricht. Nur wenige bedeutungslose Versehen haben wir bemerkt. (Schreibfehler sind wohl III, 329 *Selden* de synag. statt de synedr., wiederholt τὰ ἔθνα statt τὰ ἔθνη u. dgl.)

Die Besprechung einzelner Punkte, mit der ich nun beginne, soll nicht sowohl eine Kritik der von Sch. vorgetragenen Meinungen sein, als vielmehr mir nur Gelegenheit bieten, abweichende Ansichten zu weiterer Prüfung den Lesern vorzulegen. Aus diesem Grunde und um der Kürze willen unterlasse ich es, auf die vielen vortrefflichen Partieen unseres Werkes im Einzelnen hinzuweisen, oder das hervorzuheben, womit ich völlig einverstanden bin.

Nur wenige allgemeine Aeußerungen Sch.'s dürften eigentlich befremdend erscheinen und Widerspruch veranlassen. Dahin gehört zunächst eine Stelle in der Vorrede zum 3. Bde. (S. VII): „Seit Schleiermacher gehörte Matth. nicht zu den begünstigten evangelischen Zeugnissen. Katholiken wie Protestanten wetteiferten in Verkleinerung und Herabsetzung. Seine Schrift wurde eine wahre Aschenbrödl gegenüber der vierten, mit der ein widerwärtig sentimentales Liebäugeln getrieben worden ist. Und doch macht unsere wie in Granit gehauene »Geschichte J. Ch.« das Grundbuch der Kirche; sie könnte es auch um das Herzensevangelium nicht hingeben." Ich weiß weder, daß ein Katholik das Matth.-Evang. je „herabgesetzt oder verkleinert" hätte, noch begreife ich, warum dasselbe mehr „in Granit gehauen" und „das Grundbuch der Kirche" sein soll, als die übrigen Evangelien.

In der Einl. (S. 1) erwähnt der Verf., daß die Berufung von 7 Aposteln in den Ev. erzählt werde, und fügt bei: 7 und 12 sind bedeutungsvolle Zahlen. S. 165 dagegen sagt er: „überdieß tritt die Zahlensymbolik im N. T. (die Apokalypse ausgenommen) ganz zurück." S. 6 heißt es, das Ev. trete in entschiedene Opposition zu den messianischen Ansichten der pharisäischen Doctrin; besser hieße es: des damaligen Judenthums. Denn die pharisäische Sekte unterschied sich, so viel wir wenigstens geschichtlich wissen, in der messianischen Erwartung von den übrigen Juden nicht. S. 11 wird von der Tradition bezüglich der Ursprache des Ev. gesagt: das Zeugniß wiege so schwer, daß selbst die Protestanten sich desselben nicht erwehren könnten. Ich weiß nicht, welches confessionelle Interesse bei der Beantwortung der betreffenden Frage im Spiele sein könnte. Auffallen aber muß es, wenn der Verf. S. 13 die Behauptung aufstellt, das Ev. sei ursprünglich in der alten hebräischen Sprache, nicht in dem spätern Landesdialekte, dem aramäischen, geschrieben worden. Sch. beruft sich für diese sonderbare Annahme darauf, daß die gelehrten Juden auch noch in späterer Zeit religiöse Schriften in der hebr. Sprache abgefaßt hätten. Aber war denn Matth. ein gelehrter Jude, und sein Buch für jüdische Gelehrte bestimmt? Nachweislich verstand das Volk zur Zeit Christi das Hebräische nur noch nothdürftig. Die hebräische Sprache blieb natürlich noch lange die jüdische Gelehrtensprache, ward aber bloß zu ausschließlich gelehrten Zwecken verwandt, wie im Abendlande das Latein. Hat wohl Jemand im Mittelalter ein Volksbuch in lat. Sprache abgefaßt? Nun will Sch. (S. 14) auch die Angabe des Papias, Jeder habe den hebr. Matth. übersetzt, wie er eben gekonnt, auf die verschiedenen Recensionen beziehen, die in aramäischer Sprache bei den judaisirenden Secten in Umlauf kamen. Aber höchst wahrscheinlich existirte zu des Papias Zeit das sog. εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους erst in einer Gestalt, und auch in späterer Zeit weiß man nur von einem Ev. der Nazaräer und Ebioniten. (Vgl. Bleek, Einl. in's N. T. S. 105). Also würde das „Jeder" auch bei Sch.'s eigener Hypothese sehr einzuschränken sein. Es würde auf die Uebertragung des Hebräischen in's Aramäische ebenso passen, wie auf die aus dem Letztern in's Griechische. Will man nicht annehmen, Papias habe bei diesem Worte mehrere schriftliche Versuche im Auge gehabt, die durch unser gegenwärtiges Matth.-Ev. beseitigt worden seien, so mag man mit Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standp. u. s. w. S. 222, an mündliche Paraphrasirungen in solchen Gemeinden denken, welche die aramäische Schrift nicht verstanden. Die Annahme eines hebräischen Evangeliums ist also in jeder Beziehung grundlos.

Sch. behandelt es S. 59 und S. 64 als eine ausgemachte Sache, daß um die Zeit Christi von den messianischen Erwartungen „der ganze Orient," „der ganze Erdkreis" erfüllt gewesen sei. Er stützt dies auf die bekannten Stellen bei *Tacit.* hist. V, 13 (bei Sch. S. 64 irrthümlich V, 18), *Sueton.* Vespas. c. 4. Ich weiß wohl, daß diese Stellen seit je her so verstanden wurden; aber mit Unrecht. Bekanntlich hat Flavius Josephus die messi-

Weissagungen des A. T. zusammengefaßt in die Worte: *χρησμὸς ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης* (B. J. VI, 5, 4). Diese Worte sind von Sueton und Tacitus fast nur übersetzt worden. Letzterer sagt ganz einfach dem Texte des jüdischen Geschichtsschreibers folgend: pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur. Ersterer gebraucht zum Theil dieselben Worte: percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur; die Worte ut valesceret oriens sind hier nur übergegangen in: percrebuerat oriente toto. Nach den unklaren Vorstellungen der Römer über die asiatischen Verhältnisse ist totus oriens das Judenland mit den dasselbe umgrenzenden Ländern, wie schon die Verbindung valesceret oriens profectique Judaea u. s. w. bei Tacitus zeigt. Kurzum: Sueton und Tacitus sagen nichts Anderes, als was sie aus Josephus wissen, daß die in Asien wohnenden Juden nach den alten Weissagungen (in der mess. Zeit) die Herrschaft über den Erdkreis zu erlangen hofften. Daß also die Weisen im fernen Osten an der Messias-Erwartung der Juden Theil gehabt hätten, darf man aus jenen Stellen mit Schegg nicht folgern.

S. 123 behandelt der Verf. die theologisch-schwierige Frage über die Bedeutung der Versuchung des Heilandes. Er meint das non posse peccare schließe keine Unversuchlichkeit ein; „denn, heißt es weiter, die Versuchung eröffnet wohl eine Möglichkeit zur Sünde, die Versuchlichkeit selbst ist aber an sich nicht sündlich." Freilich, aber um Letzteres handelt es sich gar nicht; und was der Verf. in der These aufstellte, hat er in der Argumentation selbst umgestoßen. Wenn die Versuchung an sich schon die Möglichkeit zur Sünde eröffnet, so kann nur bei „Unversuchlichkeit" das non posse peccare bestehen. Den Kern der Frage, der die eigentliche Schwierigkeit bildet, welchen Zweck die Versuchung gehabt habe, da Jesus doch vermöge der hypostatischen Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der Gottheit nicht sündigen konnte, hat Sch. gar nicht hervorgehoben. Eben die Schwierigkeit dieses Problems hat einen sonst strenggläubigen amerikanischen Theologen, Prof. Schaff, noch in der letzten Zeit veranlaßt, Christus bis zur Versuchung nur die Sündelosigkeit beizulegen, die erst in Folge sittlicher Erstarkung sich zur Sündeunfähigkeit entwickelt habe. Er meint, im andern Falle werde die Versuchungsgeschichte „zu einem gnostischen Phantom und bloßen Schein" (Die Person Jesu Christi, Gotha, 1865, S. 124.) Auch bei einem völlig sündelosen Geschöpfe behält die Versuchung ihren Zweck. Aber das Wesen und die Bestimmung jeder sittlichen Prüfung scheint allerdings zu postuliren, daß der Geprüfte fallen könne. So wäre es ja z. B. widersinnig, von einer Versuchung zu reden, welche die Seligen noch in ihrem gegenwärtigen Zustande zu bestehen hätten. Darum ist man gewiß zu der Frage berechtigt: Wenn die Theologen für Christus nicht allein die Sündelosigkeit, sondern auch die Sündeunfähigkeit in Anspruch nehmen, wie kann da noch von einem vernünftigen Zwecke der Versuchung die Rede sein? Und diese Frage läßt sich bejahend nur mit Rücksicht auf die Stellung beantworten, welche Christus als der zweite Adam für das ganze Menschengeschlecht einnahm. Ein sündeunfähiges Wesen könnte nicht für seine eigene Person durch Gottes Anordnung versucht werden, weil hiebei der Zweck fehlen würde; aber da Christus, ein neues Geschlecht begründend, die Menschheit präformirte, so sollte er nach dem göttlichen Plane die sittliche Freiheit bewähren, an deren Erprobung im ersten Adam das Geschlecht in's Verderben gerathen war. Wie die Wiederherstellung nicht ohne die Menschheit (in Christus) sich vollziehen sollte, so sollte sie auch durch den Sieg in einer menschlichen Prüfung eingeleitet werden. Adams Fall hatte die vorchristlichen Zustände des Menschengeschlechtes begründet; Christi Bewährung eröffnet die neue Zeit, Darum fällt auch die Versuchung nicht in das Privatleben Jesu, sondern gerade an den Anfang seines messianischen Auftretens. So allein läßt sich die Prüfung des Sündeunfähigen begreifen.

Zu 5, 19 (nach der irrigen Abtheilung des Verf. V. 20, während er selbst S. 177. 179. 455 nach der gewöhnlichen citirt) gibt Sch. dem Worte *ποιεῖν* die Bedeutung von „vollkommen machen" = *πληροῦν*, ohne auch nur mit Einem Beispiele diese dem Worte an sich so fremde Bedeutung belegen zu können. Auch dem Zusammenhange nach kann *ποιεῖν* an jener Stelle nur „vollziehen" heißen. Dem Abrogiren des Gesetzes durch Lehre und Beispiel wird die Beobachtung desselben in Wort und That gegenüber gestellt.

5, 28 (nach dem Verf. V. 29; der folgende Vers heißt übrigens auch V. 29, so daß die bei V. 14 beginnende Störung nun aufgehoben wird) soll der Heiland sagen, wer ein Weib mit sinnlichem Vergnügen anblicke, breche schon die Ehe, während es doch im Texte bestimmt heißt: *πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν*. Damit ist doch sicher nur die Begierde nach dem Ehebruche gemeint.

S. 429 setzt Sch. als Bedeutung von *προάγειν* ohne Weiteres „vorangehen" voraus, während nach allen neutest. Lexicis diese Bedeutung nur selten mit jenem Worte verbunden erscheint. „Zuvorkommen", „vor Jemanden an eine Stelle sich begeben", ist dessen gewöhnliche Bedeutung im N. T. Die sprachlich genaue Auffassung würde bei der Erklärung des 2. Kap. den Verf. ohne Zweifel im Wesentlichen auf die Anschauung über den Stern der Weisen geführt haben, wie sie neuerdings von *L. M. Roth*, De stella a magis conspecta, (Mainz 1865, 26 S. 8.) dargelegt worden ist. Nach ihr sahen die Weisen im Osten einen Stern, durch den sie sich veranlaßt fanden, im Judenlande den neugeborenen König aufzusuchen. In Jerusalem angelangt und von da nach Bethlehem gewiesen, erblickten sie jenen Stern plötzlich wieder, als sie das Ziel ihrer Wünsche erreicht hatten. Derselbe war nach der volksthümlichen Ausdrucksweise ihnen gleichsam zuvorgekommen. Er hatte nach dem Augenscheine die Reise aus dem Orient nach Bethlehem eher zurückgelegt als sie; denn als sie ankamen, trafen sie ihn dort schon an. Ohne dem Ereignisse seinen wunderbaren Charakter zu nehmen, klärt die richtige Deutung von *προάγειν* die Einzelnheiten sehr schön auf.

An einer nicht gerade sonderlich passenden Stelle (II, 20) wirft der Verf. die Frage nach der Auferstehung der Bösen auf, und meint, es müsse zur Zeit Christi feststehender Lehrsatz gewesen sein, daß auch die Bösen auferstehen würden; Christus und der Apostel Paulus setzten dies geradezu voraus. Dem ist aber nicht so. Christus und Paulus lehren die Auferstehung der Bösen ausdrücklich; unter den Juden war diese Lehre controvers. Im B. Henoch, welches im höchsten Ansehen unter den Juden zur Zeit Christi stand, und dogmatisch für Viele fast maßgebend war, wird nicht ohne Absicht wiederholt (98, 3; 103, 8; 108, 3) gesagt, die Geister der Bösen würden am Tage des Gerichts in's höllische Feuer geworfen. Josephus aber bezeichnet B. J. II, 8, 14. Antt. XVIII, 1, 3 als Sectenlehre der Pharisäer den Glauben, daß die Guten allein wieder mit Leibern würden bekleidet werden. Er hatte darin wohl Unrecht; aber wie hätte er so etwas sagen können, wenn jener Glaube nicht unter den Juden weit verbreitet gewesen wäre?

Wenn die Juden Jesu mit dem Beelzebub in Verbindung brachten (mehr aber will der Heiland 10, 25 nicht sagen), so wollten sie dadurch nicht, wie Sch. glaubt, in pharisäischer Scheinheiligkeit das Aussprechen des Wortes Satan vermeiden. Die bei den Rabbinen erwähnte Sitte, dieses Wort nicht zu gebrauchen, ist jüngern Datums; würde sonst Jesus ganz ungescheut über dieselbe sich hinweggesetzt haben, und zwar ohne Tadel zu erfahren, wie bei Matth. 12, 26; Luk. 22, 31? Bei der Warnung (10, 28), den zu fürchten, der Leib und Seele in der Hölle

verderben könne, im Gegensatz zu denen, die bloß den Leib tödteten, soll Jesus die rabbinische Vorstellung berücksichtigt haben, nach der schon sofort nach dem Tode der Leib in der Hölle gepeinigt werde. Ich finde nicht den geringsten Grund für die Annahme einer solchen Rücksichtnahme, wie unverfänglich dieselbe auch sein mag, weil nur auf die Ausdrucksweise beschränkt. Uebrigens dürfte es schwer sein, jene Vorstellung als eine der Zeit Christi angehörige nachzuweisen. Die Juden hatten vielmehr mangelhafte Anschauungen über die Geistigkeit der Seele, und redeten von deren Zustande nach dem Tode, als ob sie sich in körperlicher Hülle befände.

Zu 12, 36 hält Sch., wie auch neuestens noch Bisping, die Deutung von ἀργός im eigentlichen Sinne von „unnütz“ fest, als ob Jesus habe sagen wollen, von jedem ohne Zweck gesprochenen Worte müsse der Mensch Rechenschaft geben. Bisping dehnt den Begriff von unnützen Worten so weit aus, daß er darunter alle „nicht zur Ehre Gottes oder zum Wohle des Nächsten“ gesprochenen Worte versteht. Für diese Auffassung ist gar kein Grund aufzuweisen, und Niemand hätte sie je für zulässig gehalten, wenn nicht die Etymologie von ἀργός dieselbe würde veranlaßt haben. Aber es kann doch keinen verkehrtern Grundsatz geben, als die Bedeutung der Worte nach deren Herleitung feststellen zu wollen. Auf diese Weise könnte man eine neue Sprachverwirrung von Babel in Scene setzen. ἀργός heißt allerdings „unnütz“, aber ebenso gut auch „schädlich“, „schlecht“. So gebraucht es Symmachus Lev. 19, 7 für das hebr. פגול in der Bedeutung von „verabscheuenswürdig“. Eine solche Litotes ist eben bei Wörtern, die mit dem ἀ privativum zusammengesetzt sind, sehr gebräuchlich. Wenn z. B. Paulus (Eph. 5, 11) davor warnt, an den Werken der Finsterniß Theil zu nehmen, die keine Früchte bringen (ἀκάρποις), so will er natürlich sagen: keine guten Früchte, d. h. schlimme. Solcher Beispiele wären leicht viele aufzubringen; selbst unserm eigenen Sprachgebrauche liegt diese Art von Euphemismus nicht fern. Warum sollen wir nun eine so gut begründete Bedeutung des ἀργός an unserer Stelle der andern nicht vorziehen, während sie doch gerade da vom Zusammenhange wie geboten erscheint?

S. 210 findet sich bei Sch. eine sonderbare psychologische Auffassung. „Denn was wir C h a r a k t e r nennen, sagt er, kommt allein vom V e r s t a n d e, und wo, wie so oft eintritt (!), das Evangelium in Conflict kommt mit dem Willen, entscheidet allein der Verstand.“ Bei den in der Parabel vom Säemanne als Wankelmüthige bezeichneten Menschen findet der Verf. den Fehler in der mangelhaften Verstandesbildung. Ich wünschte mir wirklich den Verstand dessen, der das zu verstehen vermag; denn ich muß fürchten nach diesem psychologischen Systeme auch zu den „Wankelmüthigen“ zu gehören. — Auf derselben S. noch macht der Verf. die lexikalische Bemerkung: „Das Wort βάσαυνος entspricht genau dem, was man Philister nennt; dummstolz.“ Ob „Philister“ sich mit dem Adjectiv „dummstolz“ begrifflich deckt, darüber möge etwa der nächste internationale Studenten-Congreß entscheiden; „dummstolz“ ist auf keinen Fall die richtige Uebersetzung von βάσαυνος, welches vielmehr „handwerksmäßig, trivial“ bedeutet.

Einem Seitenstück zu der besprochenen psychologischen Auffassung begegnen wir S. 310, welches wohl am meisten bei der medicinischen Facultät Anstoß erregen dürfte. Bekanntlich betrachteten die alten Hebräer das Herz als den Sitz des gesammten geistigen Lebens im Menschen. Nun meint Sch., „philosophisch betrachtet“ verdiene diese Anschauung vor der unsrigen den Vorzug, welche die geistige Thätigkeit mit dem Gehirn in Verbindung bringt; dann läßt der Verf. einen Passus folgen, aus dem ich die beiden mir am meisten verständlichen Sätze ausheben will: „Macht nicht ein einziger Biß den Menschen toll? oder ist das keine Zersetzung seines geistigen Lebens? Heißt nicht die Trunkenheit ein Wahnsinn, oder ist das keine Zersetzung seines geistigen Lebens?“ Der Verf. scheint wohl sagen zu wollen, das geistige Leben sei mit dem physischen auf's engste verbunden, und als das Medium dieser Verbindung betrachtet er das Herz. Medicinisch ist diese Anschauung, wie der Verf. doch wissen wird, völlig verkehrt; wie nun aber eine anerkannt unrichtige Anschauung vor der durch die zuverlässigsten Untersuchungen als richtig erwiesenen „philosophisch betrachtet“ den Vorzug verdienen könne, begreife ich wieder nicht. Daß Jesus den zu seiner Zeit bekannten Sprachgebrauch adoptirte, obgleich dieser auf unrichtigen medicinischen Vorstellungen beruhte, ist nicht allein erklärlich, sondern konnte nicht anders sein. Bedienen wir uns ja noch immer derselben Ausdrucksweise, wenn von Affecten die Rede ist, obgleich auch diese vom Gehirne aus das Herz erst mittelbar in Bewegung setzen.

S. 383 wird als der Verf. des sog. 2. Kor.-Briefes der römische Clemens angeführt, der nachweislich den Brief nicht geschrieben hat.

S. 394 handelt Sch. aus Anlaß der Verklärung Christi auf dem Berge über die sog. visio beatifica des Heilandes als über etwas selbstverständliches und unbestrittenes. Er ist dabei nicht so vorsichtig gewesen, wie Perrone, der doch wenigstens ein wohlüberlegtes quatenus hinzugefügt hat. I n s o f e r n nämlich, meint letzterer, habe Jesus die visio beatifica stets genossen, als sich damit sein Leiden hätte vereinbaren lassen (ita attemperavit gaudium, quod ex visione beatifica profluebat, ut non impedierit affectiones proprias humanae naturae. De incarn. p. 1, c. 2, prop. 1, § 291). Freilich: i n s o f e r n! Es ist nun meine Sache nicht, in dieser schwierigen dogmatischen Frage an dieser Stelle ein Urtheil abzugeben, da das nicht mit einigen Worten geschehen kann. Ich meine nur, Sch. hätte die gegentheilige Ansicht doch wenigstens e r w ä h n e n müssen, zumal er die für die Verklärungsgeschichte aus der Annahme der visio beatifica folgenden Consequenzen zu ziehen nicht unterläßt. Man ist gewohnt, die Verklärung auf dem Berge für ein großes Wunder zu halten; ebenso das Wandeln Jesu auf dem Meere und andere das gewöhnlich Menschliche verleugnende Thatsachen. Diese Anschauungen sind nach jener Annahme sammt und sonders falsch. Vielmehr war es nach ihr ein großes Wunder, daß Christus als Mensch ein irdisch-menschliches Leben führte, wie jeder Andere, daß er auf die gewöhnliche Weise an Raum und Zeit gebunden, nicht durch verschlossene Thüren ging, nicht augenblicklich erschien und verschwand, nicht körperlich strahlte u. s. w. S. 395 scheut sich unser Verf. sogar nicht, von der L e i d e n s u n f ä h i g k e i t zu sprechen, die im Leben Christi „zurückgehalten“ worden sei. Ich wiederhole noch einmal: Bei einer so consequenten Annahme der visio beatifica hätte die gegentheilige Annahme wenigstens e r w ä h n t werden müssen. Ich für meine Person kann mir unter einer so „zurückgehaltenen Unfähigkeit“, daß die entgegenstehende Fähigkeit an die Stelle tritt, nichts Vernünftiges denken. Höchstens i n s o f e r n wäre ein solches Problem noch durch ein Wunder zu ermöglichen, als ein Wunder Ja und Nein, wie Mann und Weib mit einander verbinden kann, daß sie zu Einem Fleische werden.

S. 409 wird von der jüdischen Erwartung der Wiederkunft des Elias gesprochen und bemerkt, die Erwartung des wiederkommenden Moyses sei nur selten gehegt worden. Allerdings im Verhältniß zu der des Elias selten; indeß sind die drei rabbinischen Stellen, auf welche Sch. hinweist, nicht die einzigen, an welchen eine solche Hoffnung geäußert wird. Die dritte von Sch. vermißte Stelle, welche sich bei Schöttgen (hor. talm. ad Matth. 17, 3) findet, ist aus dem Tractate Debarim rabba. Nach ihr verspricht Gott dem Moyses, er solle zur Zeit des Messias mit Elias wieder auf Erden erscheinen. Außer jenen drei Stellen ist jedenfalls auch noch die bei Schöttgen (de Mess. p. 544) aus Pesikta rabbathi in Jalkut Simeoni II. fol. 32, 4 angeführte hierhin zu beziehen, an welcher die Gleichheit des Berufes und

des Lebens von Moyses und Elias hervorgehoben wird. Aber der Wiederkunft des Moyses sah man noch in andern als rabbinischen Kreisen entgegen. Da nämlich Deut. 18, 15 das Aufstehen eines großen Propheten gleich Moyses vorausverkündet, und über den Tod des Moyses Deut. 34, 5 ff. sehr geheimnißvoll und dunkel gesprochen wird, so bildete sich wie von dem „hinweggenommenen" Henoch und dem gegen Himmel gefahrenen Elias sehr bald die Vorstellung aus, Moyses sei gleich diesen Beiden auch zur Wiederkunft prädestinirt. Bei den Samaritanern war diese Erwartung (nach Chron. ed. *Juynb.* p. 6) ganz allgemein. Jedenfalls ist auch unter ὁ προφήτης bei Joh. 1, 21; 7, 40 der Deut. 18, 15 verheißene Prophet zu verstehen; an beiden Stellen aber wird derselbe vom Messias unterschieden. Die Juden mögen darum auch an beiden Stellen an den wiedererscheinenden Moyses gedacht haben. Es ist ferner Sch. bekannt, daß die Juden oft von der Himmelfahrt des Moyses gesprochen haben, und daß dieser Glaube selbst in die patristische Literatur (Clemens v. Alex., Hieron., Hilar., Ambros. u. A.) eingedrungen ist. Dieser Glaube aber zog für die Erwartung einer Wiederkunft nach jüdischer Anschauung nothwendige Consequenzen nach sich Einen gegen Himmel Gefahrenen erwartete man auch als wiederkommend. Bei der Wiederkunft sollte der Betreffende dann den Tod erleiden. So erklärt denn noch der h. Hilarius (in Matth. c. 20, § 10) die Stelle Apok. 11, 3 ff. nicht von Henoch und Elias, wie gewöhnlich geschieht, sondern von Moyses und Elias. Der Apokalyptiker spricht nämlich dort von zwei Zeugen, die am Ende der Dinge Buße predigen und von dem Thier des Abgrundes werden getödtet werden. Man sieht aus Allem: die Erwartung des zur mess. Zeit wiederkommenden Moyses war nicht eine Grille weniger Rabbinen aus späterer Zeit, wie Sch. zu meinen scheint, sondern ziemlich allgemein unter den Juden verbreitet.

S. 423 polemisirt Sch. gegen Sepp, welcher den Ausdruck „Berge versetzen" für einen sprüchwörtlichen hält und mit unserm „Bäume ausreißen" vergleicht. Nachweisen läßt es sich nun jedenfalls nicht, daß zur Zeit Christi jener Ausdruck sprüchwörtlich war; aber lächerlich hat Sch. diese Auffassung erst gemacht, da er (doch sehr willkürlich) nach ihr den Ausspruch Jesu wiedergibt in der Form: „Wenn ihr Glauben habet wie ein Senfkorn, werdet ihr rechte Baumausreißer sein!" Sch. meint S. 424 sogar, es habe sich in späterer Zeit jener Ausspruch zu wiederholten Malen buchstäblich erfüllt, und darum müsse er auch buchstäblich verstanden werden. Ein Kritiker würde nun wohl gerade umgekehrt sagen: Weil Jesus einen solchen Ausspruch gethan hatte, haben sich später Legenden dieses Inhaltes gebildet. Ist man doch hierin soweit gegangen, daß man nach der Weissagung des alten Simeon (Luk. 2, 35) die h. Jungfrau buchstäblich und wirklich ermordet werden ließ. Der Patriarch Nicephorus Antirrh. c. Iconocl. c. 23 (Spicil. Sol. IV., 365) klagt, daß man in eine Schrift des h. Epiphanius die Worte eingeschoben habe: ὅτι ἡ ἁγία Θεοτόκος διὰ ῥομφαίας ἀνῄρηται κατὰ τὴν φωνὴν τοῦ ἱερέως Συμεών. Was unsern Fall angeht, so sollen in der Tartarei nach der Angabe des Cornelius a Lapide (z. d. St.) die Christen von einem heidnischen Fürsten einmal aufgefordert worden sein, jene Worte Christi wahrzumachen, und dann wirklich das Wunder vollzogen haben. In der bekannten Erzählung von Gregor dem Wunderthäter, welche dessen von Gregor von Nyssa verfaßter Biographie (Opp. ed. Paris. 1638, III, 550) entnommen ist, findet sich nun eine solche directe Beziehung auf unsere Stelle nicht vor. Um mich nicht zu weit zu verlieren, will ich hier nur bemerken, daß Eusebius weder hist. eccl. VII, 25 (wie Cornel. a Lap. angibt), noch ib. c. 23 (wie Sch. sagt), sondern an keiner der Stellen, wo er von Gregorius redet (ed. *Laemmer* 479. 548. 579), jene Erzählung hat. Indessen, ob die später berichteten Thatsachen der Art legendarisch oder historisch sind, Christus will doch auf keinen Fall solche Wunderverrichtungen allein vom Glauben abhängig machen, und darum muß unsere Stelle geistig gedeutet werden. Dies um so mehr, als der Heiland fortfährt: Und nichts wird euch unmöglich sein.

Aus den Anmerkungen im 2. Bande wollen wir nur noch hervorheben, daß S. 537 dem Worte σπλαγχνίζω die Bedeutung „sich erbarmen" beigelegt wird. In der activen Form findet sich das Wort aber nur 2 Makk. 6, 8 für das gewöhnliche σπλαγχνεύω „die Eingeweide eines Opferthieres essen;" nur σπλαγχνίζεσθαι heißt „sich erbarmen".

Man gestatte mir noch wenige Bemerkungen über den dritten Band. S. 94 ff. ereifert sich der Verf. über sämmtliche neuere Erklärer bezüglich der Deutung des Hosanna. Er will nämlich an den bekannten Stellen in den Ev. die ursprüngliche Bedeutung: Hilf! mit dem Worte verbinden. Man soll gerufen haben: Hilf dem Sohne Davids! Nun zeigt doch dieser Dativ ganz klar, daß der Imperativ bereits die Bedeutung eines Substantivs erhalten hatte, in dem Sinne: Das „Hilf" erschalle dem Sohne Davids! Das Wort drückt also in dieser Verbindung das Bewußtsein aus, sich unter den Schutz des Angerufenen begeben zu müssen; und damit ist es ohne Weiteres schon Huldigungsruf geworden. Wenn die Erklärer meist es als Jubelruf bezeichnen, so beruht das doch nur auf einer etwas ungenauen Ausdrucksweise.

S. 307 meint Sch., der bekannte Jesus traditionell zugeschriebene Ausspruch: „Werdet tüchtige Geldwechsler," werde am besten nach 25, 30 als Schluß der Parabel vorgetragen gedacht, während er II, 165 ihn vor 12, 36 einreihen will.

Nach 26, 2. 6 glaubt Sch. das Mahl in Bethanien bei Simon dem Aussätzigen zwei Tage vor das Paschafest verlegen zu müssen. Ich bin nun wirklich gespannt zu sehen, wie der Verf. demnächst Joh. 12, 1 f. vgl. V. 12 erklären wird. Ausführlicher habe ich mich gegen diese Annahme Schegg's schon ausgesprochen „Letzte Lebenstage Jesu" Freib. 1864, S. 8, worauf ich der Kürze wegen hier verweise.

Zu 27, 1 geht Sch. wieder gegen „die neuern Erklärer alle" an, indem er nicht annehmen will, daß das Synedrium sich in der Sache gegen Jesus noch einmal versammelt habe. Wenn aber der Ev. erzählt, bei anbrechendem Morgen habe das Synedrium Rath gehalten gegen Jesus, ihn hinzurichten, und nach 26, 67 ff. (vgl. mit den Parallelst.) die nächtliche Sitzung bei Kaiphas durch die Mißhandlung Jesu beendet ward, so will 27, 1 auf jeden Fall Matth. berichten, bei Tagesanbruch sei der hohe Rath wieder zusammengetreten; mag man das nun eine neue Versammlung oder die Wiederaufnahme einer unterbrochenen nennen.

S. 472 spricht Sch. von der Bedeutung des Wortes παρασκευή und sagt richtig, bei den Juden habe es den Rüsttag zum Sabbath, den Freitag, bezeichnet. Unrichtig aber fügt er hinzu, man habe in der christlichen Zeit nur noch den Todestag Jesu als παρασκευή oder parasceve bezeichnet. In meinem bereits angeführten Buche S. 123 f. habe ich aus der patristischen Literatur den Beweis erbracht, daß auch die Christen noch jeden Freitag Parasceve nannten. Bekanntere Zeugnisse nicht zu erwähnen, habe ich auf jüngst veröffentlichte aus den Canones des Patriarchen Nicephorus, Nikolaus des Grammatikers und aus einem dem h. Athanasius mit Unrecht zugeschriebenen Syntagma hingewiesen. Zumal nach diesen unbestreitbaren und verhältnißmäßig so späten Zeugnissen kann es nicht mehr bestritten werden, daß die jüdische Benennung des Freitags sich in der christlichen Zeit Jahrhunderte hindurch erhalten hat.

Wir können die Besprechung des gelehrten Werkes nicht beschließen, ohne noch auf einen Punkt aufmerksam gemacht zu haben. Der Verf. hat sich bestrebt, so wörtlich wie möglich zu übersetzen, und das verdient gewiß alle Anerkennung. Aber dies Bestreben ist mitunter in eine tadelnswerthe Uebertreibung ausgeartet. Härten will ich nicht erwähnen, wie 13, 35: „erzählen Verborgenes seit Grundlegung der Welt" für: „was seit Grund=

legung der Welt verborgen war;" oder 14, 22: „auf das Jenseitige zu fahren" für: „auf das jenseitige Ufer." Selbst die Wortstellung im Texte ist oft beibehalten, wo es nach dem deutschen Sprachgebrauche nicht angeht. So heißt es 5, 18 (bei Sch. fehlerhaft 19): „Bis vergeht der Himmel und die Erde — nicht ein Jota u. s. w." Es kommen aber auch völlig unverständliche Sätze vor, wie 15, 5: „Verlobt sei, was du von mir zu Nutzen haben möchtest." Wo heißt denn „zu einem Gelübde verwenden" „verloben"? Und kann die Uebersetzung 18, 8 f. noch deutsch genannt werden: „Es ist dir gut einzugehen in das Leben verkrüppelt oder lahm, als mit zwei Händen u. s. w." oder 18, 14: „So ist nicht Wille vor eurem Vater im Himmel u. s. w." 24, 28: „Wo wenn ein Aas ist, dort werden versammelt sein die Adler"? Auffallend erscheint, daß *ἀρχιερεύς* bis 26, 3 stets mit Oberpriester übersetzt wird, und dieselben Personen von 26, 47 an auf einmal Hohepriester heißen.

Wir schließen mit dem aufrichtigen Wunsche, der gelehrte Herr Verf. möge mit bekanntem ausdauerndem Fleiß sein großartiges Werk zu Ehren der katholischen Wissenschaft bald der Vollendung entgegenführen, und sind überzeugt, daß die Bitte um etwas genauere formelle Durcharbeitung ihre Entschuldigung finden wird in dem schönen Worte Philo's (Quis rer. divin. her. § 5) *παῤῥησία δὲ φιλίας συγγενές.*

Bonn. Langen.

Kirchengeschichte.

Die Römische Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Nach den Quellen auf's Neue untersucht von **H. Hagemann**, Prof. der Theologie in Hildesheim. Freiburg, Herder 1864. X u. 704 S. 8. 2 Thlr. 10 Sgr.

Der kirchliche Primat ist eine aus der Einheit und Indefectibilität der Kirche sich ergebende Forderung, und demzufolge eine im Wesen der Kirche selber begründete Institution, die, so gewiß die Kirche ein göttliches Werk und eine göttliche Stiftung ist, der geschichtlichen Realität nicht ermangeln kann und von Anbeginn her geschichtliche Wirklichkeit gehabt haben muß. Die göttliche Providenz hat der römischen Kirche die Bestimmung zugewiesen den sichtbaren Mittelpunkt der kirchlichen Gemeinschaft zu bilden, und die römische Kirche gründet den ihr geschichtlich zugefallenen Vorrang vor allen übrigen Kirchen des christlichen Erdkreises darauf, daß ihre Bischöfe die legitimen Nachfolger desjenigen sind, den Christus zum Grund- und Eckstein seiner Kirche gemacht und dem er den Auftrag gegeben hatte, seine Schafe und Lämmer zu weiden. Die Idee dieser Nachfolgeschaft ist seit den ältesten Zeiten in der Kirche anerkannt und durch unzweideutige Zeugnisse des kirchlichen Alterthums verbürgt. Mit der Anführung und Rechtfertigung solcher Zeugnisse ist jedoch noch nicht den höhern Anforderungen einer wissenschaftlichen Historik genügt, welche verlangt, daß die durch ehrwürdige und unverdächtige Zeugnisse belegte Thatsache des der römischen Kirche inhärirenden Kirchenprimates auch durch die Stellung der römischen Kirche in der geschichtlichen Gesammtentwicklung der Kirche sich als eine geschichtliche Wahrheit erweise, so zwar, daß, wer an die Wahrheit der Kirche, ihrer Lehren und Einrichtungen glaubt, auch an der geschichtlichen Wahrheit des römischen Kirchenprimates in den ältesten Jahrhunderten der Kirche nicht zweifeln könne. Diesen Erweis will nun der Verf. in seinem schönen, trefflichen Buche bringen, welches er selber als die Frucht einer zehnjährigen Arbeit bezeichnet, und welches wir zugleich als eine Frucht der in den letzten Decennien unter mannigfaltigsten Anregungen von verschiedenen Seiten her erweiterten und vertieften, und allmälig zu ächtgeschichtlicher Auffassung und Behandlung vordringenden Kunde des christlichen Alterthums bezeichnen zu dürfen glauben.

Der Verf. hat sich zur Aufgabe gestellt, die Stellung der römischen Kirche der ersten drei Jahrhunderte zu den übrigen Hauptkirchen derselben Epoche in Bezug auf Lehre und Disciplin zu beleuchten. Als besondern Stützpunkt für die Durchführung dieser Aufgabe boten sich ihm die zu Anfang der fünfziger Jahre aufgefundenen Philosophumena dar, deren Bedeutung für die altchristliche Kirchengeschichte seiner Zeit Döllinger durch seine glänzende Arbeit über Hippolytus und Kallistus an's Licht stellte. Dieser Arbeit Döllingers verdankt denn auch das vorliegende Buch des Verf. den Hauptanstoß zu seiner Entstehung und Ausführung, die übrigens durchgängig auf eigenen Studien beruht, und jedenfalls das Verdienst hat, der ältesten Entwicklungsgeschichte der Kirche einen fruchtbaren, lichtgebenden Gedanken untergelegt, und damit in die Entwicklung selber einen klaren und lichtvollen Zusammenhang gebracht zu haben.

Dieser Gedanke ist aber in Kürze folgender: Es treten in der vornicänischen Epoche der christlichen Kirche vornehmlich vier Hauptkirchen mit dem Gepräge charakteristischer Eigenthümlichkeiten als Hauptfactoren der christlichen und kirchlichen Gesammtentwicklung hervor: die africanische, kleinasiatische, ägyptisch-alexandrinische und römische Kirche. Jede dieser vier Kirchen hat ihre eigenthümliche Entwicklung; während aber dieselbe bei den erstern drei Kirchen in eine einseitige und schiefe Richtung gezogen wurde, hatte sie in der römischen Kirche einen gesunden und normalen Verlauf. Die römische Kirche ist somit diejenige, in welcher das Christenthum in dem Entwicklungsprocesse der ersten drei Jahrhunderte ganz Leben und Wirklichkeit geworden ist, und jene krankhaften Extreme, die in den donatistischen und arianischen Streitigkeiten erst später noch zu einem heftigsten Ausbruche kamen, durch die ihr einwohnende Lebensmacht der Wahrheit überwand und aus sich ausschied. Der Donatismus und der Arianismus sind zwei Elemente, deren ersteres eine krankhafte Einseitigkeit der africanischen Kirche, das letztere eine Ausgeburt einer einseitigen Entwicklungsrichtung der alexandrinischen Kirche ist; die Einseitigkeit der kleinasiatischen Kirche ist eine einseitige Betonung und Uebertreibung des Haltens am Hergebrachten, welcher gegenüber die römische Kirche die ächte und gesunde, den lebensfähigen Grund aller weitern Entwicklungen in sich fassende Tradition vertritt. Diese Stellung und Bedeutung als Hort der ächten und lebendigen Tradition bewahrheitete die römische Kirche auch in der ersten allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa, auf welcher in Bezug auf Lehre und Brauch im Geiste und Sinne der römischen Kirche entschieden, und damit der Stellung der römischen Kirche in der Gesammtheit der Kirchen des christlichen Erdkreises factisch Zeugniß gegeben wurde; abgesehen von der direct und formell ausgesprochenen Anerkennung, welche dem Ansehen der römischen Kirche dadurch gezollt wurde, daß das Concil den apostolischen Kirchen wegen ihres Ursprunges bestimmte „Erstgeburtsrechte" (*πρεσβεῖα*) zuerkannte, welche doch wohl der von den Apostelfürsten Petrus und Paulus gestifteten und geleiteten Kirche per eminentiam zukommen mußten.

Der Verf. scheidet die das christlich-kirchliche Leben der ersten drei Jahrhunderte bewegenden Fragen und Angelegenheiten in Fragen der Lehre und der kirchlichen Praxis, und beleuchtet das Verhältniß der römischen Kirche der ersten drei Jahrhunderte zu beiden Arten von Fragen — kurz und übersichtlich in Bezug auf die praktischen Fragen, ausführlich und untersuchend in Bezug auf die Fragen, welche das kirchliche Bekenntniß betreffen. Wir können uns bei dieser Gelegenheit nicht versagen, den Ausdruck: „wissenschaftliche" Fragen, welchen der Verf. auf die kirchlichen Lehr- und Bekenntniß-Angelegenheiten wiederholt anwendet, als minder geeignet zu bezeichnen; und zwar aus mehr als einem Grunde: weil nämlich Wissen und Wissenschaft nicht das Erkennen als solches, sondern die adäquate und geistig durchgebildete Form des Erkennens bedeutet, und von einer kirchlichen Lehrwissenschaft, die doch jedenfalls Sache der Schulen ist (Scho-

lastik!), erst auf Grund des durch die altkirchliche patristische Lehrentwicklung producirten Lehrstoffes die Rede sein konnte. Die Lehr- und Bekenntnißfrage steht den sogenannten praktischen Fragen einfach als theoretische Frage gegenüber, in deren Abwicklung in den ersten drei Jahrhunderten allerdings, wie der Verf. schön und trefflich nachweist, verschiedene Arten von philosophischer Schulbildung direct und indirect bedeutsam hineinspielen, aber nicht um eine Wissenschaft des Glaubens zu schaffen, sondern um den ächten und richtigen Sinn und Ausdruck des überlieferten kirchlichen Bekenntnisses ermitteln zu helfen.

Als Haupt- und Grundfrage drängte sich beim Beginne der kirchlichen Lehrentwicklung die Frage hervor, wie die überlieferte Lehre von Christus, dem menschgewordenen Sohne Gottes mit der christlichen Lehre von der Einheit Gottes zu vermitteln sei. Die falsche und widerkirchliche Vermittlung dieser beiden Lehren erzeugte die Häresie des Monarchianismus, der sich seinerseits wieder in den ebionitischen und patripassianischen Monarchianismus spaltete. Die falsche Vermittlung war natürlich auf eine falsche Logik gestützt; und hier ist es vom höchsten Interesse, den Ausführungen des Verf. zu folgen, welcher den Einfluß der peripatetischen Logik auf die Artemonitische Irrlehre, der stoischen Logik auf den Patripassianismus beleuchtet. Hippolytus, Tertullian und Novatian bekämpfen die nominalistische Logoslehre vom Standpunkte einer mit platonisch-philonischen Elementen versetzten, hypostatistischen Logoslehre, verfallen aber gegenüber dem Monarchianismus der Patripassianer in eine Art von Ditheismus, in welchen schließlich auch die Lehre des Origenes ausläuft, obwohl sich bei ihm die mit den genannten ditheisirenden Lehrern gemeinsame Opposition gegen die Lehre der römischen Kirche mit einem zugleich festgehaltenen Gegensatze gegen Hippolytus mehrfach kreuzt.

Die Lehren der Monarchianer wurden frühzeitig nach Rom verpflanzt, und demgemäß auch die römische Kirche früher, als es anderswo geschah, bestimmt, sich gegen beide Arten des Monarchianismus auszusprechen, und das kirchliche Bekenntniß im bewußten Gegensatze zu denselben zu declariren. Papst Zephyrin verdammte die Artemoniten; die Lehrformel des Papstes Kallistus ist unter Einem gegen die Artemoniten, Noetianer und gegen Hippolytus gerichtet. Papst Dionysius tritt in die Fußtapfen seiner Vorgänger, wenn er in seinem an die alexandrinische Kirche gerichteten Lehrschreiben sowohl den Sabellianismus verwirft, als auch den nach einer dem Sabellianismus entgegengesetzten Richtung hin schwankenden Bischof Dionysius von Alexandrien zurecht zu führen sucht. Dionysius hatte sich von dem durch Origenes in der alexandrinischen Schule in Gang gebrachten subordinatianistischen Ditheismus nicht ganz frei zu erhalten gewußt. Somit begegnet uns in den Päpsten Kallistus und Dionysius eine zweimalige Verurtheilung eines dem Arianismus vorausgehenden und geistverwandten falschen Lehrbekenntnisses, welchem gegenüber die römische Kirche in ihren Häuptern das Bekenntniß von der Wesenseinheit und Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, und durch Dionysius aller drei Personen, ausspricht und damit den wahren und richtigen Begriff der göttlichen Monarchie feststellt.

Damit hätten wir den wesentlichsten Inhalt des Buches, nach der dogmengeschichtlichen Seite desselben, welche wohl am meisten in den Vordergrund tritt, in Kürze kenntlich gemacht. Die letzten Capitel des Buches sind speciell der Lehre vom kirchlichen Primate und der Bezeugung desselben durch die Schrift und älteste Tradition gewidmet; im Zusammenhange damit wird die Gründung der römischen Kirchengemeinde durch Petrus mit Rücksicht auf die neuesten Einwendungen gegen die Anwesenheit Petri in Rom ausführlich erörtert und vertheidigt.

In der Durchführung des Einzelnen bietet der Verf. eine Reihe von Detailuntersuchungen, die nicht selten zu neuen, und von herkömmlichen Annahmen abweichenden Ergebnissen führen. Auch mit seinen nächsten Vormännern, Döllinger, Kuhn und Hefele ist der Verf., so Vieles er auch denselben zu verdanken bekennt, nicht allenthalben einverstanden. Er verwirft z. B. die Erklärung, welche Döllinger über das befremdliche Uebergehen des Lehrpunktes vom h. Geiste von Seiten Hippolyt's gibt; ebenso die mildernde Ausdeutung der Lehre Theognost's bei Kuhn, die von Kuhn versuchte Erklärung des Sinnes, in welchem das gegen Paul von Samosata gehaltene antiochenische Concil die Formel Homousios verworfen habe u. s. w. Die unter Novatian's Namen gehende Schrift de trinitate wird demselben abgesprochen und ihre Entstehung in eine frühere Zeit, in jene des Kallistus zurückversetzt.

Das Gesagte dürfte genügen, um anzudeuten, daß in dem besprochenen Buche eine Arbeit von hervorragendster Bedeutung und voll eindringlicher Untersuchungen vorliege, von welchen die kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung der nächsten Jahrzehende nicht Umgang nehmen können wird. Jedenfalls ist die kirchengeschichtliche Darstellung der vornicänischen Epoche mit diesem Buche katholischerseits in ein neues Stadium eingetreten, und den Anforderungen an eine ächtgeschichtliche Darstellung um ein Bedeutendes näher gerückt. Nebenbei empfiehlt sich das Buch durch eine ungemeine Klarheit und Ruhe der Darstellung, welche die wohldurchdachte Sicherheit des Verf. in seinen durch langjährige Studien erlangten Ueberzeugungen in das allervortheilhafteste Licht stellt.

Wir verweisen schließlich auf zwei Aufsätze des Verf. in den Jahrgängen 1860 und 1861 der Tübinger Quartalschrift über den Pastor Hermae und den zweiten Brief des Clemens Romanus, welche mit den im vorliegenden Buche angestellten Untersuchungen über die älteste Lehre der römischen Kirche zusammenhängen, und auf welche sich der Verf. auch ein paarmal ausdrücklich zurückbezieht.

St. Pölten. C. Werner.

Geschichte der Einführung des Protestantismus im Bereiche der jetzigen Provinz **Westfalen.** Pragmatisch dargestellt von **H. Kampschulte,** Pfarrer in Alme. Paderborn, Schöningh 1866. XVI u. 466 S. 8. 1 Thlr.

Der durch zahlreiche und gründliche Arbeiten den Freunden der westfälischen Geschichte längst bekannte Verf. liefert in dem vorliegenden Werke einen neuen, ebenso wichtigen als interessanten Beitrag zur Culturgeschichte Westfalens.

In der Einleitung S. 1—42 werden nach kurzer Angabe der politischen und kirchlichen Verhältnisse Westfalens zu Anfang des 16. Jahrh. besonders die bei der Einführung der Reformation wirkenden Ursachen nachgewiesen. Wenn schon im übrigen Deutschland von argen Mißbräuchen im kirchlichen Leben sowie von großer Unwissenheit und Unsittlichkeit des Volkes und des Klerus nur in weit beschränkterm Maße, als gewöhnlich geschicht, gesprochen werden kann, so darf die Religionsneuerung in Westfalen noch viel weniger auf diese Ursachen zurückgeführt werden. Mit Recht betont der Verf., daß Bildung und Sittenreinheit des westfäl. Volkes in der Zeit vor der Reformation keineswegs auf so tiefer Stufe standen, als man etwa nach den Documenten aus den dreißiger Jahren mit Cornelius anzunehmen geneigt sein möchte (S. 17). Nur „die Prälaten und Fürsten tragen einen großen Theil der Schuld, daß die Religionseinheit Westfalens verloren gegangen ist" (S. 26). Als besondere Förderungsmittel der Neuerungen werden aufgeführt die Handelsverbindungen, die Zerwürfnisse der geistlichen Fürsten mit ihren Ständen und größern Städten und vor allem fremde Einwirkungen. Diese gingen aus von den umliegenden Staaten, namentlich Hessen, Braunschweig, Friesland, Holland und Berg und wurden gefördert zunächst durch die mit Wittenberg in Verbindung stehenden Augustiner, sowie weiterhin auch durch das Interim. Die Reformationsversuche in Westfalen begannen 1521 und der Kampf zwischen Katholicismus, Lutherthum und Calvinismus dauerte bis 1676. Diesen Zeitraum zerlegt der

Verf. in drei Perioden, deren Gränzen durch den Sturz der kölner Kurfürsten Hermann von Wied 1547 und Gebhard Truchseß 1585 bestimmt werden. Jede Periode zerfällt in drei Abschnitte.

Der 1. Abschnitt der ersten Periode behandelt den Einfluß Wittenbergs und der Augustiner, sowie des herzogl. Clevesschen Hauses S. 43—94. Die von Wittenberg abhängigen Augustiner wirkten für die Neuerung in Lippstadt und in der Umgegend, namentlich in Rietberg und Soest, in welcher Stadt zugleich eine demokratische Bewegung von Einfluß war, wie denn überhaupt in Westfalen die zunächst in größern Städten von einzelnen Männern ausgehende Aenderung besonders von der jüngern Generation der mittlern und untern Stände durchgeführt wurde. Ferner zeigt sich die Einwirkung der Augustiner in Herford, wo ihre Sache durch eine Rivalität zwischen dem Stift und der Stadt begünstigt wurde, sowie in Ravensberg. — Unter den humanistischen Herzögen von Cleve fand die Religionsneuerung in der Mark und in den lehnrührigen Gebieten Limburg, Gehmen und der Essenschen Herrschaft Huckarde nur wenig Aufnahme. Auch die Reichsstadt Dortmund blieb in dieser Periode noch katholisch.

Der 2. Abschnitt schildert die Einwirkung Philipps von Hessen sowie der von ihm beeinflußten westfäl. Fürsten S. 94—107. Der im 16. und zu Anfang des 17. Jahrh. in Westfalen sehr wirksame Einfluß Hessens zeigte sich zunächst in Tecklenburg-Lingen, Rheda und Steinfurt, ferner in den von Hessen abhängigen Grafschaften Wittgenstein und Siegen, wo jedoch die Reformation noch nicht tief eindrang, endlich in der zu Corvey gehörigen Stadt Höxter, wo zugleich Augustiner thätig waren. Schwächer war der Einfluß Hessens auf das Herzogthum Westfalen und die Stifter Minden, Paderborn und Münster; doch erhielt die Einführung der Reformation auch in diesen geistlichen Staaten ihren Hauptanstoß durch den Landgrafen Philipp und wurde demnächst gefördert durch manche der damals regierenden Kirchenfürsten, deren Einfluß im 3. Abschnitt S. 107—186 dargelegt wird. Unter den Regenten, welche vielmehr Fürsten als Bischöfe waren, sind besonders hervorgehoben der kölner Kurfürst und paderborner Bischof Hermann von Wied, der Bischof von Minden, Franz von Braunschweig, und der Bischof von Münster, Osnabrück und Minden, Franz von Waldeck. Unter letzterm zeigten sich nicht nur in der Stadt Münster, sondern für einige Zeit auch im Stifte reformatorische und anabaptistische Bewegungen. Die Neuerungen in Minden und Osnabrück waren weder allgemein noch dauerhaft. Ebenso wenig hatten die Reformbestrebungen Hermanns von Wied im Stifte Paderborn sowie im Herzogthum Westfalen und Vest Recklinghausen großen Erfolg. Mit dem Sturze dieses Kurfürsten endigt die erste Periode.

Die zweite Periode reicht von 1547—1585. Der 1. Abschnitt behandelt den Einfluß des Augsburger Interim unter besonderer Protection des Herzogs von Cleve S. 187—231. Das sowohl in den geistlichen als in den weltlichen Territorien publicirte Interim wirkte durch die unkatholischen und unkirchlichen Elemente (Laienkelch, Priesterehe und deutsche Liturgie) nur für weitere Verbreitung oder Befestigung des Protestantismus. So zunächst in der Mark, wo Hermann Hamelmann zeitweilig agitirte (S. 203) und besonders in Lippstadt und Soest, wo jetzt gründlich reformirt wurde. In Limburg, Gehmen und Huckarde bildete das Interim die Brücke zum Protestantismus und dieser fand nun auch in Dortmund allmählich Eingang. Da Herford 1547 an Cleve cedirt wurde, durfte die Neuerung dort unbehindert fortschreiten. Ebenso in Bielefeld und Vlotho. Aber auch in den geistlichen Staaten, namentlich im Herzogthum Westfalen, in Münster, Osnabrück, Paderborn und Corvey wirkte das Interim, statt daß es, wie die Fürsten hoffen mochten, für die Abgefallenen eine Brücke zur Umkehr war, nur zum Nachtheil des Katholicismus.

Der 2. Abschnitt zeigt den Einfluß Calvins und der reformirten Strömung S. 232—245. Der von den Niederlanden ausgehende Calvinismus wurde durch Cleve, welches allen Strömungen günstig war, importirt und fand theilweise Aufnahme in der Mark, in Limburg und Gehmen. In Tecklenburg, Steinfurt und Rheda wurde er eingeführt durch den Grafen Arnold, in Rietberg durch das ostfriesische Haus, in Lippe durch die Einwirkung Hessens und in Wittgenstein und Siegen durch den Einfluß von Kurpfalz. Unter den geistlichen Stiftern blieben nur Minden und Osnabrück von dieser Neuerung verschont.

Im 3. Abschnitte wird uns der Kampf des Protestantismus mit dem wieder erstarkten Katholicismus in den westfäl. Hochstiftern vorgeführt S. 245—340. Außer durch das Trienter Concil und durch den Jesuitenorden wurde der Katholicismus in den westfäl. Stiftern besonders gestärkt durch Erhebung des Episkopats. Nur in Minden schlug der Einfluß des braunschweigischen Hauses der Kirche tödtliche Wunden. In Münster, Osnabrück und Paderborn dagegen wirkte namentlich Joh. von Hoya sehr vortheilhaft. Neben ihm waren in Paderborn noch thätig Rembert von Kerssenbrock und Salentin von Isenburg. Doch wurde sowohl hier wie in Osnabrück durch den bremer Erzb. Heinrich wieder viel verdorben. Am heftigsten war der Kampf im Herzogthum Westfalen und im Vest Recklinghausen, wo der abtrünnige Gebhard Truchseß in Verbindung mit Otto von Wolmeringhausen, J. Grote aus Gesecke und H. Jakobs von Brilon den Calvinismus mit Gewalt durchzuführen suchte und dabei weniger von den lässigen Ständen als von dem glaubenstreuen Volke Widerstand erfuhr. Von den Gegnern Gebhards nennt der Verf. vor allen G. Kleinsorgen, dessen Kirchengeschichte von Westfalen der ausführlichen Schilderung dieser Zeit (S. 278—340) zu Grunde liegt.

Die dritte Periode umfaßt die Zeit von 1585—1676. Der 1. Abschnitt gibt eine kurze Uebersicht der Kriege bis zum westfälischen Frieden und zum Clevesschen Vergleiche S. 346—375. Dahin gehören fernere Versuche des Truchseß von den Niederlanden aus, Plünderungszüge des Grafen von Falkenstein und Oberstein, der Spanier, der staatischen Truppen, der Jülichsche Erbfolgestreit und der dreißigjährige Krieg.

Der 2. Abschnitt behandelt die Befestigung und Erweiterung des katholischen Besitzstandes S. 376—424. In dem Herzogthum Westfalen und im Vest Recklinghausen wurde der Katholicismus, wenngleich besonders dadurch, daß in den voraufgehenden Unruhen die kirchlichen Einkünfte und Beneficien größtentheils verschleudert waren, die Neugestaltung verzögert werden mußte, durch drei Kurfürsten aus dem baierischen Hause, Ernst, Ferdinand und Max Heinrich, restituirt und befestigt. In Münster wirkte neben den beiden Erstgenannten besonders Chr. Bernard von Galen. In Paderborn waren für Herstellung des Katholicismus thätig Theodor von Fürstenberg, Ferd. von Baiern, Theod. Adolf von Reck und Ferdinand II. von Fürstenberg. Doch fanden sie zum Theil in Folge von hessischem Einflusse sowohl in der Stadt Paderborn, wo Wichardts einen förmlichen Aufruhr hervorrief, als auch auf dem Lande, wo besonders ein Agendenstreit losbrach, manchfachen Widerstand. — In dem osnabrückischen Amt Reckenberg wurde namentlich durch den Bischof Franz Wilhelm, welcher in Wiedenbrück die Jesuiten einführte, der Katholicismus gerettet. Trotz der Anstrengungen der Aebte J. Christoph, Arnold V. und Chr. Bern. v. Galen erhielt sich in den zu Corvey gehörigen Städten Höxter und Marsberg der Protestantismus. In Gehmen wurde durch die 1635 zur Herrschaft gelangende Gräfin Agnes v. Limburg-Styrum der Katholicismus restituirt; daß übrigens die Protestanten „nachgerade fast ganz aus Gehmen verschwunden sind" (S. 418), kann nicht behauptet werden. — Wie in Rietberg durch den Uebertritt der Gräfin Sabine und des Grafen Johann III. der Katholicismus wieder zur alleinigen Geltung kam, so wurde dessen Restitution auch in

Steinfurt und in Siegen durch die Conversion der Landesherrn angebahnt.

Der 3. Abschnitt behandelt die Befestigung des Protestantismus in den von ihm eingenommenen Territorien S. 425—445. Es waren a) ausschließlich protestantisch: Wittgenstein (ref.), Herford (ref. und luth.), Tecklenburg, Limburg und Rheda (ref.; nur in Gütersloh ein Simultaneum der Kath. und Luth.); b) vorwiegend protestantisch: Dortmund (wo drei Klöster sich zeitweilig erhielten), das säcularisirte Minden (wo Brandenburg den Katholiken neben den Augsburger Confessionsverwandten freie Religionsübung gestattete), Ravensberg und Mark. In der obern Grafschaft Lingen mit der Hauptstadt Ibbenbüren hatte der Katholicismus durch das Haus Oranien harte Bedrückungen zu erleiden (ein „deutsches Irland" S. 444).

Aus diesen Andeutungen ergibt sich die Reichhaltigkeit des behandelten Stoffes. Kein Ereigniß von Wichtigkeit ist übergegangen. Die einschlagende neuere Literatur, insbesondere die westfälische ist ausreichend berücksichtigt und benutzt worden. Allerdings haben sich hie und da auch Fehler und Ungenauigkeiten eingeschlichen. So ist S. 95 der Calvinismus mit dem Zwinglianismus, S. 170 Pius IV. mit Paul IV. verwechselt; S. 386 heißt es irrthümlich, daß Ferdinand 1631 eine Universität zu Münster gründete (vgl. meine Gesch. des Stifts Münster unter Chr. B. von Galen, S. 300); die Vernichtung des Kirchenarchivs zu Obermarsberg durch die Brandstiftung der Schweden fällt nicht in das J. 1648, wie S. 417 gesagt wird, sondern in das Jahr 1646. Allein dergleichen Ungenauigkeiten, die hoffentlich eine zweite Auflage beseitigen wird, thun dem wirklichen Werth des Buches keinen wesentlichen Abbruch. Manche Resultate, zu denen der Verf. gelangt ist, sind nicht bloß für die westfälische, sondern für die Reformationsgeschichte überhaupt von der größten Wichtigkeit. Wir verweisen in dieser Hinsicht namentlich auf den, allerdings von Cornelius erkannten, aber von dem Verf. spezieller nachgewiesenen Einfluß der Augustiner zu Gunsten der lutherischen Bewegung, ferner auf die wichtige und wirksame propagandistische Thätigkeit des Landgrafen Philipp von Hessen, die der Verf. nachweist, insbesondere aber auch die höchst nachtheilige Wirkung des sog. Interims auf den westfälischen Katholicismus. Der Verf. verbreitet über die Bedeutung des Interims ganz neues und interessantes Licht, und halten wir den darauf bezüglichen Abschnitt für den wichtigsten des ganzen Buches. — Einen wohlthuenden Eindruck macht die Ruhe und Objectivität der Darstellung. Ohne sich auf theologische Discussionen einzulassen, gibt der Verf. eine freie und offene Beurtheilung von Thatsachen, Zuständen und Persönlichkeiten. Das Buch kann und wird nicht allein in Westfalen, sondern auch in weitern Kreisen interessiren und eine wohlverdiente günstige Aufnahme finden.

Arnsberg. Tücking.

Erklärung des Syllabus.

Vorlesungen über den Syllabus Errorum der päpstlichen Encyclica vom 8. Dezember 1864. Von Dr. **Josef Tosi**, f. b. geistl. Rath und Professor der Theologie an der Universität zu Gratz. Mit Approbation des fürstbischöflichen Seckauer Ordinariates. Wien, Braumüller 1865. VI u. 251 S. 8. 1 Thlr.

Die künftigen Bücher-Kataloge werden vermuthlich eine eigene Abtheilung der Syllabus-Literatur enthalten; so sehr hat dieses Actenstück nicht blos die Herzen, sondern auch die Federn in Bewegung gesetzt. Unter den erklärenden und vertheidigenden Schriften wird die vorliegende für immer eine ehrenvolle Stelle behaupten; ja wir nehmen keinen Anstand derselben unter den bis jetzt erschienenen die Palme zuzuerkennen. Sie verdient dieses Lob wegen ihrer Brauchbarkeit „für Gebildete aller Stände" (S. III), wegen der in ihr herrschenden Klarheit und Gründlichkeit der Erläuterungen und Beweisführungen, wegen ihres Maßhaltens in Beurtheilung von Lehren, Personen und Thatbeständen, wegen ihrer vorzugsweisen Berücksichtigung der die gebildete Gesellschaft überhaupt interessirenden Materieen, wegen ihrer warmen, siegreichen Vertheidigung der kirchlichen Anschauungen in allen socialen und kirchenstaatsrechtlichen Fragen der Gegenwart. Bei dieser Beschaffenheit des Buches glauben wir demselben einen bedeutenden Leserkreis in Aussicht stellen zu dürfen und der Verf. wird es uns vielleicht Dank wissen, wenn wir ihm für den Zweck einer neuen Auflage im Nachfolgenden die Verbesserungen andeuten, deren nach unserer Ansicht seine Arbeit fähig und bedürftig ist.

Wir beginnen mit dem rein Technischen. Es würde nicht viel Raum in Anspruch nehmen und das Mehr durch gedrängtere Fassung einzelner Ausführungen auszugleichen sein, wenn der Syllabus selbst als Register vorangeschickt und die Seitenzahl der Behandlung der einzelnen Thesen genannt würde. Dieß erscheint um so nothwendiger, als nicht alle Sätze in der numerischen Reihenfolge des Syllabus selbst besprochen sind. Bei der jetzigen Einrichtung ist das Nachschlagen ungebührlich erschwert; auch wird durch das am Ende beigefügte alphabetische Register diesem Uebelstande nur zum geringen Theil abgeholfen.

Das Buch ist aus Vorlesungen entstanden. Diese Form ist beibehalten und demgemäß werden die zehn, bez. neun (der vierte enthält bekanntlich keine Thesen, sondern nur Zurückweisungen auf Actenstücke) Abschnitte des Syllabus in zwölf Vorlesungen — auch hierüber fehlt es an einem Register — dargeboten. Mit Ausnahme des Umstandes aber, daß hin und wieder die Anrede „meine Herrn" in den Context verflochten ist, findet sich nichts von der in den Vorlesungen üblichen und selbst unentbehrlichen Technik vor und es ist mehr als störend, weil geradezu kunstwidrig, daß weitaus die meisten dieser Vorlesungen kein abgerundetes Ganze darstellen, sondern bei ungefähr gleicher Länge verschiedenartige Stoffe besprechen. Die zehn Abschnitte des Textes mußten in ebenso vielen Abhandlungen oder Vorlesungen dargeboten werden. Bei dem vierten Abschnitte (Socialismus, Communismus, Societates clandestinae, Societates biblicae, Societates clerico-liberales), durfte der Verf., in Anbetracht der Wichtigkeit der Stoffe, es unbedenklich wagen, aus den bezüglichen Actenstücken entsprechende Thesen auszuheben, deren materielles Ansehen durch den mitzutheilenden Inhalt der Quellen gedeckt war.

Die zuletzt gemachte Bemerkung führt uns zu der Frage über die auctoritative Bedeutung der Thesen des Syllabus. Das hierüber in der einleitenden (ersten) Vorlesung vom Verf. Beigebrachte können wir nicht als genügend erachten. Es geht nicht an, ohne alle Beweisführung die Encyclica „Quanta cura" und den Syllabus zu identificiren, d. h. den letztern als den zweiten Theil eines und desselben Lehractes des apostolischen Stuhles hinzustellen. Es ist auch nicht bewiesen oder constatirt, daß der im Jahr 1862 den Bischöfen zugestellte und von diesen begutachtete Syllabus nach Inhalt und Form mit dem jetzigen gleichlautend sei. Selbst darüber ist völliges Stillschweigen beobachtet, in welcher Form der jetzige Syllabus zur Publication gelangt ist. Bekanntlich haben die Bischöfe denselben gleichzeitig mit der Encyclica mittelst eines Begleitschreibens von Seiten des Cardinalstaatssecretärs zugestellt erhalten. In diesem Schreiben ist als Möglichkeit vorausgesetzt, daß die Bischöfe nicht im Besitze sämmtlicher in der Encyclica beregten Actenstücke sich befinden. Iccirco, heißt es dann weiter, idem Pontifex voluit, ut eorundem errorum Syllabus ad omnes universi catholici orbis Sacrorum Antistites mittendus conficeretur, quo iidem Antistites prae oculis habere possent omnes errores ac perniciosas doctrinas, quae ab ipso reprobatae ac proscriptae sunt (vgl. „Katholik", Jan. 1865. S. 12). Also, dieser Syl-

labus ist im Auftrag des h. Vaters abgefaßt und den Bischöfen amtlich zugestellt worden zur Vermittlung einer übersichtlichen Kenntnißnahme von verschiedenen bei verschiedenen Gelegenheiten durch den apostolischen Stuhl verdammten Irrlehren. Daß derselbe dem h. Vater vorgelegt und von diesem auctoritativ gutgeheißen worden und in welcher Form dieses geschehen sei, findet sich nicht angegeben. Ob derselbe zugleich eine officielle Antwort auf den franko-sardinischen Vertrag sein sollte (woran wir nicht den geringsten Anstoß würden zu nehmen brauchen), hat ungleich geringere Wichtigkeit, als die hier angeregten Fragen, auf welche der Verf. berufsmäßig einzugehen hatte. So weit unsere Information darüber bis heute reicht, glauben wir den Grundsatz aussprechen zu dürfen: der Syllabus ist nach Maßgabe der betreffenden Allocutionen, Bullen, Breven 2c. des apostolischen Stuhles auszulegen, nicht bloß weil und insofern diese die Quellen von jenem sind, sondern auch weil das gleich sehr bindende Ansehen beider bis jetzt noch nicht klargestellt ist.

Eine Besprechung dieser Sachlage war und ist um so unverfänglicher, als eine richtige Auslegung der Thesen vermögend ist bei jedem Unbefangenen die Ueberzeugung zu begründen, daß die Katholicität ihres Inhaltes auch ohne erneuerte officielle Bezeugung von Seiten des kirchlichen Lehramtes zugestanden werden müsse. Für eine solche Auslegung hat der Verf. zunächst dadurch gesorgt, daß er, nach vorangeschickter Verständigung über die Qualificationen der propositiones damnatae überhaupt und deren Umsetzung in gegentheilige Thesen, bei jedem der achtzig Streitpunkte den contradictorischen Gegensatz auf völlig sachgemäße Art vermittelt und formulirt. In einzelnen Fällen ist dieß freilich auch minder glücklich geschehen. Gleich in der ersten These war der Satz „Deus reapse fit in homine et mundo" zu übertragen: „Gott gewinnt Wirklichkeit (anstatt „wird thatsächlich") im Menschen und der Welt", und das „proinde" war nicht durch „deshalb", sondern durch „folglich auch" zu übersetzen. Bei Th. 15 ist der (S. 55) vorgeschlagene Zusatz zu schwach; es muß vielmehr heißen: „Der Mensch ist verpflichtet, diejenige Religion anzunehmen und zu üben, welche ihm Gott darbietet und vorschreibt". In Th. 39 am Ende ist statt „Recht" zu setzen „Machtvollkommenheit" (S. 66), in Th. 23 der Ausdruck „potestas" das erste Mal mit „Recht" oder „Befugniß" statt „Macht" wiederzugeben (S. 77). Der Gegensatz zu Th. 40 ist nicht die einfache Verneinung (S. 102), sondern die Behauptung: „Die Lehre der katholischen Kirche ist dem Wohle und Gedeihen der menschlichen Gesellschaft förderlich." Im Gegensatz zu Th. 63 (S. 184 f.) ist das „immo et" beizubehalten und mit „oder sogar" zu verdeutschen. Der Th. 76 wird man nicht durch einfache Verneinung: „Es ist nicht wahr, daß 2c." (S. 209) gerecht, sondern es muß heißen: „schwerlich gedeihlich", oder „höchst wahrscheinlich verderblich".

Hinsichtlich der Erklärung und Begründung seien uns folgende Bemerkungen gestattet. Die These 2 ist nicht „einfache Consequenz ihrer Vorgängerin" (S. 25), sondern gehört als Leugnung der Providenz des daseienden außer- und überweltlichen Gottes einem andern Systeme an, als dem in Nro. 1 charakterisirten pantheistischen Atheismus. Die dritte Antithese hätte eine viel universellere und tiefere Bedeutung erhalten sollen (S. 25 ff.). Bei Th. 7 ist die zweite Hälfte, die Verwerfung der Mythenhypothese (S. 31 ff.) mit Stillschweigen übergangen; in der ersten Hälfte aber war „poëtarum commenta" mit „Erdichtungen" anstatt „Erfindungen von Dichtern" zu geben. Bei Th. 16 war nicht so verschwenderisch mit der „natürlichen Glückseligkeit" (S. 55) umzugehen, jedenfalls nicht zu verschweigen, daß die Kirchenlehre nur zwei jenseitige ewige Zustände der freien Geschöpfe kennt. Bei Th. 42 hätte zur Beruhigung ängstlicher Seelen hinzugefügt werden sollen, daß es sich selbstredend nur um Dinge handle, welche zur Competenz der Kirche gehören (S. 105 ff.). Bei der Th. 44 über die Schulfrage (S. 122 ff.) vermissen wir die Betonung und Verwerthung der Thatsache, daß die Kirche die Schöpferin der Volksschule ist, daß diese ein fast unentbehrliches Mittel für ihre Zwecke darstellt u. s. w. Ob die einfache Läugnung der Nationalconcilien (S. 99) sich auch für den Fall halten lasse, daß sämmtliche Bischöfe und Erzbischöfe einer Nation ihr kirchenrechtliches Haupt in einem Primas oder Patriarchen besitzen? Bei Th. 61 (S. 178 ff.) war auch der Fall in's Auge zu fassen, daß ein Usurpator mit erdrückender Uebermacht ein Land überfällt und an sich reißt, wo also vernünftiger Weise eine bewaffnete Gegenwehr der Bürger vorerst nicht Platz greifen kann und wo später unter günstigern Verhältnissen der legitime Landesherr die Treue seiner Unterthanen aufruft. Auch der Befreiungskriege der Machabäer konnte gedacht werden.

Am kürzesten und theilweise ungenügend sind die Thesen über die Ehe behandelt. Den Umstand, daß in Oesterreich diese Materie zwischen Staat und Kirche geordnet ist (S. 191), können wir als ausreichenden Entschuldigungsgrund nicht gelten lassen; denn der Verf. hat seine Vorträge gewiß auch für die Katholiken „draußen im Reich" durch den Druck veröffentlicht und wird außerdem schwerlich in Abrede stellen, daß viele gebildete Oesterreicher als in diesem Lehrstücke nicht hinlänglich bewandert vorausgesetzt werden dürfen. Kürze halber wollen wir uns auf Andeutungen über die erste Hälfte der These 67 beschränken. Sie lautet: „Iure naturae matrimonii vinculum non est indissolubile". Der Gegensatz lautet: „Das eheliche Band ist auch nach dem Naturrechte unauflöslich" (S. 192 f.). Die Besprechung nimmt ungefähr eine halbe Druckseite ein, erwähnt ohne förmliche Citation die beiden vom Tridentinum (Sess. XXIV. can. 6) und vom Apostel Paulus (1 Kor. 7, 12 ff.) festgestellten Ausnahmsfälle und gibt eine ziemlich confuse Erklärung, welche darauf hinausläuft, daß hier Gott selbst als der Urheber des Gesetzes die verbindende Kraft desselben beseitige. Unseres Erachtens war der Verf. hier folgenden Fragen verpflichtet: Aus welchem officiellen Actenstücke ist die These geschöpft und wie lautet der passus concernens? Gegen wessen Behauptungen ist die Antithese gerichtet? Was ist naturrechtlich im kirchlichen Sinne und wie vielfach ist dasselbe? Gehört die unauflösliche Monogamie zu den Geboten erster oder zweiter Ordnung des natürlichen Gesetzes? Sind demselben alle Menschen unter allen Verhältnissen gleichmäßig verpflichtet? Waren die gegentheiligen Ehen der Juden und Heiden naturrechtswidrig und somit sündhaft? Würde der fleischliche Umgang mit der zweiten oder dritten gleichzeitigen Gemahlin eines Heiden vom christlichen Standpunkte aus als fornicatio oder als adulterium anzusehen sein? Gilt das fragliche Naturgesetz gegenüber dem Christen auch schon für das matrimonium ratum oder erst für das m. consummatum? Eine bündige Beantwortung dieser die Ehe betreffenden Fragen etwa im Anschluß an den h. Thomas (Summ. P. III. qu. 67) würde zur Aufklärung verständiger Leser unstreitig mehr nützen, als die neuerdings wieder, freilich in gutem Glauben, aufgenommene Ergänzungstheorie, deren Werth, am mildesten ausgedrückt, ein zweifelhafter ist.

Um es an nichts gebrechen zu lassen, was unseres Dafürhaltens zur Verbesserung dieser verdienstvollen Schrift beitragen könnte, müssen wir uns noch einige Bemerkungen von untergeordneter Wichtigkeit erlauben. Der Verf. ist vermöge seiner umsichtigen und praktischen Auffassung der Dinge und Verhältnisse ein entschiedener Gegner der Phrase. Gleichwohl streift auch er hin und wieder an den Gebrauch derselben an. Dieß ist z. B. der Fall in dem zu harten Urtheil über Papst Honorius (S. 10), in der Besprechung der modernen Fortschrittstheorie (S. 228 f.), in der Behandlung desselben Grundgedankens (S. 236), in der Erklärung der Ueberflüssigkeit der Kirche unter Voraussetzung der Verwirklichung ihres Lehrzweckes (S. 243). Auch einzelne Sprachunrichtigkeiten kommen vor, z. B. „anbefiehle" (S. 106) st. „anbeföhle", d. i. „anbefehlen würde". Endlich ist noch der zu häu-

sige Gebrauch von allerdings eingebürgerten Fremdwörtern zu rügen, in Fällen, in welchen unser deutscher Sprachschatz ebenso zutreffende oder selbst noch bessere Ausdrücke darbietet. Das gilt besonders von den ersten Seiten des Buches.

Bonn. Dieringer.

Biblische Geschichte.

Handbuch zur Biblischen Geschichte des Alten und Neuen Testaments. Für den Unterricht in Kirche und Schule, sowie zur Selbstbelehrung. Von Dr. **J. Schuster.** Mit vielen Holzschnitten und Karten. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs zu Freiburg. Zweiter Band. Das Neue Testament. Freiburg, Herder 1864. XII u. 605 S. 8. 1 Thlr. 24 Sgr.

Mit der Ende 1865 ausgegebenen 6. und 7. Lieferung ist dieses Handbuch vollständig geworden. Der erste Band, 779 Seiten stark ist 1861 erschienen und fällt also vor die Zeit, worüber das Literaturblatt berichtet. Inzwischen sind über die Arbeit allerseits nur günstige Beurtheilungen erfolgt, selbst von denjenigen, welche in der „Katechismusfrage" nicht zu Schuster's Gönnern zählen.

Das Schuster'sche Handbuch liefert im Haupttexte eine ausführliche Erzählung der „biblischen Geschichte." Die Geschichte des Neuen Testamentes ist in 96 Kapitel eingetheilt: 1—10. Kap., Geburt und Jugendgeschichte Jesu; 11—14. Vorbereitung und öffentliches Auftreten Jesu; 15—25. Erstes Osterfest; 26—34. Zweites Osterfest; 35—63. Drittes Osterfest; 64—75. Letztes Osterfest. Das Leiden und Sterben Jesu; 76—81. Verherrlichung Jesu; 82—96. Geschichte der Apostel und der ersten Kirche. — Diese Kapitel stimmen nach Zahl und Inhalt mit der für den Schulgebrauch bearbeiteten „biblischen Geschichte" von Sch. genau überein; wo im „Handbuche" eine größere Ausführlichkeit der Darstellung am Platze schien, ist das betreffende Kapitel, um die Uebereinstimmung mit dem Schulbuche zu erhalten, durch Anwendung der Zeichen a, b, c u. s. w. vervielfältigt, während für die Nummer des Kap. dieselbe Zahl bleibt. In dieser Weise erscheinen namentlich die Lehrvorträge des Herrn und die Geschichte der Apostel erweitert. Kap. 96, welches die Geschichte des h. Paulus abschließt, ist durch a, b, c, d, e erweitert. Für den praktischen Gebrauch beim Unterrichte ist diese Einrichtung sehr zweckmäßig. — Unter dem Texte der biblischen Erzählung wird in kleinerm Drucke die „Erklärung" in der Form von Anmerkungen gegeben. Dem Raume nach nehmen die Erklärungen über drei Viertel bis vier Fünftel der Blätter ein, ja einzelne Seiten weisen keine einzige Zeile vom Geschichtstexte auf, ein Uebelstand, welcher sich ebenso wenig vermeiden ließ als der andere unliebsame Umstand, daß die betreffende Anmerkung zu der Ziffer des Textes mitunter erst eine oder zwei Seiten später Platz finden konnte.

Der Geschichtstext selbst, wie er im Handbuche gegeben wird, schließt sich strenger an den Wortlaut der h. Schrift an, als dies bei einem für Volksschulen bestimmten Lehrbuche der Fall sein kann. Mit allem Rechte, denn der Text des Schulbuches soll die Erklärung möglichst schon in sich enthalten, während dem Texte des Handbuches alle Erklärungen besonders beigegeben werden. Der Verf. selbst hat nicht bemerkt, welcher Uebersetzung der h. Schrift er am meisten gefolgt ist; jedoch ist der Text, welchen er bietet, sprachlich und sachlich durchweg rein und ohne Fehl.

Bei der Erklärung in den Anmerkungen kommt es bei einem Buche dieser Art vor allem darauf an, einerseits alles Unnöthige und Zwecklose bei Seite zu lassen, anderseits nichts zu übergehen, was für den besondern Zweck des Buches förderlich scheint. Daß der Verf. in diesem Stücke überall das Richtige getroffen habe, läßt sich freilich ebenso wenig verlangen, als es hier behauptet werden soll. Durchaus richtig ist der oberste Grundsatz, dem der Verf. folgt: er „gibt seine Erklärungen nach den Aussprüchen der Kirche, Kirchenväter oder anderer bewährten Schriftsteller der Kirche. Denn wie die Bibel selbst, so kann auch die biblische Geschichte nur aus dem Inhalte der beständigen Ueberlieferung richtig erklärt werden." In einem solchen Buche kann es keineswegs als Aufgabe angesehen werden, neue Beiträge zur wissenschaftlichen Exegese zu liefern; die Aufgabe ist, aus den vorhandenen Erklärungen gerade die wirksamste und faßlichste auszuwählen. Im Ganzen ist dieses Verfahren von dem Verf. auch als Richtschnur eingehalten worden. In den Sachen rein wissenschaftlicher Art, wie in der Chronologie, in den Bemerkungen über die einzelnen neutestamentlichen Schriften und dergl. hält hält Sch. sich an die gangbarsten Ansichten der katholischen Gelehrten, ohne sich unnöthiger Weise in Streitfragen einzumischen. In dieser Richtung zeigt Sch. ebenso feinen Tact, als volles Verständniß seiner Aufgabe.

Das Material der Anmerkungen besteht in Wort- und Sacherklärungen, in dogmatischen und moralischen Erläuterungen, in nahe liegenden Bezügen aus dem kirchlichen Leben, vorzüglich aber in einer Menge von ausführlichen geschichtlichen und geographischen Notizen. In diesem Theile scheint es allerdings zweifelhaft, ob der Verf. überall die richtige Auswahl getroffen habe; einzelne Ausführungen wenigstens greifen zu stark in specielle Gebiete, namentlich Geschichte, Geographie und Baukunst hinüber. Mit besonderer Sorgfalt ist die Archäologie der Leidensgeschichte behandelt, was bei der hohen Bedeutung, welche diese Thatsachen im kirchlichen Leben fortwährend behaupten, gewiß gebilligt werden kann. Auch die größere Ausführlichkeit in der Darstellung der Apostelgeschichte scheint für unsere Zeit geradezu geboten zu sein.

Der Umfang des Werkes ist besonders dadurch über das anfangs beabsichtigte Maß vergrößert worden, daß eine große Anzahl von Illustrationen beigegeben wurde. Außer den bekannten Illustrationen für den Text der heiligen Geschichte sind nämlich auch sehr viele bildliche Darstellungen aus dem schönen Werke von Sepp: „Jerusalem und das heilige Land", hinzugekommen, deren Erwerbung nach der Erklärung der Verlagshandlung „die Güte des Herrn Dr. Sepp möglich gemacht hat." Das „alphabetische Verzeichniß der Abbildungen" [für das A. und N. Test.], wobei die aus der „Biblischen Geschichte" entnommenen Bilder nicht mit aufgeführt sind, nimmt allein mehr als zwei doppelspaltige Seiten (X—XII) ein. In der technischen Ausführung befriedigen diese Illustrationen durchgängig selbst höhere Anforderungen, und die Verlagshandlung hat dafür, daß sie den Preis des Werkes gleichwohl so niedrig stellte, gewiß eine öffentliche Anerkennung verdient. Einzelne geographische Bilder mögen freilich für den Zweck des Buches nicht so nöthig, ja ganz überflüssig erscheinen.

Die Brauchbarkeit des Buches ist schon durch die starke Abnahme desselben constatirt. Ueberall wo Unterricht in der biblischen Geschichte ertheilt wird, bietet dies Handbuch dem Lehrer anregende, bequeme, auch ausreichende Beihülfe. Im hiesigen Schulbezirke ist das Buch für alle Elementarschulen zum Gebrauche der Lehrer angeschafft worden. Daß es außerdem auch den Geistlichen bei dem Unterrichte, den sie in der Kirche und in der Schule ertheilen, zum Nutzen, sowie zur Selbstbelehrung dienen solle, sagt schon der Titel. Endlich ist der Gebrauch des Buches durch ein sehr vollständiges „alphabetisches Personen- und Sachregister" (S. 593—605) erleichtert.

Euchenheim. Stiefelhagen.

Kirchenrecht.

Das Recht der Eheschliessung in seiner geschichtlichen Entwicklung. Von **Emil Friedberg**, Doctor der Rechte und Privatdocent an der Univ. zu Berlin. Leipzig, Bernh. Tauchnitz 1865. XII u. 827 S. 8. 4 Thlr. 15 Sgr.

Vorliegendes Buch, dessen Verf. bereits in Aufsätzen in Dove's Zeitschr. f. Kirchenr. Bd. I. S. 362 ff., III. S. 147 ff.,

IV. S. 304 ff.] einzelne in diesem Werke aufgenommene Partien behandelt hatte, bietet eine äußerst vollständige Geschichte der Sätze und Gebräuche, welche in den der abendländischen Kirche angehörigen Ländern für die Eingehung der Ehe bestanden haben und noch bestehen. Dasselbe geht auch in Kürze auf das vorchristliche römische und jüdische Recht, andeutungsweise auch auf das der griechischen Kirche ein. Seinen reichen Inhalt zeigt die nachfolgende Uebersicht. Nach kurzer Darstellung des Rechts der Römer, Griechen und Juden (S. 3—6), wobei uns die den letztern gewidmeten 8 Zeilen doch um so mehr zu kurz dünken, als mosaisches und talmudisches Recht darin verbunden werden und die Frage über die zur Gültigkeit einer jüdischen Ehe gehörige Form auch jetzt noch keine ganz einfache ist, wird S. 6—14 das Recht der „alten christlichen Kirche und das kanonische", S. 14—16 „die Gesetzgebung der römischen (christl.) Kaiser", 17—30 „das germanische Recht" dargelegt. Nicht ganz passend werden im letztern Abschnitte schon mittelalterliche Formulare aufgenommen. — Friedberg zeigt, daß die Ehe bei den Germanen als bürgerliches Rechtsgeschäft galt, ihre Eingehung stattfand durch Erwerb der Gewalt (mundium) über die Frau und Bestellung der dereinstigen Versorgung der Frau durch den Mann (dotalicium), womit die fleischliche Gemeinschaft der Ehegatten als nothwendiges Moment sich verknüpfte. Er entwickelt dann, wie sich an die Stelle jener rechtlichen Acte die kirchliche Trauung setzte, der alte Kauf zum Scheinkaufe wurde, die kirchliche Trauung aber durch das ganze Mittelalter hindurch nicht als Form der Eheschließung bestand, d. h. nicht als zur Gültigkeit der Ehe gehörig angesehen ward, sondern nur thatsächlich als die Form der Consenserklärung in Uebung stand oder auch, jedoch blos bei Strafen, vorgeschrieben wurde, oder endlich zu dem bereits gegebenen Consense hinzukam. Das ist auch bisher stets die allgemeine und nothwendig aus den Quellen zu entnehmende Anschauung gewesen, wie ich z. B. in meinem Handb. des kath. Eherechts S. 40 ff. aus den deutschen Synoden des Mittelalters dargethan habe. Fr. entwickelt nun „die Reception der kirchlichen Trauung in den einzelnen Ländern" und zwar in England, Schottland, Frankreich, den Niederlanden, Spanien und Portugal, Italien, den slavischen Ländern und Deutschland (S. 30—93). Sein großes Verdienst besteht darin, daß er insbesondere aus Dichtern und weltlichen Rechtsquellen das vorher angedeutete Resultat entwickelt und zeigt, wie die alten Formen verschwanden und die Priester bei der Eheschließung an die Stelle der alten Fürsprecher traten, wobei selbst in Formen und Gebräuchen sich Reminiscenzen an den alten Brautkauf u. s. w. erhielten und der Priester geradezu die Function des alten Mundwalds hatte. Einen Punkt vermissen wir. Auf die Bedeutung des Beilagers, die Vollziehung der Ehe, ist allerdings Gewicht gelegt worden und dessen Vorkommen aus mancherlei Quellen erwiesen. Bekanntlich hält die katholische Kirche nur die vollzogene Ehe für unauflöslich (Conc. Trid. Sess. 24. can. 6 de sacr. matr.). Wohl wird per professionem religiosam [und analog durch dispensatio S. Pontificis] das matr. ratum non consummatum nach dem Wortlaute des Concils dirimirt. Somit hat allerdings die copula formell nichts mit der Eingehung zu thun. Aber daß sie doch wieder damit im Zusammenhange steht, ist klar. Deshalb hätten wir gewünscht, daß dieser Punkt historisch beleuchtet worden wäre. Unzweifelhaft läßt sich Fr.'s Sammlung noch vervollständigen, insbesondere aus Rechtsquellen. Indessen gibt sie ein so abgeschlossenes Bild, daß man keine Aussetzung machen kann.

Das zweite Buch behandelt das Concil von Trient, entwickelt die Schäden des damals geltenden Rechts, gestützt auf Aussprüche und Versuche der Besserung aus jener Zeit, schildert dann vorzugsweise nach Pallavicini (S. 107—127) die Verhandlungen über das cap. 1 de ref. matr. und knüpft daran eine Darstellung der „Reception des tridentinischen Rechts" bez. etwaiger Modificationen in Spanien und Portugal, Polen, Südamerika, Oesterreich und Baiern (S. 127—150), welche allerwärts die bis heute geltenden civilrechtlichen Normen anführt und darthut, daß die Satzung des Concils von Trient in diesen Ländern die geltende Norm für die Eheschließung abgibt. Irrthümlich ist hier S. 148 die Angabe, das österr. Gesetz über die Ehen der Katholiken im Kaiserthume Oesterreich sei „aus den Berathungen des Wiener Episkopates" [soll doch wohl heißen des im J. 1856 zu Wien versammelten Episkopates] „hervorgegangen." Mangelhaft ist die Darstellung für Oesterreich, weil fehlt 1) die Angabe, wie die protest. bez. griechisch-nichtunirten Ehen zu schließen sind, 2) die der Juden, 3) die Bestimmungen über gemischte Ehen. Ebenso hätte für Baiern der letztere Punkt erwähnt werden müssen.

Das dritte Buch behandelt (S. 151—305) „das Recht der evangelischen Kirche." Dasselbe war unstreitig das schwierigste, weil auf eine große Zahl von Schriften und Aeußerungen der Reformationszeit einzugehen war, die Anschauungen sich bis zur Gegenwart häufig bunt durcheinander kreuzen, durch Ineinanderfließen des Staatlichen und Kirchlichen in den meisten protest. Ländern die Sicherstellung der kirchlichen wie der staatlichen Anschauungen schwer wird, in der Neuzeit wiederum die divergentesten Ansichten zu Tage getreten sind, und endlich eine Trockenheit der Untersuchung unvermeidlich war. Ref. gesteht, daß Fr. seine Aufgabe in jeder Hinsicht trefflich gelöst und diejenigen Schriften, welche ihm über diesen Gegenstand zu Gesichte kamen, unbedingt übertroffen bez. überflüssig gemacht habe. Ich halte auch von Fr. den Nachweis darüber erbracht, „daß erst am Ende des vorigen und Anfange dieses Jahrhunderts der kirchlichen Trauung der Charakter der absoluten Nothwendigkeit von den Evangelischen in Deutschland durchweg beigelegt worden sei."

Das vierte Buch erörtert (S. 309—755) „die Civilehe", wie sie in England, Schottland, Irland, den Vereinigten Staaten von Nordamerika, den Niederlanden, Frankreich, Belgien, auf dem linken Rheinufer (Preuß. Rheinprovinz, Rheinhessen, Rheinpfalz, Birkenfeld und Meisenheim), Genf [wo überall der Code civile gilt], Italien, einigen Cantonen der Schweiz, in Schweden, Norwegen, Dänemark, Buenos Aires und Mexico und in verschiedenen Staaten Deutschlands sich allmälig ausbildete und praktisch gilt. Aus der bloßen Seitenzahl ist ersichtlich, daß der Gegenstand mit großer Ausführlichkeit behandelt wird. Die Darstellung erstreckt sich vielfach auf Mittheilung der Motive, wie solche vorgelegt wurden, auf Kammerdebatten und die sonstigen Schicksale der Gesetzentwürfe und Redactionen (so bei England, Frankreich, Deutschland, Italien); die Gesetzartikel werden meist im Wortlaute mitgetheilt, Statistisches zugefügt, die Literatur erschöpfend gegeben. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, daß der Verf. enormen Fleiß und große Mühe aufwenden mußte, um das Material aus allen diesen Ländern zusammen zu bringen. Ein „Rückblick und Schluß" (S. 755—764), der Abdruck der Gesetze von Frankfurt, Oldenburg, Hamburg, Anhalt-Dessau, Würtemberg, Baden, Preußen, Anhalt-Bernburg, Lübeck, Hessen, Coburg-Gotha, Nassau, Braunschweig, Sachsen-Weimar über Civilehe (obligatorische, facultative, Noth-Civilehe der Dissidenten) und ein alphabetisches Register schließen das Werk.

Wir gestehen mit Freuden ein, daß uns der Verf. ein äußerst verdienstvolles Werk geliefert hat. Die „Eheschließung" hat nicht blos für die Geschichte und die Kirche große Bedeutung, sondern gehört zu den brennendsten Fragen der Gegenwart, oder wird wenigstens unter dieselben versetzt. Dies Buch füllt somit nicht blos eine Lücke aus für die Rechtsgeschichte, sondern gibt Jedem, der aus irgend einem Grunde mit Ehesachen zu thun hat, ein vollständiges Material in die Hand, wie es nur dem zugänglich ist, welcher ein ganz besonderes Studium darauf legt und durch gute Umstände in die Lage kommt, es zu erhalten. Die Dar-

stellung selbst ist eine treffliche nach Stil und Anordnung, hält sich fern von jeder unnützen oder verletzenden Polemik, und ist rein wissenschaftlich. Wir können somit dies Werk unbedingt empfehlen. Dem soll auch dadurch kein Eintrag geschehen, daß wir den Umfang und Preis bedauern. Jener ist doch etwas zu stark. Wohin soll es führen, wenn, wie das seit einem Decennium Sitte zu werden scheint, über *jeden einzelnen Punkt*, jedes einzelne Institut ein dickes Buch geschrieben wird? Es ist selbst dem Fachmanne zu viel zugemuthet, wenn er alle diese Bücher wirklich genau lesen soll. Hierzu kommt, daß Vieles alsdann nur Material ist, dessen Beigabe nur Wenige interessirt. Es scheint mir daher in der That, daß auch in diesem Buche das Recht der verschiedenen Länder *nach Gruppen* systematisch und übersichtlich hätte dargestellt werden können. Dadurch hätten leicht 300 Seiten erspart werden können. Für den Fachmann würden Hinweisungen auf Werke, die das Material enthalten, und auf die Literatur genügt haben; denn wer ex professo über diesen Punkt schreibt, darf sich schwerlich mit der Darstellung eines Andern, und sei sie die beste, begnügen. *Ungedrucktes* Material mitzutheilen, wenn es sehr wichtig, ist allerdings räthlich, aber auch dafür scheinen Sammelwerke geeigneter zu sein, als Monographien, denen ein großer Absatz zu wünschen ist. Der Preis ist offenbar so hoch, daß er Viele an der Anschaffung hindern wird. Welcher praktische Theolog, Jurist, den *praktisch ein* Gesetz interessirt, der die *nöthigen* geschichtlichen Daten in manchen Werken findet, wird $4\frac{1}{2}$ Rthlr. für ein Werk hergeben, das ihm *einen* eherechtlichen Punkt in geschichtlicher Entwicklung darlegt, nach der Natur der Sache aber für kein einziges Land auch nur diesen Gegenstand, soweit das geltende Recht in Betracht kommt, dogmatisch erschöpft?

Der Standpunkt des Verfassers ist folgender. Nach ihm kommt es nur dem Staate zu, über die Eheschließungsform Bestimmungen aufzustellen, *ist also das tridentinische Dekret ein Uebergriff der Kirche* (S. 126). Jedoch weist er gleich (S. 127) darauf hin, daß nach der Ansicht jener Zeiten „die Kirche den Beruf hatte, das Recht der Ehe in allen seinen Consequenzen zu normiren, auch allein die Macht dazu hatte, sie daher Niemand tadeln könne, wenn sie dem erstern nachkam und die andere gebrauchte." Was heißt das? Entweder ist der rationalistische Standpunkt richtig und man deducirt a priori, dann hat man keine *Geschichte* nöthig, oder die geschichtliche Entwicklung hat Werth. Letzteres dürfte denn doch die Existenz dieses Werkes beweisen, in dem der obige Ausspruch folglich keine Stelle finden kann. Die kirchliche Form wird im „Rückblicke" (S. 756 ff.) als gut, gerecht und das sittliche Gepräge der Ehe ausdrückend bezeichnet; die Geschichte lehre aber, sie reiche nicht mehr aus, habe sonst überall aufgegeben werden müssen, indem die Stellung der Dissidenten und der Gegensatz zwischen Staat und Kirche zur Noth-Civilehe geführt habe; werde die Trennung von Staat und Kirche praktisch, so könne die obligatorische Civilehe nicht vermieden werden, die facultative sei nur eine Abschwächung. Der Verf. empfiehlt nun die kirchliche Eheschließung für die Länder, wo die Confession ungetheilt, ein Conflict zwischen Kirche und Staat unerhört, die Loslösung der Kirche vom Staate nicht wünschenswerth sei. Wo eins dieser drei fehle, was fast in allen Staaten der Fall sein dürfte, führe die Consequenz des Gedankens zur *obligatorischen* Civilehe; die Noth-Civilehe und die facultative verwirft der Verf. Die obligatorische Civilehe schwäche nicht das religiöse Gefühl, habe nirgends schädliche Einflüsse auf die Sittlichkeit geübt, sei nicht Grund der entarteten Sitten Frankreichs, sie sei aber anderseits auch kein Universalmittel, das alle Krankheitszustände auf dem Gebiete des Eherechts unfehlbar heilen und den ewigen Frieden mit der Kirche schaffen werde. Von der Bearbeitung des Gegenstandes sind diese principiellen Fragen, die nur *berührt* werden, unabhängig. Deßhalb braucht auf dieselben nicht weiter eingegangen zu werden. Nur das sei bemerkt, daß unseres Erachtens eine Nothwendigkeit der Civilehe dann nicht vorliegt, wenn der Staat, die historische Entwicklung festhaltend, die Ehesachen den Confessionen als kirchliche überläßt. Freilich muß er dann auch Manches fahren lassen. Da dies nicht geschehen wird und zu einer Trennung von Staat und Kirche mehr und mehr die Zeit neigt, wird kaum die Civilehe ausbleiben. Dann aber halte ich die obligatorische auch für das geringste Uebel.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, hebe ich noch hervor, daß nicht die kirchliche Gesetzgebung als solche darzustellen Absicht des Buches ist, sondern das *Recht der Eheschließung*, welches auf staatlichem Gebiete Geltung fand und findet.

Der Druck ist sehr correct, die Ausstattung eine vortreffliche, wie sich bei der Verlagsfirma nicht anders erwarten läßt.

Prag. Schulte.

Geschichte.

Der Abfall der Niederlande von **F. J. Holzwarth.** Erster Band. Genesis der Revolution. 1559—1566. Schaffhausen, Hurter 1865. X u. 465 S. 8. $2\frac{1}{4}$ Thlr.

Es gibt in der neuern Geschichte wohl nur wenige so anziehende, aber auch so schwierige Aufgaben, als den Abfall der Niederlande von Spanien darzustellen. Wäre dieser Stoff nicht so großartig und so anziehend, so würden sich nicht seit drei Jahrhunderten Männer aller Nationen, aller Parteien daran versucht haben. In Folge neuerer und großartiger archivalischer Forschungen und Veröffentlichungen, welche die gelehrte Welt besonders Gachard, Groen van Prinsterer und Weiß zu danken hat, ist ein neuer Aufschwung in diesen Theil der Geschichtswissenschaft gekommen. Wenn wir von Schiller, dessen Abfall der Niederlande wohl nicht mehr zu den historischen Werken gerechnet wird, dem auch die Quellen nur zum geringern Theil zu Gebote standen, Abstand nehmen, so sind es de Gerlache in Belgien, die Amerikaner Prescott und Motley, Th. Juste aus Belgien und in Deutschland Leo, van Kampen, Koch und Klose-Wuttke, welche von verschiedenen Standpunkten und mit sehr verschiedenem Erfolge diesen Theil der Geschichte dargestellt haben. Gerlache (Oeuvres complètes, Tome I.) bietet eher geistreiche und das Wahre treffende Bemerkungen als eine fortlaufende historische Darstellung des Abfalls; Leo's „Zwölf Bücher Niederländischer Geschichten" enthalten, wenn auch mit dem scharfen obligaten Beigeschmack, mit das Beste, was über den Gegenstand geschrieben ist; anziehend und in manchen Beziehungen auch seinem Gegner, dem katholischen und fast unumschränkten Monarchen Philipp gerecht werdend, ist das durch den Tod des Verfassers leider unterbrochene Werk des protestantischen Republikaners Prescott. Hierzu bietet das Werk des fanatischen Republikaners und Katholikenfeindes Motley einen grellen, oft widerlichen Gegensatz. Seine Gegner können indeß von ihm und Schiller lernen, daß glühende Begeisterung für irgend ein Ideal, verbunden mit künstlerisch schöner und hinreißender Darstellung sehr viel zum Erfolge eines Werkes beitragen. Prescott und Motley sind in's Deutsche übersetzt. Motley's Werk ist auch in einer Volksausgabe vorhanden. Mit de Gerlache, Prescott und Motley steht auch der Belgier Th. Juste auf dem Boden der neuesten Forschungen und ihrer Ausbeute. Juste vertritt vor Allem den nationalen belgischen Standpunkt und ist leider nicht frei von einer gewissen nationalen Eitelkeit. Obschon redlich nach Wahrheit strebend und in vielen Punkten das Richtige treffend, gelangt er nicht immer zu festen Resultaten und macht am Ende der einzelnen Theile oft Concessionen, welche die vorhergegangene Darstellung ungewiß und zweifelhaft erscheinen lassen. Ganz wissenschaftlich angelegt und oft die bisherige Auffassung berichtigend, hat sein Werk, viel-

leicht wegen Mangels an Wärme und schöner Darstellung, nicht den Erfolg gehabt, der den Amerikanern zu Theil geworden ist. Durch alle diese Arbeiten, wozu man auch noch die Einleitungen Gachards zu seiner Correspondance de Philippe II., Groen van Prinsterer in seiner Correspondance de Guillaume d'Orange und Kochs Untersuchungen über den Abfall der Niederlande rechnen muß, zieht, Motley's Rise of the Dutch Republic ausgenommen, eine in den reichlicher fließenden Quellen begründete Hinneigung zu der Auffassung der Ereignisse hindurch, wie sie den Anhängern des katholisch-monarchischen Princips in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eigen war. Schiller und Watson sind seitdem als Historiker unmöglich, weil lächerlich geworden. Zu diesen Schriften ist im vergangenen Jahren das Werk Holzwarths hinzugekommen.

Der Verf. will über den niederländischen Aufruhr ein Werk liefern, nicht „wie das Phantasiegebilde Motley's und die überreizten Ausführungen Kochs, nicht wie Juste, der sich von nationaler Einseitigkeit und religiöser Befangenheit nicht frei zu halten wußte, nicht wie Klose-Wuttke, die sich trotz der ehrenwerthesten Anstrengungen ebenso wenig zu freien, unparteiischen Anschauungen erheben, nicht endlich wie Leo und der edle de Gerlache, welche die Quellen in ihrem ganzen Umfange nicht kannten [was Ref. von Letzterm bestreiten zu müssen glaubt], ein Werk, welches die Genesis der Empörung zeichnet, wie sie in der Wirklichkeit vor sich gegangen, den Abfall beschreibt, wie er so zu sagen von selbst sich gemacht hat." Nebenbei macht er Front gegen Motley und seine Richtung, will aber gefunden haben, „daß auch bei dessen Gegnern nicht immer die uninteressirte Hingebung an die Thatsachen, sondern oft auch die Phantasie den Griffel geführt habe, daß vom Geschichtsschreiber das Amt des Berichterstatters und Richters mit dem des öffentlichen Anklägers und Advocaten vertauscht worden sei." Gegen wen sich H. hier wendet, ist aus dem Werke nicht zu ersehen; zum Theil scheinen diese Bemerkungen an die Adresse Kochs gerichtet zu sein. Um nun diesen Zweck, die Zeichnung der Genesis der Empörung, wie sie in der Wirklichkeit vor sich gegangen, bequemer zu erreichen, theilt der Verf. den ganzen ersten Band in zehn Kapitel ein, welche folgende Ueberschriften tragen: I. Philipp II. und die Niederlande. Die Charaktere des Souverains und der Nation stoßen sich ab. II. Die ersten Zuckungen. III. Die Agitation gegen die Errichtung der bischöflichen Stühle. IV. Die Religionsedicte und die Inquisition. V. Der wahre Stand der religiösen Frage. VI. Die Agitation gegen Granvella. Ihre wahren Zielpunkte. VII. Fortschritte der Umwälzung. VIII. Es blitzt. IX. Sturm. X. Windsbraut und plötzliche Stille.

Fragt man nun zunächst nach den Quellen, welche der Verf. benutzt hat, so findet man bei den Citaten so ziemlich alle Quellen vertreten, welche für diesen Zeitraum flüssig gemacht worden sind. Die Quellen sind durchforscht worden, aber nicht gründlich genug. Das Werk von Strada, ein sehr wichtiges auf Papiere des Hauses Farnese, wozu die Statthalterin Margaretha gehörte, sich stützendes Werk, ist so gut wie gar nicht benutzt worden; Juste hat es ganz anders ausgebeutet. Es wird zwar einigemale citirt, aber, zwei Fälle ausgenommen, so, daß nur die Bücher, nicht die Seiten angegeben werden, Nachschlagen und Vergleichen also kaum möglich ist. Es sollte uns nicht wundern, wenn argwöhnische Kritiker auf den Verdacht kämen, der Verf. habe den Strada nicht durchgearbeitet, vielleicht nur einige Stellen darin nachgeschlagen, und begnüge sich sonst damit, das Werk nach Andern, etwa nach Juste, anzuführen. Aus den Citaten I, 17. 18 scheint hervorzugehen, daß der Verf. verschiedene Manuscripte in der kaiserlichen Bibliothek zu Paris angesehen hat. Oder sind diese Citate vielleicht aus Raumer entnommen? Wenn der Verf. in Paris selbst Einsicht nahm, so müssen wir im Interesse des Werkes bedauern, daß er nicht, Brüssel berührend, dort das wichtige Manuscript von Renom de France genau ansah und benutzte. Denn gerade Strada und Renom de France müßten auf dem Standpunkte, worauf H. steht, die Hauptstützen sein. Auch das reiche Sammelwerk von Bor scheint nur nach Andern angezogen worden zu sein. Hätte der Verf. es durch seine Hände gehen lassen, so würde nicht da, wo es citirt wird, anstatt Bor Bos zu lesen sein.

Wir müssen demnach anerkennen, daß wir ein Werk vor uns haben, welches sich auf Quellenstudien stützt, aber leider diese Quellen weder alle noch überall gleich gründlich benutzt hat. An der Hand dieser Quellen nun gelangt der Verf. zu dem Resultate, daß der Aufruhr von dem hohen Adel aus verschiedenen Gründen künstlich angeregt ist und daß diese Herren, um die erforderlichen Volkskräfte zu gewinnen, die Secten, besonders die Calvinisten in Mitthätigkeit gezogen haben; daß Philipp keine Neuerungen eingeführt, keine Verfassung verletzt hat, daß die Hauptschuld an dem furchtbaren Blutvergießen von 1566—1648 in dem Ehrgeize des Adels und dem Fanatismus der Secten, die Lutheraner ausgenommen, gelegen hat.

Man kann diese Gesammt-Auffassung des Verf. theilen, ohne daß man demselben in den einzelnen Theilen beipflichtet. So glauben wir gar nicht, daß die Vortheile der von Karl V. im Jahre 1548 bewirkten Einfügung der 17 Provinzen der Niederlande in den deutschen Reichsverband Deutschland alle Vortheile, Belgien eher Nachtheile brachte, sind vielmehr der Ansicht, daß sie für beide Theile ohne Bedeutung war. Wir halten auch nicht die Partei der Guisen für identisch mit der Hof- oder Regierungspartei; würden ebenso wenig die von Condé, Coligny u. A. geleitete Partei vorzüglich die adelige Partei nennen; vermögen auch nicht die Ueberzeugung zu gewinnen, daß der Bildersturm ein Werk der von den conföderirten Adeligen geleiteten Calvinisten gewesen sei. Die verschworenen Adeligen hatten allerdings die Secten auf ihre Seite gebracht, um der Regierung gegenüber ihre Macht zu vermehren, hauptsächlich aber um die Regierung einzuschüchtern und sie geneigt zu machen, auf ihre Pläne einzugehen. Wilhelm von Oranien war ein durchtriebener Fuchs. Einem solchen Manne zuzumuthen etwas zu thun, wodurch er sich und seine Partei so offenbar und so schwer schädigen würde, läuft gegen den gesunden Menschenverstand an. Zudem steht es auch historisch fest, daß ihm die Calvinisten über den Kopf wuchsen und daß er sich ihnen erst dann ganz hingab, als er nach der Stärkung der Regierungsgewalt keine stärkere Stütze im Lande erkannte. Noch weniger vermögen wir mit der Charakteristik Philipps uns zu befreunden. Wir geben dem Verf. gerne zu, daß Philipps Unentschlossenheit und Langsamkeit es dem entstehenden Aufruhre möglich machte, zu einem mächtigen Baume heranzuwachsen; wir bedauern mit ihm den infamen Protest, wodurch er insgeheim zurücknahm, was er öffentlich gelobte; wir sehen es als den größten Fehler an, daß er Granvella entließ; allein wir sehen nicht ein, wodurch sich Holzwarth von Watson, der diesen König „den Teufel des Südens" nennt, unterscheidet, wenn er sagt: „Er ging Schleichwege, er wollte dadurch groß und mächtig sein, daß andere im Schaden waren u. s. w." Wenn man die kaustischen Berichte der venetianischen Gesandten ließt, ohne die schönen Züge und guten Eigenschaften, die sich auch zahlreich darin finden, zu beachten, und dann noch einige dunkle Fragen, die auf ein furchtbares Geheimniß hindeuten, anschließt, so kann man allerdings, wie es Ranke versucht hat, ein recht düsteres Nachtgemälde davon zu Stande bringen. Wenn man aber die Charakteristik Gerlache's zuzieht, die doch auch nur aus Zügen aus den venetianischen Gesandtschaftsberichten zusammengestellt ist, so glaubt man kaum denselben Mann wiederzuerkennen. Und doch sind hier die großen spanischen Historiker Sandoval, Cabrera u. A. nicht eingesehen, und doch sollten gerade diese Spanier benutzt werden, weil dieses Land der Hauptschauplatz seiner Wirksamkeit war. — „Philipp", sagt der Verf. weiter, „ging zu früh aus den Niederlanden fort." Aber erst nachdem er vier Jahre in den Niederlanden gewesen

war, ging er nach Spanien, dem Hauptlande, welches der Islam bedrohte. „Er war ein schlechter Finanzmann.“ Weil Karl V., sein Vorgänger, schlechte, zerrüttete Finanzen hinterlassen hatte. „Er schloß mit Paul IV., dem Papste, einen »demüthigenden« Frieden.“ Paul IV. war mit Karl V. und Philipp II. in einen lediglich von ihm provocirten Krieg gerathen. Der Krieg verläuft glücklich für Philipp, der Papst und die Franzosen werden von Alba zerschmettert. Was thut Philipp? Er bietet wiederholt die Hand zum Frieden, er schließt Frieden mit dem Papste, ohne seinen Vortheil wahrzunehmen. Und warum? Um das Gewissen seiner katholischen Unterthanen nicht weiter zu verletzen, um der Welt nicht weiter das traurige Schauspiel eines Krieges zu bereiten, den „der katholische König“ gegen den Stellvertreter Christi auf Erden zu einer Zeit führt, wo sich gegen die Kirche und ihr Oberhaupt Feinde von allen Seiten erheben. Ist das ein „demüthigender“ Friede? „Ein auswärtiger Krieg fraß nie das Blut und das Geld seiner Unterthanen.“ Führte er nicht beständige Kriege mit dem Islam, besonders mit den Raubnestern auf Nordafrikas Küste? Kämpften die Spanier nicht bei Lepanto? Unterstützten sie nicht von Sicilien aus Malta und seine heldenmüthigen Vertheidiger? Ließ nicht Philipp wiederholt in Frankreich einmarschiren, um die katholische Partei zu halten? Trugen seine Truppen nicht zur Festigung und Unterhaltung des Katholicismus in Kurköln bei? Kosteten die Züge gegen England und Portugal kein Geld? „Im Frieden zu Chateau Cambrésis ging er auf Alles ein, was Frankreich wollte.“ Frankreich gab mit diesem Frieden 198 feste Plätze und Schlösser auf; die Franzosen verließen den größten Theil von Savoyen, woraus sie selbst Karl V. nicht hatte verjagen können. „Philipp nahm das Tridentinum an, aber nur unter Vorbehalt der staatlichen Rechte.“ Gewiß, aber er nahm es doch ehrlich an und führte es schnell und ehrlich aus. Und diese Formel, die uns den die Kirche knechtenden Bureaukraten veranschaulichen soll, ist eben nur eine Formel, unter der die Beschlüsse des Concils von vielen, vielleicht von allen Fürsten angenommen wurden. „Er nahm es zuerst an, aber nur aus einer gewissen kath. Eitelkeit, um dem Kaiser und dem Könige von Frankreich zuvorzukommen. Vgl. VII. 29.“ Wir schlagen die Belegstelle auf und lesen: „Es scheint mir nicht angemessen zu sein, auf das zu warten, was der Kaiser oder der König von Frankreich oder andere Fürsten in dieser Sache thun werden; denn es könnte sein, daß auch sie warteten und zögerten, um zu sehen, was ich meinerseits thun würde.“ Was liegt hierin anderes ausgedrückt als der bestimmte Wille Philipps, die Beschlüsse des Concils ohne Säumen in's Leben einzuführen?

Stimmen wir in diesen und einigen andern Punkten nicht mit dem Verf. überein, so vermissen wir nebst gründlicher oder vollständiger Benutzung der Quellen auch eingehende Erörterungen über andere Punkte, welche nicht ohne hohe Bedeutung sind. Es wirken bei der Entstehung und dem weitern Verlaufe des niederl. Aufruhrs außer der religiösen Frage auch eine politische und sociale mit. Mit Religion und Sittlichkeit war es viel schlechter bestellt, als der Verf. anzunehmen scheint. Einzelne Züge vom Gegentheile verschlagen nichts hiergegen, ja glänzen gerade in Zeiten des Verfalls am hellsten. Und gerade für die Bezeichnung solcher religiös-sittlicher Verhältnisse waren mehrere und längere Stellen aus den Quellen herauszuheben und in den Text hineinzuweben. Der mehrgenannte Renom de France, fast Zeitgenosse und ganz unparteiisch, beschreibt den sittlichen Zustand der Nation in dieser Zeit wie folgt: „Et nonobstant plusieurs dissolutions entre le gens d'Eglise les prédications au peuple estaient rares; les églises peu fréquentées; les festes et dimanches mal gardés; les sacraments de pénitence et de l'eucharistie rarement recherchés et administrés; le peuple ignorant, nullement catechisé ès articles de la foi; les villes marchandes remplies d'allemands, français et anglais; les escolles negligés; nombre de comédiens corrumpus ès moeurs et religion, que l'on appeloit réthoriciens, èsquels le peuple print plaisir: et toujours quelque pauvre moine ou nonnette avoit part à la comédie. Il sembloit qu'on ne se pouvoit resjouir sans se moquer de Dieu ou de l'église. Si quelqu'un en parloit par sèle, estoit contemné ou affronté.“ Damit vergleiche man die IV, 17 angeführte, vom Bischof Lorenz Metz entworfene Schilderung der Bevölkerung, nebst vielen andern, und man wird die Ueberzeugung gewinnen, daß der religiös-sittliche Verfall die Hauptursache der Umwälzung war und hier viel zu gering angeschlagen ist. Es war aber auch eine politische Frage, wobei es sich darum handelte, ob der Schwerpunkt des Regiments im Könige und der von ihm berufenen Landesregierung oder in den Händen des hohen Adels und der von ihm gegängelten Generalstaaten liegen sollte. Es war daher unseres Erachtens gar nicht zu umgehen, eine Uebersicht über die Verfassungs-Verhältnisse, die Privilegien des Landes, die Joyeuse entrée, Stellung und Einfluß des Adels u. s. w. zu geben. Statt dessen erfahren wir nicht einmal die Namen der 17 Provinzen, aus denen die Niederlande zusammengesetzt waren. Auch dasjenige Hinderniß, welches Philipp nach der Entlassung Granvell's am meisten entgegenstand, die Unzuverlässigkeit der Beamten, besonders der Richter, bei der Ausführung seiner Verordnungen, wird wohl nicht gebührend hervorgehoben. Und doch waren diese Hindernisse so groß, daß wir ergraute Historiker versichern hörten: „Gegenüber einer solchen fast republicanischen Verfassung, mit solchen unzuverlässigen, unwilligen Beamten, war kein geordnetes Regieren möglich.“ Vermißt wird überhaupt eine gründlichere und genauere Kenntniß der unmittelbar vorhergegangenen Geschichte Karls V. und der gleichzeitigen Geschichte der Hauptvölker. Die seit 1555 gesetzlich gewordene Religionsfreiheit im Reich, verbunden mit der Selbständigkeit des hohen Adels, haben, um nur ein Beispiel anzuführen, gewiß nicht verfehlt, großen Eindruck auf die Geister in den Niederlanden zu machen.

Wir vermissen schließlich ungern eine geographische Uebersicht, verbunden mit den Nahrungs- und Erwerbsquellen des Landes. Die daniederliegende Tuchweberei in Flandern, ihr Uebergang nach England, die sich dem Untergang zuneigenden Communen Gent und Brügge, das aufgehende Gestirn Antwerpens, sind, so scheint uns, nicht gebührend hervorgehoben.

In Bezug auf die Darstellung und den sprachlichen Ausdruck theilt der Verf. mit vielen modernen Geschichtsschreibern den Fehler zu großer Subjectivität. Die Quellen, in deren eigenthümlichem Colorit die vergangenen Zeiten sich so schön wiederspiegeln, sprechen zu wenig, die Verfasser zu viel. Die alten Griechen und Römer, die nach ihnen sich bildenden Meister aus der italienischen Schule, wie Guicciardini und Muratori, werden, so scheint es, nicht mehr gelesen oder nicht beachtet. Auch der Mangel an wohlgebauten Perioden, die ewig wiederkehrenden kurzen, oft nur lose zusammenhängenden Sätze wollen uns nebst dem starken „in's Zeug gehen und Raisonniren“ wenig gefallen. Es fehlt auch nicht an Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten. I, 1 berichtet das angezogene Quellen-Citat nichts von dem, wofür es angezogen wird; I, 3 ist *Les* statt *Le* Pays-Bas zu lesen; I, 5 statt 87 richtiger 88, I, 7 statt 283—285 vielmehr 280—518, I, 12 madefacerent statt modef., u. dgl. m. Was die Citate aus den venet. Gesandschaftsberichten betrifft, so begreifen wir nicht, warum aus Gachards Auszügen bald französisch, bald italienisch citirt wird. Durch alle Citate zieht sich Correspondence statt Correspondance hindurch. „Das Artois“ ist im Deutschen nicht gebräuchlich. Zu tadeln ist noch: „im Artois einfallen“, er stoßt, er rathet, er bietet allem auf, am umtriebigsten“ u. dgl., endlich der häufige Gebrauch von Fremdwörtern, selbst da, wo die eigene Sprache gute und gebräuchliche Ausdrücke darbietet.

Geben wir nach Allem auch gern zu, daß das Werk auf Quel-

lenstudien beruht, daß der Verf. selbständig gearbeitet, einzelne Seiten, z. B. die großartige Wirksamkeit der Universität Löwen so schön dargestellt hat, wie Niemand vor ihm in deutscher Sprache, so ist es doch kein Werk, welches Motley aus dem Felde schlagen oder den von ihm verbreiteten Anschauungen erheblichen Abbruch thun wird. Es ist ein anerkennenswerther Beitrag zur Darstellung der historischen Wahrheit auf dem in Frage stehenden Gebiete, aber kein vollendetes Geschichtswerk, und dieses bleibt von unserm Standpunkte noch zu schreiben, wenn die weitern Theile diesen ersten nicht bei weitem übertreffen.

Münster. P. Beckmann.

Unterrichtswesen.

Gedanken über die philosophischen Studien, aus den historisch-politischen Blättern gezogen und mit einigen Nachträgen versehen. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Unterrichtsfrage. Von Prof. Dr. **F. X. Reinerding** zu Fulda. Wien, Sartori 1866. 45 S. gr. 8. $7\frac{1}{2}$ Sgr.

In der Einleitung wird über die arge Vernachlässigung der philosophischen Studien, namentlich in Deutschland, und über die betrübenden Folgen davon geklagt, Klagen, welche schon von den verschiedensten Seiten laut geworden und nur allzusehr begründet sind. Mit Recht verlangt der Verf., daß ein gründliches Studium der Philosophie wieder als nothwendiges Bildungsmittel für den Gelehrtenstand betrachtet werde, wenn der geistigen Verflachung und der damit vielfach zusammenhängenden sittlichen Verderbniß gesteuert werden soll. — Sodann entwickelt er im I. Kap., was er unter Philosophie und was unter einem gründlichen Studium derselben verstehe. Er meint nicht bloß Logik und empirische Psychologie, wie sie hin und wieder wohl noch im Lehrplane der Gymnasien und der Facultätsstudien Aufnahme gefunden hat, sondern auch Metaphysik und Moralphilosophie nebst einer demonstratio christiana et catholica, und nicht ein bloßes Hören von Collegien über diese Disciplinen, sondern ein die Gegenstände derart durchdringendes und verarbeitendes Studium, daß dieselben volles Eigenthum werden. — Ob hiermit jedoch der Umfang jenes Studiums richtig bestimmt sei, müssen wir sehr bezweifeln. Namentlich muß man sich füglich wundern, die Geschichte der Philosophie gar nicht erwähnt zu sehen und noch mehr über das wegwerfende und, wie es scheint, sie positiv ablehnende Urtheil (S. 22): „Das historische Studium philosophischer Gegenstände, welches die Flachheit unserer Zeit charakterisirt, nützt zu nichts als um Dünkel zu erzeugen." Wir halten im Gegentheile dafür, daß für ein „gründliches Studium der Philosophie" die Geschichte derselben unumgänglich nothwendig sei; und wer an Werke wie die von Brandis, Zeller etc. oder auch nur an das neueste von Michelis denkt, der wird nicht so geringschätzig von ihr urtheilen, sondern einräumen müssen, daß eine Gesch. der Phil., welche diesen Namen in Wahrheit verdient, ohne gründliche Kenntniß der Philosophie selbst nicht gedacht werden kann und daß sie am sichersten vor dünkelhafter Verranntheit in irgend ein modernes oder altes System bewahrt. Die historische Auffassung und Aufklärung auf allen Gebieten des geistigen Lebens ist gerade ein wesentliches Verdienst und ein großer Vorzug unserer Zeit, den wir uns nicht dürfen verdächtigen oder nehmen lassen. Kännten doch z. B. die modernen Vertreter des Materialismus und ihre gelehrigen Nachschwätzer die Geschichte der Philosophie nur besser! Sie würden dann wissen, jene, daß das, was sie dem aufgeklärten Pöbel in populärer Fassung vortragen, diese, daß das, was ihrer Leichtgläubigkeit als nagelneue Weisheit angepriesen wird, im Wesentlichen nur alter Plunder, aufgewärmter Kohl und verrostetes Eisen sei; daß die meisten Argumente des Materialismus schon längst und dazu oft viel präciser und geistreicher vorgebracht und — bündig widerlegt worden sind.

Im II. Kap. sucht der Verf. nun zu zeigen, das ein solches „Studium der Philos. als Vorbereitung für das akademische Fachstudium unumgänglich nothwendig" sei, und zwar 1) um für dieses die nöthige geistige Reife zu erzielen, 2) weil es nothwendige Grundlage dafür sei und 3) als Schutzmittel gegen die von der Afterphilosophie dem Glauben und der Sittlichkeit drohenden Gefahren. — Wir können weder dieser Thesis noch den Argumenten unbedingt beistimmen, obwohl wir nicht verkennen, daß der Verf. im Einzelnen mancherlei Wahres und Gutes vorbringt.

Was zunächst das Erste betrifft, so urtheilt R. überaus ungünstig von den Leistungen unserer Gymnasien und behauptet, daß diese bei ihrer jetzigen Einrichtung den erforderlichen Reifegrad der Verstandesbildung für das Fachstudium nicht gewähren und nicht gewähren *können*. Soll die erste Hälfte dieses Urtheils mehr als eine kühne Behauptung sein, so muß sie beruhen auf einer vieljährigen und gründlichen Bekanntschaft mit allen oder doch einem hinlänglich großen Theile dieser Anstalten und ihren durchgängigen Leistungen; denn offenbar lassen sich aus einer unvollständigen Induction nicht *allgemeine* Sätze ziehen, wie z. B. dieser, es hätten (S. 37) „die Gymnasien die Weise, den Gymnasialunterricht für die geistige Entwicklung fruchtbar zu machen, praktisch verloren" u. ä. — Ich gebe zu, daß die Gymnasien vielfach nicht das leisten, was sie leisten sollen; anderseits behaupte ich im Gegensatze zu dem Verf., daß die Schüler von mittlerer Begabung selbst bei den jetzigen Einrichtungen die wünschenswerthe und nothwendige geistige Durchbildung sehr gut erreichen *können* und, wo nur die sonstigen Voraussetzungen zutreffen, auch *wirklich erreichen*. Es ist etwas Wahres daran, daß die Gymnasien im Allgemeinen an geistiger Vertiefung eingebüßt, während sie an Breite der Kenntnisse gewonnen haben. Thunliche Beschränkung des Vielerlei, Verbannung alles Encyklopädischen, Bescheidung im Umfang des Lehrstoffes ist eine gerechte Forderung, damit vor Allem eine solide, gründliche Durchbildung des Geistes erreicht werde; aber die Schuld des vielfachen Mißlingens liegt dennoch nicht ausschließlich oder hauptsächlich in den *Lehrplänen*, sondern eben so sehr oder mehr noch in den *Personen*, worauf überhaupt bei allem Unterricht das Meiste ankommt. Man gebe den Gymnasien überall Lehrer, welche mit tüchtigen Fachkenntnissen eine gründliche philosophische Durchbildung verbinden, Lehrer, welche ihrem Berufe leben und sich über ihr Thun nach allen Seiten hin Rechenschaft zu geben lieben; man führe ihnen Schüler zu, welche bei redlichem Willen etwas Ordentliches zu lernen die ernste Arbeit des Studiums nicht scheuen und von dem oberflächlichen Bildungsschwindel und der Genußsucht des Zeitgeistes nicht schon inficirt sind oder sich anstecken lassen: und die Klagen über mangelhafte Leistungen der Gymnasien werden verstummen. — Ich vermag aber auch nicht einzusehen, warum erst das „Studium der Philos." das Feld sein soll, wo die logischen Denkübungen angestellt werden können. Es klingt doch seltsam, wenn der Verf. sagt (S. 17): „In den Gymnasialfächern, die Mathematik einbegriffen, gibt es für diese Uebungen wenig Raum." Als ob nicht jedes Lehrobject, zumal aller rationell betriebene sprachliche Unterricht, dazu fortwährend Raum böte und aufforderte; als ob ein ordentlicher Unterricht und ein tüchtiger Lehrer sich denken ließe, der nicht fortwährend diese Denkübungen pflegte! Ja, wenn irgendwo der Gymnasiast die Lehrgegenstände „alle mehr oder minder nur als historische Sache" zu betreiben angeleitet wird, da möchte ein zweijähriger philosophischer Cursus zur Ausbildung des unreifen Verstandes *hinterher* wohl Noth thun, und selbst dieser dürfte dann schwerlich ausreichen, um einen so traurig verwahrlosten Kopf zum Bilden klarer und richtiger Begriffe, zum scharfen Distinguiren, zu selbständigem, reifem Urtheilen und Schließen, zu raschem und präcisem Denken zu befähigen. Es erfordert lange Zeit, einem verrosteten Schwerte Schärfe und Schneide zu geben, wofern es überhaupt noch gelingt.

Soviel über den ersten Punkt. Was den zweiten angeht, so können wir die Gedanken des Verf.'s in folgenden Schluß zusammenfassen: Was dem akademischen Fachstudium als Grundlage dient, ist zur Vorbereitung für dasselbe nothwendig; nun dient aber das früher beschriebene Studium der Philosophie den akad. Fachstudien als Grundlage: also ist ein solches Studium der Philos. vor den akademischen Fachstudien nothwendig. Gegen diesen Schluß ließe sich gewiß nichts einwenden, sobald nur der Untersatz gehörig bewiesen würde. Aber der Beweis wird S. 19 und 20 nicht geführt. Einmal beziehen sich die spärlichen Bemerkungen lediglich auf die Theologie und Jurisprudenz. Schlimmer aber noch ist es, daß sie den eigentlichen Fragepunkt gar nicht berühren. Den „Zusammenhang" dieser Wissenschaften „mit der Philosophie" bestreitet niemand, noch auch die bösen Folgen der „Vernachlässigung der philosophischen Studien" für Theologie und Jurisprudenz: das id quod erat demonstrandum ist etwas ganz anderes; der Verf. mußte zeigen, daß ein philosoph. Studium, wie er es im I. Kap. beschrieben hat, die nothwendige „Grundlage" für das Fachstudium sei, m. a. W. daß niemand Theologie, Jurisprudenz gehörig studiren könne, der nicht vorher jenes philos. Studium mit Erfolg betrieben habe. Wer sich durch die ἑτεροζήτησις und den Paralogismus des Verf.'s nicht irre führen läßt, der wird u. a. einwenden und fragen: Aber wie, wenn die Philosophie, insoweit sie wirklich „Grundlage" des höhern Fachstudiums ist und mit demselben in „natürlichem Zusammenhange" steht, am Beginne und im Laufe desselben gelehrt und studirt wird? wenn insbesondere die Theologie und die Jurisprudenz den philosophischen Boden, auf dem sie sich aufbauen, sich selbst bereiten? Und warum muß denn z. B. das Naturrecht vor die Universitätsstudien fallen? — Es will fast scheinen, als ob der Verf. von der Einrichtung der Fachstudien an unsern deutschen Universitäten die nöthige Anschauung und Erfahrung nicht besitze. Wir kennen Theologen und Juristen, auch Philologen und Mediciner genug, die ohne das vom Verf. verlangte vorherige Studium der Philosophie von unsern Gymnasien die nöthige Reife des Verstandes für ihr Fachstudium im vollsten Maße mitbrachten und sich außer soliden Fachkenntnissen auch die so wichtige philosophische Bildung zu erwerben Trieb und Gelegenheit hatten.

Der dritte Punkt ist jedenfalls am stichhaltigsten. Nur rühren die dem Glauben und der Sittlichkeit auf der Universität drohenden Gefahren unserer Ueberzeugung nach wohl nur zum geringsten Theile aus den (verwaisten) Hörsälen der „Afterphilosophen" her. An dem geistigen und sittlichen Bankerott so mancher Akademiker ist weit mehr der Mangel an geistiger Vertiefung und die Scheu vor der ernsten Anstrengung eines nach Wahrheit ringenden philosophischen Denkens, als die „falsche Philosophie" Schuld. Wenn der Verf. (S. 11) sagt, Gegenstand der Philos. sei die „Wahrheit, sofern dieselbe durch die Vernunft erkannt wird," so wird auch er wohl zugeben, daß also die Vernunft selber den Schiedsspruch zu fällen und zu begründen hat, was als philos. Verirrung zu bezeichnen sei. Und das ist nicht so ganz leicht, als hin und wieder geglaubt wird, und namentlich nicht ohne ein gründliches Studium der Geschichte der Philosophie. An dem nöthigen Ernst der Wahrheit und der geistigen Arbeit fehlt es aber leider in unserer frivolen, zerstreuungs- und genußsüchtigen Zeit. — Gegen die dem Glauben drohenden Gefahren reicht jedoch das intellectuelle Schutzmittel des gründlichen Studiums einer gesunden Philosophie erfahrungsmäßig allein auch noch nicht aus; denn jene Gefahren haben nicht bloß einen intellectuellen (sei es positiven, sei es negativen) Grund. Die Religion muß vor allen Dingen eine Herzensangelegenheit sein und bleiben oder besser wieder werden. Das Christenthum ist in erster Linie Sache des Thuns nach den Worten seines erhabenen Stifters: „wenn jemand Seinen Willen thun will, wird er inne werden, ob diese Lehre von Gott sei" (Joh. 7, 17). Der praktische Irrthum pflegt daher den theoretischen öfter nach sich zu ziehen als umgekehrt. Und darum ist es vor allem der religiöse Charakter der Erziehung in Haus und Schule, welcher das beste Schutzmittel gegen die Gefahren der Ansteckung gibt, womit die Seuche einer materialistischen, antichristlichen, allem Rechts- und Wahrheitsgefühle hohnsprechenden Gesinnung in Rede und Schrift die akademische Jugend bedroht. Jedoch unterschätzen wir nicht im entferntesten den Werth eines gründlichen philos. Studiums auch für diesen Zweck. Denn auch theoretisch muß der Jüngling, welcher in die Kämpfe des Universitätslebens entlassen wird, so viel wie möglich schon gerüstet und gewaffnet sein. Eine demonstratio christiana et catholica ist darum allerdings unerläßlich, damit nicht jeder Wind falscher Lehre die Ueberzeugung und das religiöse Leben selbst gefährde. Eine solche wird aber auch an jedem guten Gymnasium, dessen Religionslehrer seine Aufgabe versteht, gegeben, wenigstens der Hauptsache nach; und das muß genügen. Denn einmal gehört die eingehende Ausführlichkeit dem Specialstudium an, während die Schule nur einen soliden Grund zu legen hat; und dann läßt sich diese Sache überhaupt nicht ein für alle Mal abthun, sondern sie muß den Jüngling und den Mann im Leben und in seinen wissenschaftlichen Studien fortwährend begleiten, damit das veränderliche Wissen und der (wenigstens objectiv) unveränderliche Glaube vollständig und lebendig Eins bleiben, was überhaupt die Aufgabe aller wahren christlichen Philosophie bildet.

Indem der Verf. im III. Kap. das Verhältniß der vorliegenden Frage zur kath. Unterrichtsfrage bespricht, kommt er zu der Meinung, der wir beipflichten, daß mit der Einrichtung eines gründlichen Studiums der Philosophie den Bedürfnissen der Gegenwart, welche die kathol. Universitätsfrage hervorgerufen haben, der Hauptsache nach abgeholfen werden könne. (vgl. Beil. zu Nro. 357 der Köln. Blätter 1865.)

Dann erwägt er im IV. Kap. die Durchführbarkeit einer solchen Restauration der philos. Studien. Um keine Verlängerung der Studienzeit nöthig zu machen, wünscht er in erster Linie eine Reform der Gymnasien, namentlich in dem Sinne einer Vereinfachung und Einschränkung und theilweise einer andern Vertheilung des Lehrstoffs, damit die formelle geistige Ausbildung um so sicherer erreicht werde. In mehrern Punkten trifft er hier mit Roth zusammen (s. Nr. 2 d. Bl.). Da ein allseitiges Eingehen auf die schwierige Frage hier nicht möglich ist, so beschränken wir uns auf wenige Bemerkungen. Schon auf Grund der richtigen Forderung (S. 26), „daß die Gesammtheit der Seelenkräfte gehörig entwickelt und der Geist dabei mit den allgemeinen und nothwendigen Kenntnissen und Fertigkeiten ausgerüstet werde," müssen wir, von andern triftigen Gründen abgesehen (vgl. Langbein, pädagog. Arch. 1865, S. 681 f.), verlangen, daß auch die Naturbeschreibung in den untern und mittlern Klassen wegen der nothwendigen Ausbildung des Anschauungsvermögens beibehalten und nicht in den zweijährigen philos. Lehrcurs verlegt werde. Rücksichtlich der Mathematik, der unser Verf. minder abhold sich zeigt als Roth, können wir uns mit seinem Vorschlage einverstanden erklären, dieses Studium später zu beginnen und dann mehr zu concentriren. Denn wahr ist es, daß mit der Mathematik jetzt viel Zeit verloren wird, „weil es der großen Mehrzahl der Schüler in den untern Klassen an gehöriger Reife des Verstandes und in den obern an der nöthigen Grundlage fehlt" (S. 29). Auch was über das Nacheinander in der Entwicklung der geistigen Fähigkeiten und Kräfte gesagt wird, ist cum grano salis richtig. Doch müssen wir uns gegen die mechanische Auffassungsweise verwahren, als ob man erst lediglich das Gedächtniß üben, dann die Einbildungskraft, demnächst den Geschmack und zuletzt den Verstand bilden solle. Wenn daher die Gymnasien auf die (relative) Ausbildung des Verstandes schon von den ersten Klassen an ein großes Gewicht legen, so war ihnen daraus wahrlich kein solcher Vorwurf zu machen (S. 18!),

vorausgesetzt, daß es nicht auf Kosten der andern, der Natur des Alters nach noch prävalirenden Geisteskräfte geschieht; denn nur das erzeugt „geistige Verkrüppelung." Daß aber jene Voraussetzung allgemein nicht zutreffe, hat der Verf. nicht bewiesen, kann es auch nicht. Der Verstand kommt nicht vor den Jahren; aber er kommt auch nicht ohne daß er geweckt wird, und das kann und soll schon früh geschehen, nur nicht par force. Nicht „frühe Reife" des Verstandes ist fehlerhaft, sondern verfrühte. — Uebrigens dürfte der Verf. wohl zurückschrecken vor der höchst schwierigen Aufgabe, einen detaillirten Lehrplan für die Gymnasien zu entwerfen und das vielventilirte Problem einer zweck- und sachgemäßen Reform der Gymnasien zu lösen.

Im V. Kap. endlich wird die Ausführungsweise des verlangten Studiums der Philos. näher besprochen. Der Verf. will für das erste Jahr täglich 2 St. Naturwissenschaft, 1 St. Logik und empirische Psychologie und $1/2$ St. Repetition; für das zweite 2 St. Metaphysik, 2 St. Moralphilosophie und demonstratio christ. et cath.; daneben aber keinerlei philologischen Unterricht zulassen, wie in den frühern Lyceen geschah. Vorher soll eine strenge Aufnahmsprüfung stattfinden und am Schlusse nur über die Lehrgegenstände des Bienniums geprüft werden. Und „das auf Grund eines solchen Examens ausgestellte Zeugniß der Reife oder Unreife, meint der Verf., könne auch wirklich als Beweismittel für das Eine oder Andere gelten, was sich von unsern gegenwärtigen Abgangszeugnissen nicht sagen lasse" (S. 36). Aber was gibt denn, muß man fragen, diese Bürgschaft? Was schließt denn Menschlichkeiten, wie sie bei allen Prüfungen in praxi vorkommen, hier aus? Doch wenn wir jenes Urtheil auch nur auf die Objecte beziehen und die Personen sowohl als die Vergleichung ganz aus dem Spiele lassen, so können wir uns starker Zweifel an seiner Richtigkeit sowie gegründeter Bedenken gegen die Zweckmäßigkeit der vorgeschlagenen Einrichtung nicht erwehren. Man kann vielleicht einräumen, daß an und für sich des Lehr- und Lernstoffs an den genannten Lectionen möglicher Weise genug sei; aber vergessen wir nicht, daß wir uns im Durchschnitt 16- oder 17jährige Jünglinge zu denken haben, die für die Hauptgegenstände kaum noch die erforderliche geistige Reife besitzen. Da steht denn doch zu besorgen, daß die viele freie Zeit entweder zu einem unfruchtbaren Scholasticismus oder von den fähigern Köpfen, die daran keinen Geschmack finden, geradezu schlecht verwendet wird. Wozu ferner eine halbe Stunde (!) Repetition angesetzt wird, begreift man um so weniger, da ja der Unterricht selbst schulmäßig oder im bessern Sinne scholastisch sein soll. Etwa um die häusliche Arbeit ganz überflüssig zu machen? Viele Schüler würden die Sache sicherlich so auffassen, und während jetzt unsere Primaner da und dort mit Arbeiten und Lehrstoff vielleicht überladen werden, dürfte hier eher das Umgekehrte zu befürchten sein. Die Früchte, die zu erwarten wären, so will es uns scheinen, und die frühern Lyceen sind wahrlich nicht geeignet, uns eine andere Vorstellung beizubringen, sind schwerlich die vom Verf. gewünschten. Wie wir es oben als eine unbewiesene Voraussetzung bezeichneten, daß unsere jetzigen Gymnasien die erforderliche Reife für das Fachstudium überall nicht gewähren und nicht gewähren können, so däucht es uns eine noch kühnere Voraussetzung, daß die von ihm empfohlene Einrichtung resp. Wiedereinrichtung eines 6jährigen Gymnasialcurses nebst 2 Jahren Philosophie dem beklagten Uebelstande abhelfen werde. Wir unserseits würden deshalb gegen derartige Reformpläne für die Gymnasien entschieden protestiren. Auch zweifelt der Verf. selbst keinen Augenblick, daß sich der Staat dazu nicht entschließen werde. Da er nun die verlangte **palaestra philosophica** der Universität nicht zuweisen will, einmal weil sich von ihr die nöthige Schulung und Uebung nicht erwarten ließe, zum andern weil sich dieselbe im Namen der freien Wissenschaft allen höhern Rücksichten und allem Einfluß der Kirche entziehe, so kommt er schließlich zu dem Vorschlage, für das mehrerwähnte philosophische Studium eigene Anstalten — oder vorläufig wenigstens eine — und zwar in Form von Convicten zu gründen. Dadurch würde auch unserer Ueberzeugung nach der nothwendigen Wiederbelebung der philosophischen Studien besser gedient werden, und es wäre eine solche Anstalt allerdings ein sehr geeignetes Fundament für die zu gründende katholische Universität oder sogar — bei den vielen, großen und vielleicht unüberwindlichen Schwierigkeiten — ein das Wesentliche und Hauptsächliche wirklich leistender Ersatz für dieselbe. Da dieser Vorschlag praktisch und leicht ausführbar erscheint, so verdient er wohl von allen denjenigen in reifliche Erwägung gezogen zu werden, denen die Zwecke der kathol. Universität am Herzen liegen, ohne daß sie für die enormen Schwierigkeiten und für die Bedenken der Sache blind sind.

So finden wir uns wie am Anfange so auch am Ende seiner „Gedanken" wieder mit dem Verf. in Uebereinstimmung; und auch damit sind wir einverstanden, wenn er bei Erörterung der Frage, „wornach in einer solchen (katholischen) Anstalt Philosophie zu lehren sei," verlangt, daß die Vernunft der Offenbarung und folglich der kirchlichen Auctorität sich unterordne und keine Lehre aufstelle, die „in einem wirklichen oder vermeintlichen Widerspruche mit dem Glauben stehe;" daß aber im Uebrigen keinem Systeme, welches diesen Bedingungen genügt und für eine gründliche Schulung der Jugend Gewähr bietet, der Zugang verschlossen werde.

Fulda. Ed. Göbel.

Die Wichtigkeit, nicht der vorliegenden Schrift, sondern der darin verhandelten Fragen, rechtfertigt es, daß aus einer zweiten Besprechung wenigstens die Hauptpunkte mitgetheilt werden.

Die Klage über mangelhafte Vorbildung der Studirenden beim Antritte ihres Fachstudiums ist allgemein. Das Verlangen nach einer gründlichen Besserung dieser Zustände ist Allen, denen das wahre Wohl der Gesellschaft am Herzen liegt, gemeinsam. Diese Besserung bezweckt auch der Verf. vorliegenden Schriftchens, zugleich den Weg bezeichnend, den man nach seiner Anschauung bei dieser Besserung einschlagen soll. Den Hauptgrund dieser mangelhaften Vorbildung findet er in der gänzlichen Vernachlässigung der philosophischen Studien, und ihm ist vor Allem um die Wiederaufnahme dieser Studien zu thun. Er hebt aber auch (S. 25—33) das Unzweckmäßige der gegenwärtigen Einrichtung unserer Gymnasien stark hervor und will auch in dieser Hinsicht eine Reorganisation, zunächst zu dem Zwecke, daß von den 8—9 Lernjahren am Gymnasium zwei Jahre für die philosophischen Studien gewonnen werden. Viele Schulmänner (z. B. Roth) sehen in der gegenwärtigen Gestaltung des Gymnasial-Unterrichtes den einzigen Grund einer derartigen Verkümmerung unserer studirenden Jugend, daß sie alle Befähigung für ein klares und gründliches Wissen verliert. Ihnen ist nicht bloß die Aufnahme der Realien in den Gymnasialunterricht, sondern das Vielerlei des Lernens überhaupt der Grund, warum nichts Rechtes gelernt, und warum der jugendliche Geist nicht gebildet werden kann. Dahin ist man gekommen, weil man das allein wahre Princip alles Unterrichtens, das Princip der religiösen Erziehung verworfen hat. Diese Erziehung befaßt sich mit dem ganzen Menschen und ist bemüht, alle seine geistigen Vermögen in entsprechender Weise von der frühesten Zeit an gleichmäßig auszubilden. Durch fortwährendes Mittheilen einerseits und Aufnehmen anderseits, durch unablässige Uebung in Betreff des Mitgetheilten muß allmählig der Verstand zum Denken angeregt und befähigt werden, nach dem Grunde zu fragen und diesen Grund selbst zu finden. Das kann aber nicht am Vielerlei, sondern nur an Einem geschehen, und dieses Eine ist an den Gymnasien das Studium der beiden classischen Sprachen des Alterthums. Wie das Erkennen durch dieß Eine und für dieses gebildet wird, ebenso geht das Streben des Willens nur auf das

Eine, auf das Religiöse und gewinnt in diesem allein seine Vervollkommnung. Ohne diese Bildung des Willens durch Religion wird der junge Mensch nicht erzogen, und alle intellectuelle Bildung ohne die stets parallelgehende Förderung des religiösen Lebens bleibt ohne allen Werth, wird im Gegentheil eine Waffe werden, mit welcher der also Gebildete gegen die Wahrheit kämpft und Verderben verbreitet. Der Verf. hat dieses religiöse Moment im Gymnasialunterricht, wie es scheint, als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt. Allein wir können diese Voraussetzung nicht zugeben und befürchten, daß, wo dasselbe nicht von frühester Zeit an und fortwährend im Auge behalten wird, selbst ein zweijähriges Studium der Philosophie den ihm gesetzten dreifachen Zweck nicht erreichen würde. Was in seinen Anfängen vernachlässigt ist, wird später kaum mehr verbessert. Der dreifache Zweck dieses philos. Studiums ist, 1. dem Theologen, dem Juristen und dem Philologen die nöthige Reife für sein Fachstudium und für seinen Beruf zu geben, 2. ihm eine Grundlage für sein Fachstudium zu ertheilen, und 3. ihm das genügende Schutzmittel gegen die von Seiten der Afterphilosophie und der Lectüre drohenden Gefahren zu bieten. Dieser dreifache Zweck wird doch nur dann erreicht, wenn die Candidaten eine naturgemäße und vernünftige Vorbereitung erhalten haben, wenn sie die Ehrfurcht vor der göttlichen Auctorität und einen Sinn für das Religiöse bewahrt, und wenn sie ein Talent zum Philosophiren mitgebracht haben. Enfants raisonneurs, wie sie jetzt von den Gymnasien kommen, werden, ganz unbekümmert um den ihnen gebotenen hochwichtigen Inhalt, sich zu Sophisten ausbilden; religiös verwahrloste Leute werden Alles, was ihnen als Waffe gegen die Afterphilosophie in die Hand gegeben wird, zum Kampfe gegen die Wahrheit verwenden und deutsche Renans werden; Leute ohne Talent für Philosophie werden nicht bloß die Regeln der Logik, sondern auch die dialektischen Uebungen als Gedächtnißsache hinnehmen und aus all dem so wenig Gewinn ziehen, als der Schüler, der die Mathematik als Gedächtnißsache treibt, aus den mathematischen Studien. Daraus dürfte zu folgern sein, daß diese philosophischen Studien nur unter den angedeuteten Voraussetzungen ihren Zweck erreichen werden. Was die Befähigung für speculative Thätigkeit betrifft, so wird es immer eine Frage bleiben, ob die Hälfte der Abiturienten auf sie einen Anspruch machen kann. Bei diesen wird man zufrieden sein müssen, wenn sie durch Logik, empirische Psychologie und Naturwissenschaften die nothwendigste Vorbereitung für das Fachstudium nebst religiöser Bildung mitbringen. Und so wird das zweijährige philosophische Studium immerhin nur für die eine Hälfte sich eröffnen. Daß es für alle diejenigen, welche dem Lehrberuf sich widmen wollen, höchst erwünscht, ja nothwendig sei, wird durchweg zugestanden werden müssen, wenn auch der Entgang desselben nicht so sehr gefühlt und beklagt würde, als es S. 19 angedeutet ist.

Freising. Magnus Jocham.

Ein bischöfliches Wort gegen das Verketzern.

Ein allem Anscheine nach jugendlicher Engländer, E. R. Martin, der seit einem halben Jahre von Rom aus Correspondenzen für das Londoner „Tablet“ schreibt, sagt in der Nummer dieses Wochenblatts vom 10. März Dr. Newman seine Meinung über dessen neuestes Buch [vgl. Sp. 139]. Nachdem er sich selbst zum „Sprecher für Viele, die in Rom gelebt haben oder noch leben,“ ernannt, erklärt er, das Buch habe „katholischen Herzen, die in der h. Stadt zu leben das Glück haben und aus den vielen dort strömenden Quellen der Andacht trinken, keine Freude gemacht;“ Newman habe „die Prärogativen Mariä kalt, dogmatisch und trocken in Stücke gerissen;“ er (Mr. Martin) „dürfe sich wohl die Bemerkung erlauben, daß Sätze in dem Buche vorkämen, welche demselben die Verdammung des heiligen Index [sic] in sichere Aussicht stellten, wenn es der Congregation förmlich vorgelegt werde.“ Newman unterscheide den englischen „Stil“ in der Marienverehrung von dem ausländischen; letzterer sei aber doch der Stil, an welchen allein der Papst und die meisten Bischöfe gewöhnt seien und welcher von „dem Mittelpunkte der Christenheit, dem Punkte, der dem Himmel am nächsten sei,“ ausgehe, während jener englische Stil nur in der traurigen Vergangenheit der letzten Jahrhunderte seine Entschuldigung finde. Newman lehne die „extremen“ Ansichten Faber's und der Dublin Review ab; aber diese Ansichten seien solche, „die man kaum nicht vertreten könne, ohne die Hände der Beherrscher der Kirche zu schwächen in dem Kampfe, den sie gerade jetzt gegen innere und äußere Feinde zu führen hätten.“ In diesem Tone geht es durch drei lange enggedruckte Spalten fort.

Wir würden diese Declamationen des Hrn. Martin — der, nebenbeigesagt, derselbe ist, welcher früher einmal drucken ließ, die in England gewählten Parlamentsmitglieder Sir J. Acton und Sir J. Simeon seien ebensowenig Repräsentanten des englischen Katholicismus, wie Döllinger des deutschen und Lamennais des französischen — nicht erwähnt haben, wären sie nicht die Veranlassung zu einer sehr erfreulichen andern Erklärung geworden. Das „Tablet“ vom 17. März bringt nämlich ein darauf bezügliches Schreiben des Bischofs von Clifton, William Clifford, eines der drei Prälaten, welche für den erzbischöflichen Stuhl von Westminster von dem Capitel vorgeschlagen waren. Der Bischof verweist in den strengsten Worten dem Hrn. Martin seine „Maßlosigkeit“, „Schamlosigkeit“ und Entstellung der Gedanken Newmans, und schließt dann mit folgender trefflichen Bemerkung: „Es gibt Leute, welche sich angewöhnt haben, jeden Gebrauch und jede Lehre, die nicht zu ihren Meinungen paßt, kurzweg als unkatholisch, antirömisch und dem Geiste der Kirche widersprechend zu bezeichnen. P. Newman erklärt, er sei nicht gesonnen, jede Meinung, welche P. Faber oder die Dublin Review ausgesprochen, als Orakel anzunehmen, und sofort denuncirt ihn Hr. Martin als Anti-Römer und Jansenisten. Ein solcher tyrannischer Dogmatismus darf nicht geduldet werden. Die Mitarbeiter der Dublin Review sind gute und talentvolle Männer und haben ihre Talente dem Dienste der Kirche gewidmet; aber die Ansichten, welche sie vertreten, sind gerade so viel werth wie die Gründe, die sie dafür vorbringen, und nichts mehr. Wenn die Fragen, die sie behandeln, offene Fragen sind, bleiben sie, nachdem sie von ihnen erörtert worden sind, gerade sogut offene Fragen wie zuvor. Und wenn Jemand sich bei dem Lesen der Schriften des P. Faber erbaut — und das thuen Viele — so mag er sie fleißig lesen; aber er soll nicht leichtfertig über Andere urtheilen, welche, weil sie in solchen Büchern keine Nahrung für ihre Andacht finden, diese in andern Büchern von einem verschiedenen Gepräge suchen. Man behauptet nicht selten oder deutet doch an, wenn ein Protestant sich der Kirche unterwerfe, so sei er nur halb bekehrt und habe nicht den wahren kirchlichen Geist, falls er sich nicht alle Andachtsübungen aneignen wolle, die er in Rom oder in katholischen Ländern in Gebrauch findet. Das ist ganz verkehrt. . . . Wenn aber Jemand seine Frömmigkeit mit gewissen besondern Formen und Gebräuchen, so gut sie an sich sein mögen, identificirt blos darum, weil sie zu Rom oder anderswo herrschen; wenn er alle diejenigen als halbe Katholiken ansehen und schmähen zu müssen glaubt, deren Frömmigkeit sich anders äußert als die seinige: so muß von einem solchen gesagt werden, entweder er besitze gar keine wahre Frömmigkeit, oder höchstens, er sei auf der allerunterstes Stufe einer ungesunden Frömmigkeit angelangt.“

Dieselbe und die folgende Nummer des „Tablet“ bringen noch einige andere Zurechtweisungen für Herrn Martin; der Verfasser einer derselben bezeichnet sich als „einen aus der großen und täglich zunehmenden Zahl derjenigen, welche direct oder indirect Dr. Newman ihre Bekehrung verdanken.“ Die Redaction hatte

den dummen Streich, den sie durch die Aufnahme des Martin'schen Artikels begangen, mit der Erklärung entschuldigt, Newman sei am allerwenigsten eines Schutzes gegen Angriffe bedürftig. Nachträglich erklärt sie aber doch ihren Correspondenten wegen seiner Hinweisung auf den Index für schuldig „des Leichtsinns, der Unbesonnenheit und der Anmaßlichkeit" und fügt die ganz gute Bemerkung bei: „Persönliche Kritiken, declamatorische Denunciationen, unerwiesene Beschuldigungen und willkürliche Deutungen sind Dinge, die in der Polemik ganz besonders vermieden werden müssen; und in Herrn Martins Brief treten diese Dinge sehr stark hervor. Kritiken der Art, mögen sie in der Privat-Unterhaltung ausgesprochen, in Privatbriefen verbreitet oder durch den Druck veröffentlicht werden, sind immer tadelnswerth. Aber im Interesse des guten Rufes des Angefeindeten ist es besser, daß sie öffentlich ausgesprochen und ebenso öffentlich zurückgewiesen, als daß sie ohne Hinderniß insgeheim verbreitet werden, bis sie eine allgemeine Mißstimmung hervorgerufen haben, gegen welche eine Vertheidigung nicht mehr möglich würde."

Reusch.

Literarische Notizen.

— Von der deutschen Uebersetzung der bekannten Wiseman'schen Vorträge über den „Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung" von Prof. B. Weinhart in Freising ist eben die dritte Auflage erschienen (Regensb., Manz 1866; 617 S. in schöner Ausstattung, 2 1/4 Thlr.). Der Uebersetzer glaubt es fast entschuldigen zu müssen, daß er bisweilen ergänzende und berichtigende Anmerkungen beigefügt hat. Er verdient aber dafür Dank. Da der Verfasser selbst seine 1835 gehaltenen Vorträge später nicht hat umarbeiten können, so entspricht manches nicht mehr dem jetzigen Stande der wissenschaftlichen Forschung. Der Uebersetzer hätte unbedenklich noch öfter und bestimmter dieses hervorheben dürfen, als er es gethan. In geologischen Dingen hätte er sich dann aber einen bessern Führer wählen müssen als Bosizio (S. 285).

— Unter dem Titel „die Schenkung Constantins" ist zu Mainz (Giani 1866, 34 S.) eine deutsche Uebersetzung eines Aufsatzes der „Civilta cattolica" erschienen, worin der in Döllingers „Papstfabeln" ausgesprochenen Ansicht gegenüber zu beweisen versucht wird, jene Urkunde sei nicht zu Rom, sondern in Frankreich im 9. Jahrhundert fabricirt worden. Die Polemik unterscheidet sich hinsichtlich des Tones vortheilhaft von der eines früher zu Mainz übersetzten Artikels der „Civilta". Indeß kommt auch dies Mal u. a. folgende häßliche Stelle vor (S. 8): „Diese Ansicht [Döllingers, die Schenkung sei von einem römischen Kleriker verfertigt] ist im Grunde nicht neu. Schon vor 200 Jahren vertheidigte der entschiedene Gallicaner Peter de Marca die Meinung, daß die falsche Schenkung auf Befehl der Päpste verfertigt worden sei. . . Der protestantische Commentator de Marca's, J. H. Böhmer, glaubte . . . den Betrug dem Papste Stephan II. zuschreiben zu müssen. . . Wir übergehen Gibbon, welcher bei dieser Gelegenheit die allgemeine Bemerkung macht, Vatican und Lateran seien das Arsenal und die Officin falscher Acte. . . Freilich ist Döllinger, indem er die Ansichten dieser Männer wieder auffrischt, weit entfernt, die „maßlosen Ausfälle seiner Vorgänger zu theilen" u. s. w. — Der Uebersetzer bemerkt seinerseits, il Döllinger sei nicht „der Döllinger" zu übersetzen und keine wegwerfende, sondern eine dem italienischen Sprachgebrauch entsprechende Bezeichnung.

— Das unter dem Titel „Bremisches Jahrbuch" erscheinende Organ der „Abtheilung des Künstlervereins für Bremische Geschichte und Alterthümer" zu Bremen bringt in der 1. Hälfte des 2. Bandes (Bremen, Müller 1865) dankenswerthe „Beiträge zur Geschichte der Ritter deutschen Ordens" (S. 153—253). In der ersten Abth. bespricht Reg.-Secr. Dr. Ehmck nach den von Töppen (Neue Preuß. Prov.-Bl. v. 1849, I, 240 ff.; Scriptores rer. Pruss. I. 220 ff.) und Dudik (Des deutschen Ritterordens Münzsammlung S. 38 ff.) veröffentlichten ältesten Quellen nochmals die Stiftung des Ordens mit besonderer Rücksicht auf den Antheil der Bürger von Bremen und Lübeck und ihr angebliches Vorrecht, in den ritterlichen Orden eintreten zu können. Dr. Schumacher behandelt in der 2. Abth. (S. 184 ff.) zum ersten Male eingehender „die Deutschherren-Commende zu Bremen" bis zu ihrem Untergange im 16. Jahrh. Fortgesetzte Forschung wird hier hoffentlich noch manche Lücke ausfüllen. Endlich führt Bauconducteur Loschen uns in der 3. Abth. (S. 244 ff.) „die Ueberreste der Bremischen Comthureigebäude" in Wort und Bild (2 Tafeln) vor.

H. Rp.

Die folgenden Nummern werden außer den bereits angekündigten Arbeiten enthalten Artikel über

Hilgenfeld, Epist. Barnabae, von Kayser.
Langen, letzte Lebenstage Jesu, von Ad. Maier.
Missale Romanum ed. Campod. von Thalhofer.

Ferner sind zur Besprechung in Aussicht genommen:
Carus, Vergleichende Psychologie.
Dümmler, Auxilius und Vulgarius.
v. Hofmann, Die h. Schrift N. T. II, 3 (2. Kor.)
Reinkens, Martin von Tours.
Schletterer, Gesch. der kirchl. Dichtung u. geistl. Musik.
Uhlhorn, Moderne Darstellungen des Lebens Jesu.

Correspondenz der Redaction. Nro 45: Ich bitte um Antwort. — Nro. 142: Das 2. Heft wird neu gedruckt und folgt später nach.

Die Herren **Verlagsbuchhändler** werden gebeten, **Recensions-Exemplare** von neuen theologischen und verwandten Schriften **möglichst früh** durch Herrn **A. Henry** an die Redaction gelangen zu lassen, — Predigten, Erbauungsbücher u. dgl. und Werke, die vor 1866 erschienen sind, nur auf Verlangen.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1⅓ Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 23. April 1866. № 9.

Neutestamentliche Literatur.

Geschichte der Apostel vom Tode Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems, von Dr. **Sepp.** Zweite Auflage. Mit einer Vorrede über die Theologie der Zukunft. Schaffhausen, Hurter 1866. LXVI u. 409 S. 8. 1 Thlr. 26 Sgr.

Das Referat über dieses Buch ist wesentlich durch den Umstand erschwert, daß der Verf. mit seiner Schrift so manche verschiedenartige Zwecke verfolgt. Er will in erster Linie die „Geschichte der Apostel" beschreiben, das heißt, seine Hauptabsicht ist, die Thatsachen und Begebenheiten „von dem Tode Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems," insofern sie mit der Wirksamkeit der Apostel zusammenhängen, mittelst wissenschaftlicher Geschichtsforschung ins Licht zu stellen. In zweiter Linie verbindet sich hiemit der andere Zweck, das, was der Verf. „die Theologie der Zukunft" nennt, factisch anzubahnen und neuerdings zu begründen. „Wer da muthmaßt, der Versuch, die Mythologie im Sinne des Christenthums zu erklären, ja als nothwendige Voraussetzung desselben zu erfassen, — vgl. Sepp's dreibändiges Werk: das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum, — sei nach einem ersten kühnen Anlaufe bereits wieder aufgegeben, irrt glücklicher Weise ganz und gar." Drittens hat der Verf. sich insbesondere noch vorgesetzt, die erst angekündigte Schrift von Renan über die Apostel im voraus zu widerlegen. Gegen Renan's „Leben Jesu" kam Sepp mit seiner Gegenschrift: „Thaten und Lehren Jesu mit ihrer weltgeschichtlichen Beglaubigung," zu spät. „Uns trifft der Vorwurf, daß die kurze Apologie des Lebens Jesu gegen den gelehrten Herrn nicht ein Jahr früher erschien, sonst wäre der Schlag empfindlich gewesen und fünfzig Andern die Mühe erspart geblieben." Mit der Geschichte der Apostel will der Verf. dem Gegner jetzt zuvorkommen. „Ein Buch widerlegen, welches erst angekündigt ist, dessen Verfasser man übrigens kennt, heißt auch in der Literatur die Kriegführung mit gezogenen Kanonen einführen, wobei es sich trifft, daß man den eben erst signalisirten Feind mit fernhin treffendem Geschosse erreicht. Sei es auch eine Neuerung, wenn hier die Widerlegung vor dem mit Posaunenstößen angekündigten gegnerischen Werke erscheint: dieß thut dem literarischen Werthe unseres Buches schwerlich Eintrag; denn es ist nicht bloß zur Widerlegung eines unhistorischen Machwerks geschrieben. Ja wohl Machwerk vor den Augen jedes unterrichteten Mannes, welcher Confession und Nation er angehört. Daß der proclamirte Verfasser des Lebens Pauli nichts Neues bringen wird, wissen wir im voraus; und wenn eine befreundete Feder am 29. Mai 1865 aus Constantinopel schreibt: er soll in den Kirchen und Klöstern Kleinasiens sein Material zur Apostelgeschichte ziemlich vermehrt haben, — so weiß jeder Unterrichtete, daß dieß Humbug ist."

Es ist selbstverständlich, daß ich in diesem Referate nicht allen Absichten des Verf. gerecht werden kann. Renan's Schrift zögert immer noch zu erscheinen, ob aus Furcht vor Sepp's „gezogenen Kanonen," — unser Buch erschien zugleich in deutscher und französischer Ausgabe, — bleibe dahingestellt. In gleicher Weise bleibe die Frage auf sich beruhen: ob der Verf. die Leistungskraft seines „fernhintreffenden Geschosses" überhaupt nicht überschätzt habe. Renan hat, wie alle reussirende Romanschreiber, das vor dem wirklichen Gelehrten voraus, daß er sich auf sein Publicum versteht. Die Züchtigung aber, welche einem „Lotterbuben" gebührt, läßt sich nicht in einem wissenschaftlichen Werke ertheilen.

Was die „Theologie der Zukunft" angeht, so handelt darüber in specie die Vorrede unseres Buches auf 62 Seiten, V—LXVI. Der Verf. versteht darunter den „Geist der Reform der christlichen Wissenschaft." Als Haupthebel zu diesem Zwecke betrachtet er die geistige Durchdringung und Verwerthung des vorchristlichen Heidenthums, die Ausgestaltung der christlichen Ideen mit dem Schatze der altheidnischen Religionen und Mythologien. In dieser Richtung hat Sepp bekanntlich mit einer Kühnheit vorgearbeitet, welche nicht nur den christlichen Dogmatiker stutzig macht, sondern auch die wissenschaftliche Besonnenheit in Verlegenheit setzt. Zur Charakterisirung seines Strebens dienen neuerdings folgende Sätze der Vorrede: „Unter den Wegeweisern und Meilenzeigern auf der Bahn der neuen wissenschaftlichen Richtung, wo der Theologie ein ungeheures Eroberungsgebiet sich öffnet, steht uns oben an Görres. Seine Asiatische Mythengeschichte, eines der frühesten und großartigsten Werke unseres seligen Meisters, ist nicht umsonst geschrieben; er hat mit seinen Geistesblitzen das Dunkel nicht wenig gelichtet und den alten Völkerreligionen eine ungeahnte Fülle von Ideen und selbst hohe Moral abgewonnen." Görres besaß freilich in seinem kleinen Finger mehr Geist, als der ganze Troß der damaligen und so vieler spätern Mythologen zusammengenommen in ihren Köpfen producirt haben. Allein dieser geniale Denker ist am wenigsten in seiner ersten Periode, als die Asiatische Mythengeschichte concipirt ward, geeignet, als „Wegeweiser" oder als „Meilenzeiger" zu dienen, weder für die profane, noch für die christliche Wissenschaft. Görres war damals Pantheist vom reinsten Wasser, war keineswegs schon vom christlichen Glauben durchsäuert, und was seine „Geistesblitze" betrifft, so haben sie wohl mächtig in das Dunkel der damaligen Wissenschaft hineingeleuchtet, sind aber vor dem Lichte der inzwischen wirklich fortgeschrittenen und methodisch begründeten Wissenschaft mehrentheils nur als Phantasien erschienen, auf welchen sich kein festes Gebäude von objectivem Halte aufführen läßt. Nach Görres folgt Schelling. „Schelling hat mit erstaunlicher Gedankentiefe in seinen Werken über Mythologie und über Offenbarung die negative Philosophie abgeschlossen und zu einer positiven ein weitläufiges, fest tragendes Fundament gelegt. Seine geistigen Bausteine sind zugleich Kunstgebilde, und durch die wissenschaftlich vorschreitende Methode hat er die Seinen ebenso in die Geschichte der Völkerreligionen, wie in die Welt des Geistes eingeführt, und den Rationalismus am wirksamsten

bekämpft. Schelling hat unter den Katholiken nur solche zu Feinden, die ihn aus seinen Schriften nicht kennen, noch weniger durch persönlichen Umgang inne wurden, wie viele Anhänger er dem positiven Christenglauben gewonnen." Bei der Würdigung eines wissenschaftlichen Systemes sind persönliche Beziehungen ebenso oft nachtheilig als vortheilhaft. Schelling wie Görres können um so weniger als Propheten einer Zukunftstheologie begrüßt werden, als sie beide nicht einmal Theologen waren. Sie waren eben nur Philosophen, welche sich mit ihrer Speculation auf das religiöse Alterthum warfen. Um jedoch mit Sepp's Theologie der Zukunft abzuschließen, so sei bemerkt: Sein Grundgedanke ist insofern allerdings zu billigen, als die altheidnischen Religionen und Mythologien eine fast unerschöpfliche Fundgrube darbieten, um die christlich theologische Wissenschaft zu erläutern, zu beleuchten, mit der ganzen Weltgeschichte in lebendigen Contact zu setzen und damit ihr auch neues Leben einzuhauchen und sie vor den Abwegen einer einseitigen und engherzigen Richtung zu bewahren; aber die Bedeutung des Heidenthums mit der ganzen Fülle seiner mythologischen Ideen und geistigen Entwicklungen darf niemals zu der Höhe hinaufgeschraubt werden, daß der Einfluß der unmittelbaren göttlichen Offenbarung inmitten der Geschichte beseitigt, der übernatürliche Charakter des Christenthums aufgehoben oder geschmälert, die Reinheit des christlichen Gedankens durch heidnische Zerrbilder getrübt wird. Sepp hat sich von falscher Vermengung des Heidnischen und Christlichen noch nicht frei gemacht. Die kühle Aufnahme seiner „Theologie" von Seiten der Theologen ist sehr erklärlich, und kann sich der Verf. hierüber wohl nicht mit Recht beklagen.

In der Geschichte der Apostel fällt zunächst auf, wie der Verf. die Abfassung der neutestamentlichen Schriften ordnet. Die früheste Evangelienurkunde verfaßte Markus in Rom auf Veranlassung der dortigen Gemeindehäupter als Denkmal der Lehrvorträge des Apostelfürsten (S. 348). Darauf schrieb der Diakon Philippus in griechischer Sprache das Matthäus-Evangelium: „λόγια κυριακά von Matthäus' Hand scheinen C. V—VII vollständig aufgenommen, denn hier sind wohl zwanzig bis dreißig grundverschiedene Predigtthemate vereinigt. Die Genealogie ist ohne Zweifel von Jakobus von Jerusalem, im Uebrigen ist das Evangelium nach der petrinischen Grundlage des Markus angelegt" (S. XXIX). Johannes ward unter Nero nach Patmos verbannt, „denn Nero war ein Domitier und mit Unrecht dachte man später an Kaiser Domitian. Das Ende der Verbannung fiele demnach 69 n. Chr. und das Evangelium, in weit reinerm Griechisch geschrieben, kam darnach zur Ausführung" (S. 381). Die chronologische Ordnung der paulinischen Briefe ist folgende: 1. Br. an die Thessaloniker 50 n. Chr., „die älteste Urkunde im neutestamentlichen Kanon;" 2. Thess. 51 n. Chr.; „als Antichrist (1, 12) dürfte dem Apostel wohl Simon der Magier vorschweben;" Br. an Titus 51 n. Chr. von Antiochia aus; Br. an die Galater 52 n. Chr. von Ephesus; 1. Korintherbrief 54 n. Chr.; 1. Br. an Timotheus Anfangs Juni 54 n. Chr. von Macedonien aus; kurz darauf 2. Korintherbrief; Römerbrief 55 n. Chr. Um Pfingsten desselben Jahres Pauli Gefangennahme in Jerusalem. Hebräerbrief im Anfange d. J. 58 n. Chr., da der Apostel schon seiner Lossprechung in Rom gewiß war. Die übrigen Briefe hatte Paulus vorher „unter den Prätorianern" geschrieben; nämlich an die Epheser, 2. an die Timotheus, an Philemon, an die Kolosser und die Philipper. Nach seiner ersten Haft kam Paulus nicht wieder nach Jerusalem; er predigte in Spanien, und ward 65 n. Chr., nicht als Opfer der kaiserlichen Brandstiftung, sondern auf die Kunde von dem jüdischen Aufstande wieder festgenommen.

Von den katholischen Briefen setzt Sepp den Brief des Jakobus 59 n. Chr.; darnach schrieb Judas seinen Brief; die Petrinischen Briefe fallen „mit ziemlicher Bestimmtheit" in die Jahre 64 und 65 n. Chr., „denn der Apostel hat die Briefe Pauli an die Nachbargemeinden, namentlich an Timotheus, die Epheser und Kolosser vor Augen, ja wie zur weitern Ausführung und Erklärung absichtlich zu Grunde gelegt." Durch den zweiten Brief Petri werde zugleich die Aechtheit des Briefes von Judas verbürgt: „Petrus war sichtlich nicht gewandt, die Feder zu führen, sonst hätte er gewiß nicht fast den ganzen Brief des Judas in den seinigen aufgenommen." Das vielbestrittene „Babylon" ist dem Verf. die Stadt Alexandria in Aegypten.

Auf eine ausführlichere wissenschaftliche Begründung seiner chronologischen Annahmen konnte der Verf. nach dem Zwecke seiner Schrift sich wohl nicht füglich einlassen. Hierzu hätte es einer besondern Schrift bedurft. Auch in diesem Literaturblatte kann darüber nicht weiter mit dem Verf. verhandelt werden.

In der Darstellung der Thatsachen und Begebenheiten, welche in der Apostelgeschichte erzählt werden, ist der Verf. vor allem beflissen, seinen Gegenstand unter weiter schauende und aufs Allgemeine hinstrebende Gesichtspunkte zu rücken. Er benutzt zu diesem Behufe vorzugsweise mythologische Parallelen aus der Heidenwelt, den archäologischen Apparat des Talmud, sprachliche, geschichtliche und geographische Daten. Es läßt sich nicht verkennen, daß dem Verf. in seiner Kenntniß des Schauplatzes der Apostelgeschichte, insbesondere des heiligen Landes, ein treffliches Hülfsmittel zu Gebote stand, um seiner Darstellung in vielen Theilen eine wohlthuende Frische und lebendige Anschaulichkeit zu verleihen, oder auch zur Erklärung einzelner Bibelstellen neues Material nachzuliefern. Ein Beispiel S. 77: „Wie die heutigen Landesbewohner unterschieden die Juden zwischen פתח Thüre und שער Thor. Letzteres hat zwei Flügel zum Einlaß für Lastthiere und dreht sich in Angeln, während die kleine, kaum drei Fuß hohe Thür in einem der Thorflügel angebracht ist, wodurch ein Mann gebückt hineingelangt. Noch zur Stunde heißen diese niedern Eingänge bei den Arabern der Oasen Nadellöcher. Dadurch fällt ein Licht auf jene, aus dem Leben gegriffenen Worte Christi: Eher geht ein Kameel durch ein Nadelöhr" u. s. w. Auch unter den Ausführungen allgemeinern Inhalts finden sich viele Bemerkungen und Andeutungen, welche wohl werth scheinen, von der Wissenschaft aufgehoben und weiter verwendet zu werden. Die einzelnen hier aufzuzählen, verbietet der Raum dieses Blattes. Es bleibt ja auch noch anzugeben, wo der Verf. in dem bezeichneten Streben nach Allgemeinheit uns scheint fehlgegangen zu sein.

Eine Menge mythologischer oder geschichtlicher Parallelisirungen ist gesucht, phantastisch, nichtssagend, lächerlich oder sogar anstößig. Einige Beispiele. S. 38 ist der Christenverfolger Saulus der „Wärwolf", und nachdem er in den „Lichtwolf" umgewandelt worden, verfaßt „sein Schüler Lykos, Lukas, oder Lukanus das Evangelium." S. 45 ging Paulus nach seiner Bekehrung in die Wüste, „um inzwischen sein dreißigstes Lebensjahr zu erfüllen." S. 54 u. f. bietet Simon „der Gärber", bei dem Petrus in Joppe sich aufhielt, Anlaß zu absonderlichen Bemerkungen: „Hatte nicht auch Sokrates den Gärber Simon von Athen zu seinem Schüler? Wir gewahren hienach eine innere Beziehung zwischen der Vision Petri von den reinen und unreinen Thieren und seinem jetzigen Aufenthalte." S. 58 das Abenteuer des Propheten Jonas im Meere von Joppe, wo Simon „Bar Jona", „Japhet" und die „Weltstadt der Japhetiden an der Tiber" zur Illustration dienen. S. 112 ist der Geist, welcher Paulus von dem Wege nach Bithynien zurückhielt, „jene innere Ansprache des Gerechten, wie sie ein Sokrates erfuhr, damit er auf der Flucht einen andern Weg einschlug, um nicht den Feinden in die Hände zu fallen." S. 137 übernimmt Sepp die Vertheidigung der Uebertreibungen, die Lasaulx in seiner Schrift über Sokrates vorgetragen hat. S. 157 soll der „älteste Gottesdienst der Menschheit zu seinem Inhalt und Wesen den Leidensgott" haben, „der aus Liebe zur Weltschöpfung sich aufgeopfert," wozu eine Masse mythologischer Belege dient. Es ist ebenso viele Geduld als Phantasie erfordert, um den mythologischen Combi-

nationen, Namen- und Mythen-Interpretationen des Verf. Stand zu halten. Der wissenschaftliche Werth des Buches ist dadurch keineswegs gefördert, vielmehr in mancher Beziehung in Frage gestellt. Sollen in diesem mythologischen Wuste die „gezogenen Kanonen" aufgefahren sein, welche mit „fernhintreffendem Geschossen" im voraus Renan vernichten, so ist allerdings einzugestehen, daß das Geschütz der gezogenen Kanonen, in der Nähe besehen, kein so gefahrdrohendes Aussehen verräth.

Die erste Ausgabe der „Geschichte der Apostel" von Sepp erschien 1845. Da diese Ausgabe mir nicht zur Hand ist, kann ich über das Verhältniß beider Ausgaben zu einander nur angeben, was der Verf. S. LVIII. bemerkt: „Seitdem hat er durch fortgesetzte Sammlung des historischen Materials und durch philosophisches Nachdenken sich wenigstens bemüht, nach Christi Wort aus seinem Schatze Altes und Neues hervorzubringen."

Euchenheim. Stiefelhagen.

Kirchengeschichte.

Hellenismus und Christenthum oder die geistige Reaction des antiken Heidenthums gegen das Christenthum. Mit besonderer Rücksicht auf die christenfeindliche Literatur des klassischen Alterthums sowie auch der Gegenwart. Von Dr. **Heinrich Kellner.** Köln, Du Mont-Schauberg 1866. VI u. 454 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Der Untergang des antiken Heidenthums bildet in der Geschichte der Menschheit einen solchen Wendepunkt und einen solchen Umschwung in der geistigen Anschauungsweise, daß es für den Culturhistoriker gewiß kein Feld gibt, welches seinem Forschertalent einen bessern Boden, seiner Kritik und Darstellung aber eine schönere Erndte verspräche, als eben die fünf Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, welche das allmälige Absterben und zeitweilige Aufflackern des hinsiechenden hellenischen Götterglaubens enthalten. Es kann daher nicht auffallen, daß nach Lasaulx's (der Untergang des Hellenismus, München 1854) und Döllinger's (Heidenthum und Judenthum, Regensb. 1857) eingehenden Forschungen über diesen Zeitraum Kellner denselben nochmals zum Gegenstand seines Werkes gewählt und von einem andern Standpunkt aus zu beleuchten unternommen hat. Während nämlich Lasaulx den Untergang des Hellenismus zum Theil in dem Einziehen der Tempelgüter durch die christlichen Kaiser begründet findet, Döllinger besonders die geschichtliche Seite des Verfalls berührt und nachweist, wie der Hellenismus, in seiner religiösen und politischen Bedeutung abgestanden, die Gründe seines Untergangs in sich getragen habe, versucht die Schrift von Kellner die letzten geistigen Anstrengungen, gleichsam die letzten Zuckungen des dann starren und kalten Organismus in Bildern der Zeit selbst vorzuführen. Das sinkende Heidenthum trat dem emporblühenden Christenthum auf geistigem Gebiete theils negativ und zersetzend, theils aber auch positiv und schaffend entgegen und unternahm es mit Hülfe der Philosophie ein heidnisches Religionssystem, gleichsam eine Dogmatik und Moral des Polytheismus zu liefern. Diese zweifache Seite des geistig reagirenden Heidenthums theilt K. in 5 Abschnitte: 1. Bekämpfung des Christenthums vom Standpunkt des Skepticismus und der Negation (Celsus, Lucian) bis S. 103. 2. Das Wiedererwachen des religiösen Bedürfnisses im Heidenthum und die Sehnsucht nach dem Positiven. Der Neupythagoräismus (Flavius Philostratus) bis S. 163. 3. Die fundamentale Erneuerung des Heidenthums in religiös-philosophischer Hinsicht. Die Blüthenperiode des Neuplatonismus (Plotin, Amelius, Porphyrius, Hierocles, Orphische und Hermetische Schriften. Der Dialog Asclepius) bis S. 253. 4. Das Stadium des überhand nehmenden Aberglaubens und der Religionsmengerei (Jamblichus, Julian, der Dialog Philopatris) bis S. 351. 5. Die Anstrengungen des Heidenthums, seine bürgerliche und rechtliche Stellung zu behaupten. Der Kampf um die Existenz (Libanius, Symmachus, Eunapius, Zosimus) bis S. 391. Als Anhang ist ein sechster Abschnitt beigegeben: Die letzten philosophisch-theologischen Controversen zwischen heidnischen und christlichen Gelehrten (Proclus, Simplicius) bis S. 426. Der Abhandlung vorauf geht bis S. 21 eine Einleitung über die Lage des Christenthums im römischen Reiche.

Die Bearbeitung des systematisch geordneten Stoffes zeugt von gründlicher Forschung und genauer Kenntniß der Quellen, kann aber nicht von dem Tadel allzugroßer Breite und unnöthiger Weitschweifigkeit freigesprochen werden. Wenn sich literarische und biographische Notizen, sowie die Widerlegung eines Richard von der Alm S. 426 ff., welche in die Darstellung der geistigen Reaction des antiken Heidenthums eigentlich nicht gehört, theilweise durch das Interesse rechtfertigen lassen, so gilt dasselbe nicht von der Durchführung, wie sie die einzelnen philosophischen Systeme erfahren haben. Der Verf beherrscht darin seinen Stoff vollständig, er ist treu und wahr in der Angabe, aber er hätte sich nicht scheuen sollen, Manches ganz abzuschneiden oder kürzer zu fassen. So durfte z. B. bei der Darstellung der Polemik des Celsus (S. 25—89) die Widerlegung desselben durch Origenes nur da angeführt werden, wo durch sie auf den Lehrbegriff des Celsus geschlossen werden mußte, sonst war sie überflüssig. Bei der Inhaltsangabe der Schrift des Philostratus über das Leben des Apollonius von Tyana (S. 103—160) fühlt der Verf. selbst S. 218, daß ihm der Vorwurf zu großer Breite gemacht werden könnte, und sucht sich deßhalb zu rechtfertigen. Allein seine Entschuldigung hat um so weniger Bestand, als sich in der Schrift des Philostratus keine directe Beziehungen gegen das Christenthum vorfinden. Julian's Polemik (S. 264—323) gegen das Christenthum liegt besonders in der von Cyrill widerlegten Schrift gegen die Christen S. 295 f., und deshalb ist eine weitläufige Inhaltsangabe der Caesares, die ohne Beziehung sind, nicht am Orte. Dasselbe läßt sich zum Theil von der Darstellung der philosophischen Systeme des Plotin und Porphyrius sagen, welche, obschon richtig und genau, dennoch gedrängter sein müßte. Abgesehen von diesem Vorwurf der Breite, ist das Einzelne scharf, klar und erschöpfend behandelt. Freilich finden sich Ansichten, welche gewiß nicht jeder Leser theilen wird; so z. B. wird S. 63 behauptet, daß die Idee einer stellvertretenden Genugthuung den Begriffen der Heiden fremd war. Aber worauf basirt denn bei ihnen das Opfer und welcher Gedanke liegt der Prometheussage zu Grunde? Wenn Celsus eine Erlösung aus Genugthuung nicht verstand, so liegt das bei ihm in seiner Theorie über die Schöpfung und das Verhältniß des Menschen zu Gott. S. 152 heißt „die Idee, in der Vorführung eines Lebensbildes eine Lehre vorzutragen," geradezu eine christliche, wie es scheint, etwas kühn, da ja auch das heidnische Alterthum Erscheinungen dieser Art, z. B. Xenophons Cyropädie kennt. S. 172 wird dem heidnischen Alterthum die Grundlage seines Götterglaubens und Offenbarung abgesprochen, beides, wie mir dünkt, zu allgemein; denn Orakel, Befragen der Opfertheile und dgl. zeugt dafür, daß man Götter und Offenbarung derselben auch wohl anders als auf bloße Autorität und trügerische Sage annahm. S. 234 werden Helios und Apollo identificirt, und S. 238 heißt Hermes eine ursprünglich ägyptische Gottheit, Behauptungen, die sehr des Beweises bedürfen und nicht durch eine einfache Berufung auf eine Literaturgeschichte als sicher dargestellt sind.

Neben diesen und ähnlichen kleinern Verstößen besitzt jedoch das Werk große und anerkennenswerthe Vorzüge, Klarheit und Schärfe der Kritik, wie letztere besonders in der Behandlung des Dialogs Philopatris S. 323 ff. hervortritt, und füllt in der Literatur der behandelten Periode eine bedeutende Lücke. Auf dem Gebiet mythologischer und antik-religiöser Forschung hat der Synkretismus arg gehauset, und Specialuntersuchungen wie das Werk von Kellner können daher nur anerkannt werden.

Für die Bequemlichkeit des Nachschlagens sollte das beigegebene Register statt der Capitel und Paragraphen füglicher die Seitenzahl angeben. An Druckfehlern stießen außer den S. 444 angegebenen noch manche auf, besonders in griechischen Citaten.

Münster. Ad. Parmet.

Das wissenschaftliche Verdienst dieser Studie eines jungen strebsamen Gelehrten besteht in einer möglichst vollständigen Zusammenstellung dessen, was uns über die geistigen Anstrengungen des im Zerfalle und Untergange begriffenen Heidenthums wider die neuaufgegangene christliche Weltreligion in den Schriftdenkmalen aus der Epoche jenes Kampfes überliefert worden ist. Der ausführlichen Schilderung und Charakteristik der Stellung der heidnischen Schriftsteller zum Christenthum und ihrer Polemik gegen dasselbe wird in einer Schlußbetrachtung ein Hinblick auf verwandte literarische Erscheinungen der Gegenwart angefügt, und unter diesen insbesondere Strauß, Renan und Richard von der Alm namhaft gemacht. Bezüglich dieser Parallele wäre es wohl angezeigt gewesen, in das vorige Jahrhundert zurückzugreifen, und die geistigen Gegenbilder zu einem Celsus, Lucian und Hierokles unter den Encyclopädisten aufzusuchen, von welchen der eine und andere eine ausgesprochene Vorliebe für jene alten Bestreiter des Christenthums zeigte, oder wenigstens Ton und Manier derselben nachahmte, so daß die kirchlichen Apologeten jenes Zeitalters sich unwillkürlich an jene altheidnischen Gegner des christlichen Glaubens erinnert fühlten. Der Verf. erwähnt, daß Richard von der Alm Lardners Werk über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte für seine Zwecke ausgenützt habe; die Arbeiten Lardners, der mit so vielem Fleiße alle Zeugnisse aus heidnischen und jüdischen Quellen für die historische Wahrheit der evangelischen Geschichte sammelte, waren durch die Angriffe der englischen Deisten hervorgerufen worden, deren Einwendungen zum großen Theile gegen die Thatsächlichkeit der neu- und alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte gekehrt waren. Damals war es, wo die plumpen Hypothesen von Betrug, Scheinwundern, abergläubischen Täuschungen u. s. w. erfunden, Philostrats Leben des Apollonius hervorgezogen wurde u. s. w., so daß recht eigentlich in diesen Kreisen der theilweise mit den wunderlichsten Gedanken erfüllten englischen Deisten und Freidenker, so wie der in ihre Geleise tretenden französischen Freigeister und Lebemänner die wahren Geistesverwandten jener altheidnischen Polemiker, oder wenigstens einer gewissen Klasse derselben zu suchen sind. Sollte der Verf. sein mit Fleiß und Geschick bearbeitetes Buch bei einer allenfallsigen neu überarbeiteten Ausgabe mit einer Parallele der bezeichneten Art ausstatten wollen, so wird es ohne Zweifel an historischem Gehalte und Werthe noch mehr gewinnen, und vielleicht auch seinen Titel noch vollkommener wahr machen.

St. Pölten. C. Werner.

Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und mit ihren Schriften dargestellt von Dr. **Andreas Räß**, Bischof von Straßburg. Erster Band. Von Anfang der Reformation bis 1566. Freiburg, Herder 1866. XVI u. 604 S. 8. 2 Thlr. 12 Sgr.

Eine Geschichte der Conversionen vom Protestantismus zum Katholicismus fällt in ihrem ersten Theile mit der Geschichte der Reformation selbst zusammen. Gewissermaßen ist ganz Deutschland, soweit es überhaupt heute noch katholisch ist, convertirt. Im Sturm und Drang der Jahre 1520 und 1521 stand, mit geringen Ausnahmen, die gesammte Nation auf Seiten des gewaltigen Mönches, der es wie kein Anderer verstand, den seit einem Jahrhundert im deutschen Volke auf dem kirchlichen, wissenschaftlichen und politischen Gebiete zusammengetragenen Gährungsstoff zu verwerthen, und der in Predigten wie in Flugschriften eine Kraft und Fülle volksthümlicher Beredtsamkeit entwickelte, welche Alles unwiderstehlich mit sich fortriß. Selbst Männer, die wir einige Jahre später als die eifrigsten Vertheidiger des alten Glaubens wiederfinden, einen Konrad Kling, Georg Wicel u. A., besonnene Gelehrte wie Ulrich Zasius, sehen wir damals, von der allgemeinen Strömung mit fortgerissen, in das Lob Luthers als „des neuen Elias", als des deutschen Nationalheros mit einstimmen. „Evangelium und Freiheit deutscher Nation" war die allgemeine Losung. Luthers Sache war eine Sache der Nation, die Reformation in Wahrheit eine nationale Bewegung.

Seit dem Jahre 1522 begann sie diesen Charakter zu verlieren. Der Gang der Bewegung wurde ein anderer, die Leitung ging in andere Hände über. Das freiheitliche Moment, das im Anfange eine so große Rolle spielte, trat mehr und mehr zurück. Auf den anfänglichen Enthusiasmus folgte eine Ernüchterung. Die Ströme Bluts, welche in dem Ritter- und Bauernkriege flossen, die veränderte, gegen 1520 sehr grell abstechende Sprache, welche Luther seit der Bewältigung der Bauern zu führen anfing, seine Annäherung an die Fürsten, die nichts weniger als liberale Gestaltung des neuen Kirchenwesens, der schroffe Dogmatismus, von dem bald die Kanzeln widerhallten, alles dies wirkte abkühlend auf die anfängliche Begeisterung. Es trat ein Rückschlag in der öffentlichen Meinung ein. Die Gebildeten, die Humanisten, wandten sich schon frühzeitig in Masse von der Bewegung ab, deren Anfänge sie mit aufrichtiger Begeisterung begrüßt hatten, um ihren Rückzug in die alte Kirche zu nehmen, die, wenn auch mit vielen Gebrechen behaftet, ihren Ansichten und Wünschen doch mehr entsprach, ihnen vor Allem eine freiere geistige Bewegung gestattet hatte, als die neuerrichtete lutherische Sonderkirche.

Es fragt sich nur, ob diese Männer, welche, der allgemeinen Strömung folgend, eine Zeitlang einer Bewegung sich anschlossen, deren Tragweite und spätern Verlauf sie nicht übersahen, und die im Ernst nie daran dachten, sich von der „einen allgemeinen Kirche" zu trennen, als Convertiten in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes betrachtet werden dürfen. Der hochwürdige Herr Verfasser des obigen Werkes ist indeß dieser Ansicht und wir wollen nicht weiter mit ihm darüber rechten. Mehr als die Hälfte der biographischen Skizzen, welche der vorliegende Band enthält, behandelt Männer — es möge genügen, Pirkheimers und Zasius' Namen zu nennen — deren „Abfall" von der Kirche lediglich darin bestand, daß sie eine Zeitlang der herrschenden Strömung nachgaben. Das entgeht auch dem Herrn Verf. nicht, daß zwischen diesen frühern und den spätern Convertiten ein bemerkenswerther Unterschied stattfinde. „Zwischen den ersten Conversionsschriften" heißt es S. 54 „und jenen der spätern Zeiten, d. h. zwischen den Convertiten, die zuerst vom Katholicismus abgefallen und später wieder zur Kirche zurückgekehrt sind, und jenen, die im Protestantismus erzogen worden, und zur katholischen Einsicht gekommen, besteht ein charakteristischer Unterschied. Die Zweiten haben ihr protestantisches Glaubensbekenntniß immer ganz über Bord geworfen und das katholische Symbolum unbedingt in Bezug auf Glaubens- und Sittenlehre und Disciplinarverordnungen ohne allen Vorbehalt abgelegt. Die Ersten haben gewöhnlich nebst dem unerschütterlichen Glauben an die katholischen Dogmen eine oder die andere persönliche Meinung über Gegenstände der Disciplin oder Kirchenzucht, über gottesdienstliche Einrichtungen und dergleichen, die sie auf dem Abwege aufgesammelt und auf dem Rückzuge mit sich heimgeschleppt, geltend gemacht oder wenigstens zu entschuldigen gesucht." Wahr und treffend! Der Unterschied ist unverkennbar. Nur möchten wir mit dem Hrn. Verf. nicht so kurzweg behaupten, daß jene Männer die ihnen eigenthümlichen freien Meinungen über Gegenstände der Disciplin ꝛc. „auf dem Abwege aufgesammelt und auf dem Rückwege mit sich heimgeschleppt haben;" vielmehr möchten wir gerade aus ihrem ehrlichen Freimuth, womit sie rügten was ihnen mißfiel, schließen, daß sie innerlich nie aus der Kirche ausgeschieden sind. Sehen wir recht, so gestattete eben die katho-

tholische Kirche vor der Reformation den persönlichen Meinungen und Ansichten einen freiern und größern Spielraum, als sie nach derselben konnte. Es ist dies unseres Erachtens unter den mancherlei Nachtheilen, welche die Spaltung des sechszehnten Jahrhunderts der Kirche gebracht hat, nicht einer der unwesentlichsten, daß in Folge derselben die Freiheit der Meinungsäußerung, die freie Bewegung im Innern der Kirche selbst vielfach gehemmt und beschränkt werden mußte. Denn wo zwei Heerlager einander feindlich gegenüberstehen, da muß jede andere Rücksicht dem Kampfe gegen den äußern Feind weichen, da gilt es vor Allem strenge Einheit im eigenen Lager aufrecht zu erhalten. Abweichende Meinungen, Differenzen, die in andern Zeiten kaum beachtet worden, erscheinen da leicht als gefährlich und bedenklich oder gar als geheimes Einverständniß mit dem Feinde und werden demgemäß behandelt, d. i. nicht geduldet. Die Kirche des Mittelalters war darum in gewisser Hinsicht toleranter. Es läßt sich nicht läugnen, daß diese Richtung in der Kirche in der folgenden Zeit gerade durch die Convertiten vielfach gefördert worden ist, welche mit dem lebhaften Gefühl des Gegensatzes gegen die verlassene Partei in die Kirche eintretend, diesem Gefühle auch in ihrer neuen Stellung zuweilen mehr als billig Rechnung getragen und Geltung zu verschaffen gesucht haben. Anders ist es mit jenen frühern Convertiten. Sie bekunden eben durch ihr ganzes Auftreten, daß sie ihre Bildung und Richtung noch der alten Zeit verdankten, die eine solche Spaltung in zwei sich ängstlich überwachende Heerlager und die dadurch gebotene Vorsicht noch nicht kannte.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu dem Werke selbst über, das jedenfalls, schon um seines hochverehrten Verfassers willen, in vorzüglichem Grade auf unsere Beachtung Anspruch hat.

Ueberblicken wir die 23 biographischen Skizzen, welche der uns vorliegende Band enthält, so verdient zunächst und vor Allem der Fleiß und die Ausdauer, womit der Verf. das weitschichtige, oft schwer zu erreichende Material gesammelt hat, unsere volle und unbedingte Anerkennung. Allerdings sind die einzelnen Skizzen nicht immer in dem Grade, wie man hier und da nach den Citaten vermuthen könnte, aus den Quellen geschöpft, — eine rein quellenmäßige Arbeit von solchem Umfange würde auch fast die Kräfte eines Einzelnen übersteigen — der Verf. fußt wesentlich auf neuern Bearbeitungen und legt namentlich Gewicht auf „die Zeugnisse der Gegner“; aber auch so blieb die Arbeit eine schwierige. Nicht minder müssen wir der Auswahl unsern Beifall zollen. Die 23 Convertiten, welche uns vorgeführt werden, sind in der That während des bezeichneten Zeitraumes die hervorragendsten *). Ihr Charakter, ihr innerer Entwicklunsgang, ihre Kämpfe und Anfeindungen sind in vielen Fällen treffend, stets mit Umsicht und besonnenem Urtheil und einem edlen Streben nach Unbefangenheit gezeichnet worden. Wir erhalten eine Reihe von ebenso wichtigen als interessanten Lebens- und Charakterbildern, einen werthvollen Beitrag zur Geschichte des Reformationszeitalters. Die am Schlusse jeder Biographie beigefügten Auszüge aus den betreffenden Conversionsschriften, Briefen, Predigten ꝛc., die einen ansehnlichen Theil des Werkes ausmachen, verleihen dem Ganzen eine gewisse Unmittelbarkeit und Frische

*) Wir setzen ihre Namen der Reihe nach her mit Angabe des Conversionsjahres. Es sind: Wilibald Pirkheimer (1530), Theobald Gerlach oder Billikanus (1530), Crotus Rubianus (1531), Georg Witzel (1532), Johannes Haner (1533), Heinrich Loriti Glareanus (1534), Johann von Botzheim (1535), Ulrich Zasius (1535), Staupitz (1522), Wildenauer (1534), Strauß (1529), Amerpach (1543), Theobald Thamer (1549), Johannes Nasus (1557), Friedrich Staphylus (1553), Martin Eisengrein (1555), Paceus oder Fried (1556), Nicolaus Dürand von Villegagnon (1560), Albrecht, Herzog von Brandenburg (1565), Florimond von Rämond (1565), Joh. Jacob Rabus (1565), Jacob Dalechamps (1565), Laurentius Albert (1566).

und sind mit Geschick ausgewählt. Das hier Mitgetheilte hat den Ref. von Neuem überzeugt, ein wie großer Gewinn für die historische Wissenschaft es sein würde, wenn, wie er schon vor Jahren vorgeschlagen, die bedeutendern Schriften und Briefe der hervorragendsten Vorkämpfer des alten Glaubens in dem Reformationszeitalter in einem Corpus Catholicorum vereinigt würden *).

Es versteht sich bei einem solchen Werke fast von selbst und liegt in der Natur der Sache, daß nicht auf alle Theile eine gleiche Sorgfalt verwandt ist, daß nicht alle auftretenden Persönlichkeiten mit gleicher Ausführlichkeit behandelt werden. Mehrere werden mit unverkennbarer Vorliebe und in sehr eingehender Weise behandelt. Zu ihnen gehört gleich an erster Stelle der gelehrte Nürnberger Pirkheimer, der den Reigen eröffnet, „der deutsche Xenophon“, eine der imposantesten und angesehensten Persönlichkeiten seiner Zeit, dessen S. 11—35 mitgetheilte „Schutzrede der Clarissen an den Senat zu Nürnberg“ auch heute noch gelesen zu werden verdient und uns recht eigentlich einen Blick in das intolerante Treiben der neugläubigen städtischen Magistrate eröffnet. Nur bedauern wir, daß bei der Darlegung des innern Entwicklungsganges Pirkheimers nicht auch seine interessante Correspondenz mit Spalatin zu Rathe gezogen ist. — Mit besonderer Vorliebe und sehr ausführlich wird auch Georg Witzel behandelt, den der Verf. „als einen der größten Theologen und vielleicht den gewandtesten Polemiker im Anfange der Reformation“ bezeichnet (S. 123). Wir erhalten ein, wenn auch nicht vollständiges, so doch anschauliches Lebensbild von diesem rührigen, unverdrossenen, muthigen Streiter, der, unter allen Widerwärtigkeiten stets ungebeugten Muthes, während seines langen wechselvollen Lebens fast in allen Zweigen der theologischen Literatur sich versucht und mit seltenem Freimuth seine oft nach beiden Seiten hin verletzenden Ansichten bis an sein Lebensende (1573) verfochten hat. Der dem Verf. unbekannt gebliebene „Catalogus oder Erzelung aller Bücher, die durch Druck hat ausgehen lassen G. W. Lerer der h. Schrift“, Köln 1553, zählt bereits bis zum Jahre 1552 nicht weniger als 110 größere Schriften Witzels auf. Das mit geringen Abweichungen Strobel entnommene und 94 Nummern zählende Verzeichniß der Witzel'schen Schriften, welches der Verf. S. 146 ff. mittheilt, ist unvollständig: namentlich sind die wichtigen Schriften Witzels aus der Zeit des schmalkaldischen Krieges übersehen. Zu S. 150, wo der Verf. bei Besprechung der für die Reformationsgeschichte so wichtigen Briefsammlung Witzels die von Strobel versuchte Deutung der Anfangsbuchstaben, womit W. die Adressaten bezeichnet, sich aneignet, bemerken wir noch, daß auch die übrigen Namen sich feststellen lassen. So bedeutet R. A. I. C. H. = Rever. Ab. Ioh. Com. Heneb., L. T. = Laur. Truchsess, A. H. = Ant. Hermann, B. F. = Balth. Fabricius, D. C. C. = Dr. Conr. Cling, H. V. = Henr. Urbanus u. s. w. — Wie Witzel so sind auch Crotus Rubianus, der große Satiriker, und der liebenswürdige Theobald Thamer in eingehender Weise und mit umfassender Benutzung der neuern Literatur behandelt. Unter den Spätern, deren Conversion schon die Einwirkung der katholischen Gegenreformation erkennen läßt, haben dann noch Johann Nasus, der gelehrte reformatorisch eifrige Martin Eisengrein, der Herzog Albrecht von Brandenburg, dessen Rücktritt der Verf. mit Theiner für zweifellos hält, und der schwergeprüfte Jacob Rabus mehr oder minder ausführliche Biographien erhalten. Das Leben dieser Männer verbreitet über die Anstrengungen und Erfolge der seit der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts sich immer mächtiger regenden katholischen Restauration vielfach wichtiges und interessantes Licht.

*) So bringen die von dem Verf. mitgetheilten Auszüge nebenbei u. A. wichtige und interessante Notizen über den Legaten Campeggi, über die Kaiser Ferdinand I. und Maximilian II., über Sleidan, über die Bedeutung Baierns für den Katholicismus u. s. w.

Minder günstig muß unser Urtheil über manche andere Skizzen ausfallen. Wenn wir auch oben eine gewisse Ungleichheit in der Behandlung als natürlich und gewissermaßen gerechtfertigt bezeichneten, so scheinen uns doch mehrere der aufgeführten Persönlichkeiten allzu dürftig behandelt. Wir gestehen gerne zu, daß in diesen Fällen die Forschung mit großen Schwierigkeiten verknüpft war. Aber der Herr Verfasser hätte doch mehr thun können und thun müssen, als er gethan hat. Er durfte sich mit den kurzen biographischen Mittheilungen, die Döllinger in seinem bekannten Werke: die Reformation 2c. gibt, nicht begnügen. Dies geschieht aber wiederholt. So heißt es S. 53 über Billikan: „So weit gehen die biographischen Nachrichten, welche Döllinger über B. gesammelt hat. Nach einem so scharfsinnigen Geschichtsforscher hielten wir es für unnöthig, noch weitere Untersuchungen über diesen Convertiten anzustellen. Sein Todesjahr konnten wir nicht ermitteln." Uns schien im Gegentheil gerade bei Billikan, dessen Ausharren im katholischen Glauben — und nicht ganz ohne Grund — in Zweifel gezogen worden ist, eine eingehendere Untersuchung sehr nöthig. Bei Haner heißt es S. 185 in der Anmerkung: „nach Döllinger I; 125 ff.," bei Wildenauer S. 230: „über das Weitere verweisen wir auf Döllinger." Wir sind weit entfernt, den großen, unzweifelhaften Verdiensten unseres ersten Kirchenhistorikers zu nahe treten zu wollen. Aber die Aufgabe, die sich Döllinger in jenem Werke gestellt hat, ist eine ganz andere, als die unseres Verfassers. Döllinger will Stimmen von Zeitgenossen über die Wirkungen der Reformation vorführen, das Biographische ist bei ihm untergeordnet. Unser Verfasser dagegen will, wie wir aus der Einleitung ersehen, eben Biographien liefern und zwar in das historische Detail eindringende Biographien, „welche uns auf einen höhern Punkt der historischen Betrachtung erheben." Darum durfte er nicht bei Döllinger stehen bleiben und noch weniger auf das „Kirchenlexicon" oder die Biographie universelle verweisen in einem Werke, welches eine selbständige wissenschaftliche Bedeutung beansprucht.

Auch die mancherlei Anmerkungen, Entgegnungen und Berichtigungen, welche der Herr Verf. namentlich den mitgetheilten Auszügen beifügt, „damit nichttheologische Leser an einigen Stellen keinen Anstoß nehmen" haben unsern Beifall nicht finden können. Wir verweisen auf die Anmerkungen auf S. 64, 65 (wo Billikan zurechtgewiesen wird, weil er Luther „groß" genannt), 71, 73 (über Coelibat), 88, 90, 92, 220 (wo sogar eine ausführliche Darlegung der Mortara-Geschichte), 448, 580 2c. Unseres Erachtens hätten diese Anmerkungen ganz füglich fortfallen können, ohne daß ein wissenschaftlich gebildeter katholischer Leser an seinem Glauben Schaden genommen hätte. Der Verf. hat sich hier offenbar zu sehr durch seine apologetische Tendenz leiten lassen. Wie uns scheint, ist die reine, lautere historische Wahrheit die beste Apologie der Kirche — auch ohne Commentar.

Daneben haben sich auch einzelne Irrthümer und Ungenauigkeiten eingeschlichen. *Κροτος* heißt nicht, wie S. 95 behauptet wird, „Schütze". Woher der allerdings nicht so leicht zu erklärende Name Crotus wahrscheinlich abzuleiten ist, wäre nachzusehen gewesen bei Böcking, Drei Abhandl. über reformationsgeschichtl. Schriften S. 67 oder in des Ref. Commentatio de Croto Rubiano p. 3. Auch nannte sich Crotus in der Regel Rubianus, nicht Rubeanus. Seltsam nimmt es sich aus, wenn der Verf., wo im Text die Briefe der Dunkelmänner erwähnt werden, in der Anmerkung erläuternd beifügt „Epistolae obscurorum virorum von Hutten", als wenn Hutten der einzige und allbekannte Verfasser jener Satire wäre. Eck, der Gegner Luthers, starb nicht erst 1545, wie es wiederholt heißt, sondern schon im Februar 1543. Irrthümer in Jahreszahlen kommen noch häufiger vor, doch charakterisiren sie sich in den meisten Fällen als Druckfehler.

Endlich können wir uns auch mit der Anlage und ganzen Einrichtung des Werkes nicht befreunden. Der Herr Verf. beabsichtigt, die Geschichte der Convertiten bis auf unsere Zeit herab zu führen und gibt in dem vorliegenden Band gleichsam die erste Serie. „Es ist unsere Absicht" heißt es in der Einleitung S. X, „in solcher Weise die Biographieen der berühmtern Convertiten bis auf unsere Tage herabzuführen, und wir gedenken, daß es uns gelingen wird, dieselben ziemlich vollzählig auftreten zu lassen. Wir haben für dieses Werk hauptsächlich unsere Wahl auf jene gerichtet, welche ihre Bekehrungsgründe entweder in besondern Schriften und Briefen oder in einem oder dem andern Hauptstücke eines größern Werkes direct oder indirect dargelegt haben. Alle andern namhaften Convertiten, deren Zahl fast unendlich ist, werden wir in einer großen Ehrenlegion zusammenschaaren, und sie später in einem besondern Bande entweder chronologisch oder alphabetisch mit ganz kurzen Notizen anführen. Für die gegenwärtige Sammlung glaubten wir der chronologischen Methode den Vorzug gestatten zu sollen." So sehr wir auch dem Unternehmen des verehrten Verfassers, dessen geistige Rührigkeit und eiserne Arbeitskraft uns zur Bewunderung nöthigt, einen glücklichen Fortgang wünschen, so dürfen wir es doch nicht verhehlen, daß uns die eingeschlagene Methode verfehlt, mindestens nicht glücklich gewählt scheint. Es ist nach Obigem also eine Art Convertiten-Lexicon, ein Dictionnaire des conversions, was uns der Verf. in Aussicht stellt, in dem die einzelnen Lebensbilder wie die Artikel in einem Conversations-Lexicon — der Verf. bezeichnet selbst die einzelnen Skizzen wiederholt als „Artikel" — ohne nähern Zusammenhang, nach Jahreszahlen aneinandergereiht werden. Schon in dem vorliegenden ersten Bande wirkt es gegen den Schluß störend, so plötzlich und unvermittelt aus der deutschen Reformation in die Atmosphäre des französischen Calvinismus hinübergeführt zu werden, einen Florimond von Rämond neben einen Jac. Rabus gestellt zu sehen. Noch viel fühlbarer dürften die Uebelstände einer solchen Methode bei einer Fortsetzung des Werkes hervortreten. Es ist doch ein gewaltiger Unterschied zwischen dem deutschen Convertiten, der vom Lutherthum, und dem französischen, der vom Calvinismus zurücktritt, die Motive des Rücktritts sind bei beiden in der Regel wesentlich andere. Das von dem Hrn. Verf. eingeschlagene Verfahren läßt diesen Unterschied nicht in der gehörigen Weise ans Licht treten. Wir hoffen und wünschen, daß derselbe bei der beabsichtigten Fortsetzung des Werkes diese mehr lexicographische als wissenschaftliche Methode aufgebe und es versuche, den reichen und interessanten Stoff nach innern Gründen zu gliedern, die Convertiten in Gruppen zu vereinigen. Eine solche Gliederung und Gruppirung ergibt sich fast von selbst. Die erste Gruppe bilden naturgemäß die deutschen Convertiten während der Reformationsepoche selbst, etwa bis zum Jahre 1555. Sie gehören innerlich durchaus zusammen, tragen alle dasselbe Gepräge, die Motive der Rückkehr sind bei allen im Wesentlichen die nämlichen. Die zweite Gruppe würden die deutschen Convertiten in der Periode der katholischen Regeneration und Reaction bilden; auch diese werden leicht als innerlich zusammengehörig erkannt. Die dritte Gruppe würde die französischen Convertiten umfassen, die im Laufe des sechszehnten Jahrhunderts vom Calvinismus zum Katholicismus zurücktraten. In ähnlicher Weise ließen sich auch für die spätere Zeit ohne große Mühe leitende Gesichtspunkte gewinnen. Auf solche Weise würde das große Gemälde in eine Reihe von Gruppen zerfallen, die weit entfernt, die Einheit zu stören, vielmehr die Gesammtwirkung noch erhöhen würden. Die Conversionen sind eben ein Stück Zeitgeschichte, bedingt durch die religiösen Zeitströmungen, durch die Macht, welche die Kirche in den verschiedenen Zeiträumen entwickelte; die Zeitgeschichte selbst spiegelt sich in ihnen ab. Bei der angedeuteten Behandlung des Gegenstandes würde deshalb nicht bloß die Darstellung an Anschaulichkeit und Lebendigkeit gewinnen, sondern jeder einzelne Abschnitt zugleich einen wichtigen Beitrag zu der Geschichte der betreffenden Periode bilden, in biographischer Hinsicht aber der Werth des Werkes ganz derselbe bleiben.

Doch schließen wir unsere Bemerkungen. Fanden wir auch mancherlei auszusetzen, so bleibt doch dem Werke des Guten und Verdienstlichen noch so viel, daß wir es als einen interessanten und höchst beachlenswerthen Beitrag zur Geschichte des Reformationszeitalters von Herzen willkommen heißen, um so mehr, als es aus der Capitale des französischen Elsasses, wo in der Regel der Protestantismus sich als Vertreter des deutschen Geistes und deutscher Wissenschaft gerirt, zu uns gelangt, und sein Verfasser ein im Dienste der Kirche ergrauter, hochverdienter Kirchenfürst ist, der die wenigen Mußestunden, die ihm sein schwieriges Hirtenamt ließ, in solcher Weise für die Wissenschaft fruchtbar zu machen wußte. Wäre der katholische Episkopat im sechszehnten Jahrhundert von gleichem Geist und Eifer beseelt gewesen, so würde schwerlich ein Bischof des neunzehnten Jahrhunderts eine Geschichte der Conversionen vom Protestantismus zum Katholicismus zu schreiben haben.

Bonn. Kampschulte.

Polemik.

Die Lehren der katholischen Kirche gegenüber der protestantischen Polemik. Von Dr. **Ferdinand Speil**, Subregens des Fürstbischöflichen Clerical-Seminars zu Breslau. Freiburg, Herder 1865. IV u. 360 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Wenn die Polemik überhaupt mannigfach im Argen liegt, so leidet insbesondere auch die katholische Polemik an mehr als einem Mangel. Ref. denkt dabei keineswegs an Männer, wie Möhler, Beckedorff, Stolberg, Newman, oder unter den Aeltern z. B. an Scheffmacher und Nihusius, welche allerdings in vieler Hinsicht sowohl für Katholiken als auch für Protestanten als hohe Muster dastehen; sondern er denkt dabei an so viele, viele Andere, die jene Männer leider nur allzu unvollkommen abcopirt haben. Man erlaube die Aufzählung einiger gewöhnlichen Fehler bei katholischen Polemikern.

Ein Hauptmangel ist gewöhnlich schon der Ton, in welchem jene Schriften abgefaßt werden: ein unruhiger, gereizter, bald verächtlicher bald zorniger Ton; ein Ton, der so unendlich absticht gegen die imposante ruhige Majestät der Kirche Christi; ein Ton, der sich nicht damit entschuldigen läßt, daß es auch einen gerechten Zorn gebe, da der gerechte Zorn eben ein wesentlich anderer ist als der ordinaire Menschenzorn; ein Ton, der sich ebensowenig — wie allerdings neulich irgendwo geschehen — aus den Worten Lessings zu rechtfertigen vermag, die Höflichkeit im literarischen Streite sei keine nothwendige Tugend, sondern gleichsam nur ein opus supererogatorium; ein Ton endlich, den auch das Benehmen der Gegner nicht motivirt, da nach den Worten des Apostels das Böse durch das Gute, nicht wieder durch das Böse überwunden werden muß.

Nicht selten leidet auch die katholische Polemik in der Argumentation an einem Mangel von Schärfe. Die Sache ist ja wahr, unumstößlich und evident wahr, wozu sich also mit den Beweisen plagen? Beweise freilich müssen sein; und da kommen denn Gründe zum Vorschein, die wie die Faust aufs Auge passen, die Melchior Canus mit den langen dünnen Stangen der Scholastiker vergleichen möchte; und gewaltige Schläge werden geführt, die jedenfalls vernichtend treffen würden, wenn man nur wüßte, was und wo. Dadurch werden nun ferme Katholiken, die ohnehin davon überzeugt sind, daß sie Recht haben, leicht zufriedengestellt; was soll das aber Protestanten helfen, denen es für unsere Schlüsse keineswegs an scharfer Logik gebricht; was unklaren schwankenden Katholiken, deren wir bekanntlich die Hülle und Fülle besitzen; was endlich jenen gläubigen Katholiken selber, die dadurch geistig nicht gefördert werden, sondern eben bleiben, wie sie einmal sind?

Drittens mangelt es oft an gebührender Gerechtigkeit. Viel ist es freilich schon, wenn nicht positiv ungerecht verfahren wird, durch Unwahrheiten, Verkennungen, Verdrehungen, sei es im Allgemeinen gegen den Protestantismus, seine Lehren, Personen und Zustände, sei es im Besondern hinsichtlich des einzelnen Gegners, mit dem man grade zu schaffen hat. Wenn aber dieses Viele auch vollkommen, wie nicht oft, geleistet wird, so ist damit noch lange nicht Alles gethan, was an Gerechtigkeit sich fordern läßt. Man muß alles Gute und Wahre auch ausdrücklich anerkennen und hervorheben, nicht widerwillig und folglich nur so nebenbei und kaum bemerklich, sondern mit Freuden und mit Nachdruck. Man soll sich nicht ängstigen, daß man auf diese Weise etwa Protestantisches anerkenne; das Alles ist katholisch, und findet sich gleich den alten Domen und kirchlichen Kunstgegenständen drüben oftmals ebensogut, in einigen Fällen auch noch besser, als bei uns selber.

Mit der Angst ist es überhaupt ein böses Ding. Wer ängstlich ist, muß nicht polemisiren, nicht in den Krieg ziehen. Wie Vieles ist nicht ein Polemiker, wenn er bestehen soll, genöthigt einzuräumen! Wenn er beständig bange ist, der Kirche damit etwas zu vergeben, muß er zu Hause hinter'm Ofen bleiben. Wenn gradezu Alles vertheidigt werden soll, weswegen man uns angreift, so mag man nur getrost die Vertheidigung aufgeben, sie ist ein unmögliches, jedenfalls fruchtloses Unternehmen. Hier ist gewöhnlich die Achillesferse des katholischen Polemikers. Wohl möchte er gerne da und dort — er sieht wohl, daß er muß — seiner persönlichen Ueberzeugung folgend, das und jenes zugeben; er weiß recht gut, daß Lehre und Leben der Kirche das verstatten oder fordern; aber in demselben Augenblick gemahnt es ihn der vielen Schwachen, die er im Rücken läßt und zu scandalisiren fürchtet, und er erblickt die grimmigen Gesichter einiger Zeloten, die schon gerüstet stehen, mit heiliger Verketzerung über den unglücklichen Polemiker herzufallen; was bleibt dem armen Manne schließlich übrig, als gleich dem Prinz Eugenius auf allerhöchsten Befehl der geheimen Hofkriegskanzleiperrücken mitten im Siegeslaufe einzuhalten, oder gar gleich dem Admiral Pareja sich selber zu entleiben, im Angesicht des Feindes? Etwas hat am Ende Jeder zu gewinnen oder zu verlieren; wenn nicht Anderes, so steht ein theures Gut auf dem Spiele, der Ruf der Katholicität und Kirchlichkeit, mit welchem es heutzutage ähnlich geht wie mit der Jungfräulichkeit oder mit einem Spiegel; ein Hauch kann beide trüben, und Haucher gibt es überall und stets.

Der allerhäufigste Mangel aber pflegt zu sein der Mangel an System, an Totalität der Auffassung. Da wird denn der Gegner Satz für Satz durchgenommen und zerpflückt; Behauptungen werden mit Behauptungen vergolten, und im Gefecht der Gründe kämpft Mann gegen Mann. Nachdem nun so „nichts von einiger Bedeutung unberücksichtigt geblieben", gibt man sich der schönen Zuversicht hin, den Gegner überwunden zu haben. Aber du lieber Himmel! der steht da, wie er immer gestanden hat. Man hätte nicht sprechen sollen mit dem römischen Arenafechter: Non *te* peto, *piscem* peto! sondern mit dem h. Hieronymus: Non *tua* volo, sed *te!* Nicht die einzelnen Aeußerungen und Beweise des Gegners sind vorzugsweise in's Auge zu fassen, sondern vor Allem ist das innerste Wesen des Feindes, sein System, seine gesammte Denk- und Handlungsweise zu ergründen und festzustellen, und diesem ist dann wiederum nicht so sehr mit dem und jenem einzelnen Catholicum entgegenzutreten, auch umgekehrt nicht mit dem andern Extreme, mit dem ganzen großen unendlichen Katholicismus im Allgemeinen und Vagen; sondern dem muß strahlend gegenüber treten jene eine große Collectivseite des Katholicismus, welche diesem und keinem andern Gegner seiner Natur nach zugewendet ist. So würde man einen windlichtelirenden Gegner die Festigkeit, Consequenz und Harmonie der Kirche fühlen lassen müssen, einem starren zähen Dogmatismus das beständig neue frische jugendliche Leben vor Augen halten, dem orthodoxen Anhänger des

credo quia absurdum est die rationelle philosophische Seite vorführen, und dem Rationalisten die tief geheimnißvolle, wunderbare Massengestalt des übernatürlichen Christenthums, auch katholische Kirche genannt, auf dem Grunde der Geschichte auferbauen. Freilich das ist nach beiden Seiten hin eine mühevolle geistige Arbeit, aber Polemisiren ist auch kein gemächliches Schwadroniren oder gelegentliches Anbringen und Verwerthen dessen, was man sonst wohl schon mal gehört oder gelesen hat.

Das wären denn so einige Forderungen an den katholischen Polemiker, denen derselbe meistens durch entgegengesetzte Mängel nachkommt. Wie steht es nun in dieser Beziehung mit dem Buche von Speil, welches zur Besprechung vorliegt?

Zuvörderst ist der unendliche Fortschritt zu constatiren, welchen hinsichtlich des Tones die katholische Polemik in diesem Buche gemacht hat. Ref. kann nicht umhin, den Ton gradezu musterhaft zu nennen. Durchweg ist er ruhig und milde; wo Tadel vonnöthen, ist derselbe ernst, nicht verletzend, außer insofern jeder Tadel die menschliche Empfindlichkeit zu reizen geeignet ist; durch die ganze Schrift geht nicht bloß die abstracte wissenschaftliche Auffassung des Verstandes, sondern eine warme innige Gemüthstheilnahme, die den Leser nicht selten ebensosehr erbaut als belehrt. Der Mann gewinnt uns persönliche Achtung ab, Achtung nicht nur vor dem Charakter, vor dem unterrichteten Schriftsteller, sondern auch vor dem frommen Priester. Nicht im Widerspruche damit steht der Styl, welcher zwar der eigene Styl des Verfassers, aber dabei ein reiner correcter Styl ist, mithin die beiden Haupterfordernisse des Styles aufweisen kann.

An der Beweisführung weiß Ref. im Ganzen nichts auszusetzen; auf Einzelnes einzugehen, gestattet der Raum nicht, auch nicht der Zweck des Literaturblattes, welches gebildete Leser überhaupt und nicht allein die Männer vom Fache im Auge hat. Ist aber die Beweisführung durchgängig eine gute, so ist sie selbstverständlich eine vielfach neue und interessante; denn es vermag Niemand gründlich zu beweisen, der nicht selbstständig nachdenkt; wer aber das thut, fördert Neues zu Tage, für das Alte aber ein neues Gewand.

Allein nun kommt ein Punct, wo Ref. nicht befriedigt worden ist. Wie steht es mit der Gerechtigkeit gegen den Gegner? Ref. war Anfangs im Zweifel, ob er die Polemik von Hase, gegen welche Speil sein Buch geschrieben hat, lesen solle oder nicht, um sich über jenen Punct Gewißheit zu verschaffen. Er that es nicht, weil er auf diese Weise Gelegenheit bekam, den katholischen Polemiker auf eine stärkere Probe zu setzen. War nämlich Speil gerecht, vollkommen gerecht gewesen, so mußte aus seinem Buche dem Leser der völlige Hase vor Augen treten, Hase im guten Sinne wie Hase im schlimmen Sinne. Ref. muß aber gestehen, daß bloß das Schlimme an Hase ihm durch das Buch bekannt geworden ist; folglich muß an Hase negative Ungerechtigkeit verübt worden sein, denn Gutes muß Hase haben, und hat er auch, nicht wahr, Hr. Subregens? Der Hase Ihres Buches ist eine Caricatur, und das ist nicht recht vor Katholiken, die den wirklichen Hase nicht lesen, und nicht recht vor Protestanten, die den wahren Hase gelesen haben. Ob dem Hase nun auch positiv, nicht bloß negativ Unrecht geschehen sei, kann Ref. nicht angeben, da er Hase nicht hat lesen wollen, hält es aber nunmehr für möglich, während es ihm bei den sonstigen Eigenschaften des Verf. nicht als denkbar erschienen wäre. Wer aber verschweigen kann, kann auch verkennen. Ref. glaubt aber im Namen seiner frühern Glaubensgenossen feierlichst versichern zu können, daß alle Bemühungen von katholischer Seite ihre Wirkungen auf die Protestanten verfehlen werden, so lange vom katholischen Polemiker nicht volle Gerechtigkeit, positive wie negative, geübt wird. Wie sie es selber machen, die Herren Protestanten, das ist dabei ganz gleichgültig; denn sie sind nicht in der Lage und nicht in der Nothwendigkeit, uns protestantisch zu machen; wir aber, wir können und müssen sie in die Kirche zurückbringen. Außerdem sind wir im Rechte, und wer im Rechte ist, muß in billigen Dingen zuerst sich fügen und ein gutes Beispiel der Ordnung geben. Von Einem, der im Unrecht ist, läßt sich nicht viel verlangen.

Dann hätte Ref. noch etwas zu rügen, wofür Auctor vermuthlich von manchem andern Referenten Lob erhalten würde: Auctor malt die Kirche zu schön. Die ideale Kirche kann freilich nicht schön genug gemalt werden, auch nicht dasjenige von der Wirklichkeit, worin sich ganz nothwendig zu allen Zeiten, seien sie verderbt oder höherstrebend, das Ideal verkörpert; aber die Kirche im Ganzen, wirklich und reell genommen, mit Allem, was drum und dran hängt, ist davon auch etwas im Buche Speils zu ahnen oder wahrzunehmen? Das gehört nämlich auch zur Gerechtigkeit in der Polemik. Wir Katholiken freilich, wir wissen unter uns, wie es bei uns und mit uns aussieht, haben das auch vor Augen, während wir das Buch von Speil durchlesen. Man denke sich aber einen Protestanten, der von der Kirche nichts kennt, in seine Vorurtheile einiges Mißtrauen setzt, dem Herrn Subregens des Fürstbischöflichen Clericalseminars sein Vertrauen schenkt, und so über Gutes und über Böses der katholischen Kirche, in concreto genommen, aus seinem Buche sich belehren wollte, — der fände nun zu seinem Erstaunen, daß die schlimme Seite der katholischen Christenheit eine so überaus zurücktretende und verschwindende sei: glaubt man, dieser Protestant würde sich zufrieden geben, und glauben, es wäre dem so? Nein, er würde aber alles Vertrauen auf Herrn Speil verlieren, der in einer so wichtigen Sache ihm etwas verheimlicht und vertuscht hätte. Ja, wir Katholiken sind immer so ängstlich, die Protestanten nicht allzuviel von unserer Wirklichkeit merken zu lassen, und das glückt uns auch ziemlich; allein der Erfolg, der weitere Erfolg ist von größerm Nachtheil, als der erste Erfolg von Nutzen. Denn erstens können wir nun fortan mit Engelzungen reden und goldene Berge der Wahrheit aufthürmen, es hilft uns nichts mehr; denn wir haben bereits im Gefühle unserer getrennten Brüder durch unser diplomatisches Versteckenspiel allen Credit eingebüßt, man hält uns drüben ein für allemal nicht mehr für ehrlich und aufrichtig, und keine Annäherung, kein Verständniß ist weiter möglich. Zweitens macht unsere heilige Scheu, unser plötzliches Verstummen, unser geheimnißvolles Schweigen, unser räthselhaftes Halbreden den Gedanken rege, wir müßten wohl Dinge zu verbergen haben von ungeheurer Consequenz, und der Protestant malt sich nun aus eigener Phantasie, mit einigem geringen factischen Zubehör, die Sachen viel, viel schlimmer aus als sie in Wirklichkeit sind, und wir mögen, wenn wir das entdecken, dann noch so viel erstaunen, dementiren, abschwören, den nonsens beweisen: unser Zeugniß gilt eben nicht mehr, Mangel an Freimuth hat unsere Glaubwürdigkeit ruinirt. Kommt aber dann endlich einmal so ein elender Ueberläufer von uns zu ihnen herüber, der, um sich interessant und wichtig zu machen, ihnen allerlei Geschichten aufbindet, so findet er auch bei Verständigen Glauben, er hat ja das große Geheimniß geschaut und erschließt es; einem Mann wie Achilli, wie de Sanctis wird aufs Wort geglaubt; von uns können Millionen das Gegentheil bezeugen, umsonst! Aber wer ist Schuld, als unsere Geheimnißkrämerei, als unsere Angst und Scheu, alles das öffentlich und auch vor Protestanten zu besprechen, was bei uns nicht taugt, worüber wir unter uns selber Tag für Tag der Kritik freien Lauf lassen? Die Protestanten, denen doch wirklich weit mehr daran liegen müßte, uns in Unwissenheit über ihre Zustände zu lassen, sind darin weit offener und ehrlicher, wir erfahren es immer aus ihrem eigenen Munde, wie curios und kunterbunt es oftmals bei ihnen zugeht; um so weniger können sie es begreifen, warum wir, grade wir, die wir es so wenig nöthig haben, so ernsthaft und unverbrüchlich schweigen, wenn es dabei wahr sein soll, daß wir so unendlich wenig zu verschweigen haben.

Doch zurück zu Speil! Es ist ein Irrthum von ihm, wenn

er Hase für den Protestantismus nimmt, wie er im Buche thut und in der Vorrede vertheidigt. „Hr. Hase", meint Speil, „ist sich bewußt, daß — Worte von Hase — daß er gemeinsame Gedanken des Protestantismus in die Schlachtordnung geführt und insofern im Namen der protestantischen Kirche geschrieben habe. In der That scheint Hr. Hase Alles gesammelt zu haben, was nur ein Protestant gegen die katholische Kirche sagen kann. Indem wir seine Schrift kritisiren und widerlegen, kritisiren und widerlegen wir die protestantische Polemik überhaupt." Das ist Satz für Satz irrthümlich. Hase ist nicht der Protestantismus, nicht einmal der neuere Protestantismus überhaupt; seine Polemik ist nicht die gesammte protestantische Polemik; auch hat Hase nicht das geringste Recht, im Namen der ganzen protestantischen Kirche zu reden; Ref. möchte wohl wissen, wie das überhaupt Jemand anfangen wollte.

Insofern ist auch der Titel von Speils Buch ein falscher, ja gewissermaßen eine Art frommen Betruges. Denn der Käufer erhält keineswegs „die Lehren der katholischen Kirche gegenüber der protestantischen Polemik," was auch kaum möglich ist. Das Buch soll ein Antihase sein, und Antihase hätte es daher heißen müssen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß es wirklich ein Antihase ist. Es ist ein gutes Buch, ein vortreffliches, katholisches Buch, ein äußerst empfehlenswerthes Buch, das beste Buch, welches seit einigen Jahren auf polemischem Gebiete in Deutschland erschienen ist; auch ist es ein Buch, worin so ziemlich Alles, was Hase von Bedeutung vorbringt, widerlegt sein wird. Aber es ist doch nicht das, was es sein soll, es ist doch kein Antihase, und das ist des Ref. letzte Aussetzung. Wo ist im Buche Speils die Gesammtgestalt des Hase? wo ist Hase wie er leibt und lebt, bloßgelegt bis in den innersten Organismus seines geistigen Wesens, charakterisirt und anatomisirt bis zum Verwechseln? Wo ist hier der Hase, in welchem Professor Hase in Jena sein wohlgetroffenes Spiegelbild zum ersten Male in seinem Leben — vielleicht zu seinem eigenen stillen Schauder — erblicken müßte? Und wo ist nun diesem leibhaftigen Hase der vernichtende katholische Total-Antihase gegenübergestellt? Das war nöthig zu einer vollendeten Polemik. In dem Buche Speils aber haben wir ächt protestantische Hasiana, mit welchen echt katholische Antihasiana, auf Leben und Tod anscheinend, und dennoch nicht den Vernichtungskampf kämpfen; denn diesen können nur Hase und Antihase führen. Es ist gut so wie es ist, wenn es nicht Besseres gibt, und Besseres gibt es.

Der Leser verstehe aber den Ref. nicht falsch. Ref. will das Buch nicht discreditirt, sondern warm empfohlen haben. Es war endlich einmal ein Buch, welches Kritik ertragen konnte, ohne zu Grunde zu gehen. Wäre der kritische Maßstab an manches andere polemische Buch der letzten Jahre gelegt worden, so wäre das eine unverzeihliche, rohe, cannibalische Unbarmherzigkeit und Grausamkeit gewesen. Speils Buch machte eine Ausnahme; hoffentlich aber wird es für die nähere und fernere Zukunft keine Ausnahme bleiben.

Paderborn. B. von Florencourt.

Katholicismus und Anglicanismus.

The Reunion of Christendom. A pastoral letter to the clergy etc. By **Henry Edward Archbishop of Westminster.** London, Longmans 1866. 113 S. 8. 2 s. 6 d.

Libri precum publicarum ecclesiae anglicanae versio latina, a **Guil. Bright** A. M. et **Petro Goldsmith Medd** A. M. presbyteris, Coll. Universitatis in Acad. Oxon. sociis facta. Apud Rivington, Londini, Oxonii et Cantebrigiae, [London, Williams und Norgate] 1865. 380 S. 12. 1 Thlr. 10 Sgr.

Die Schrift des Erzbischofs Manning berichtet über eigenthümliche Unionsbestrebungen, welche von Mitgliedern der anglicanischen Kirche ausgegangen sind. Im Jahre 1857 ist von diesen ein Verein zur Beförderung der Einheit der Christenheit (Association for Promoting the Unity of Christendom, abgekürzt A. P. U. C.) gegründet worden, dessen Mitglieder, Katholiken, Griechen und Anglicaner sich zu Gebeten verpflichten für die Aufhebung der Kirchenspaltung durch „corporative Wiedervereinigung der drei großen kirchlichen Genossenschaften, welche auf den Namen katholisch Anspruch machen." Zur Förderung des Zweckes des Vereins erscheint seitdem eine eigene Zeitschrift, The Union Review, in jährlich 6 Heften. Auch ein Band „Predigten über die Wiedervereinigung der Christenheit" wurde veröffentlicht mit der Widmung: Beatissimo et Sanctissimo in Christo Patri Pio divina providentia Papae Nono, S. Sedis Apostolicae Episcopo, necnon Beatissimo et Sanctissimo in Christo Patri Sophronio, Archiepiscopo Constantinopolitano, Novae Romae Patriarchae Oecumenico, sed et Honoratissimo et Reverendissimo in Christo Patri Carolo Thomae, Archiepiscopo Cantuariensi, totius Angliae Primati, in spe unionis futurae gregis Christi, heu tam diu in seipso partiti, et in exspectatione universalis fidei catholicae per totum orbem diffusionis, quam concedat Dominus Deus omnipotens. Amen. Da auch Katholiken in den Verein eingetreten waren und an der Zeitschrift mitarbeiteten, berichteten die kath. Bischöfe von England im April 1865 nach Rom. Ein von dem Card. Patrizi unterzeichnetes Schreiben der Inquisition an die Bischöfe vom 16. Sept. 1864 erklärte darauf: die Auffassung, daß die Kirche Christi aus der römisch-katholischen Kirche, dem Photianischen Schisma und der anglicanischen Häresie bestehe, sei verwerflich und nur geeignet, den Indifferentismus zu befördern; an einem Gebetsvereine auf Grund dieser Anschauung dürften sich Katholiken nicht betheiligen. 198 „Decane, Canoniker, Pfarrer und andere Priester der englisch-katholischen Kirche" richteten darauf ein lateinisches Schreiben an den Card. Patrizi, worin sie sagen: sie behaupteten nicht, daß die drei Genossenschaften de iure die kath. Kirche ausmachten, sondern nur, daß sie de facto auf den Namen katholisch Anspruch machten; sie dächten auch nicht an eine Union derselben mit Beibehaltung der Lehren jeder einzelnen, sondern auf Grund des Einen kath. Glaubens; für den Inhalt der Union Review sei der Verein nicht verantwortlich. In seiner Antwort vom 8. Nov. 1863 setzte Card. Patrizi ausführlich auseinander, daß die römisch-katholische Kirche mit dem Papste als Oberhaupt sich als die Eine wahre und unfehlbare Kirche ansehen müsse, zu der alle außer ihr Stehenden zurückkehren müßten.

Manning theilt den Wortlaut dieser drei Schreiben mit. Zu dem zweiten bemerkt er: „Daß ein Verein zur Förderung der Wiedervereinigung Englands mit der kath. Kirche besteht und daß fast 200 anglicanische Geistliche in einem Schreiben an den Cardinal-Secretär des h. Officiums ihr Verlangen danach aussprechen, das sind Thatsachen, die in unserer Geschichte seit der Trennung Englands von der kath. Einheit neu sind. Es ist eine Bewegung gegen Wind und Strömung der englischen Tradition und der englischen Vorurtheile. Augenscheinlich ist eine Veränderung über England gekommen. Noch vor 30 Jahren war seine Haltung gegenüber der kath. Kirche entweder bittere Feindseligkeit oder stumpfe Unwissenheit. So ist es nicht mehr. Es herrscht freilich noch viel Haß und viel Unwissenheit; aber die Feindseligkeit ist civilisirter und die Unwissenheit wird überall durchbrochen." Freilich, fügt er bei, vertrete die Staatskirche nur die Hälfte des englischen Volkes, die anglicanische Schule nur einen Bruchtheil ihrer Kirche und die unionistische Bewegung nur eine Fraction jener Schule.

Bei der Erläuterung der beiden Schreiben des Card. Patrizi nimmt Manning indirect auch auf die Unionsvorschläge Pusey's Bezug und zeigt, daß sich derselbe auf Bossuet mit Unrecht berufe und daß eine Union auf Grund einer „Verständigung"

über die Trienter Decrete, wie Pusey sich dieselbe denke, unmöglich sei. Zugleich wehrt er die Angriffe ab, zu welchen Pusey von der Dogmatisation der unbefleckten Empfängniß Veranlassung genommen hat.

Zum Schlusse erwähnt Manning einen in der „Times" veröffentlichten Brief des Fürsten Orloff, des russischen Gesandten zu Brüssel, in welchem von einer am 15. Nov. 1865 zu London über eine Vereinigung mit der russischen Kirche gehaltenen Conferenz von einigen englischen Bischöfen und etwa 80 hochkirchlichen Geistlichen gesprochen wird. Manning hebt hervor, eine solche Union werde weder in England noch in Rußland Anklang finden, das gleichzeitige Verlangen nach Einigung mit Rom und mit dem russischen Schisma sei unsinnig, und wenn in jener Conferenz von einer Abendmahls-Union vor der Ausgleichung der dogmatischen Differenzen gesprochen worden sei, so bestätige das den Vorwurf, daß dieser Unionismus zum Indifferentismus führe.

Mit den Bestrebungen der A. P. U. C. steht wohl die oben an zweiter Stelle verzeichnete lateinische Uebersetzung des anglicanischen Common-Prayer-Book im Zusammenhange. Schwer war diese Arbeit nicht; da die Bibelstücke nach der Vulgata, das aus dem Brevier, Missale und den andern liturgischen Büchern Entnommene nach dem lateinischen Originaltexte gegeben wird, so waren nur die nicht sehr umfangreichen englischen Zuthaten „in einer der abendländischen Kirchensprache ähnlichen Diction" zu übersetzen. Die Uebersetzer meinen, es müsse vielen Geistlichen und Laien lieb sein, die kirchlichen Gebete „in die so viele Jahrhunderte bei den Abendländern herrschende Sprache" übersetzt und — „was bei den meisten Gebeten zutreffe — dieselben Worte vor Augen zu haben, welche von den berühmtesten Lehrern, wie Leo und Gregor dem Großen, herstammend, von ihren Vorfahren, dem ehrwürdigen Beda, dem Könige Alfred dem Großen, den h. Bischöfen Osmund und Anselm und Andern viele Jahrhunderte hindurch" beim Gebete gebraucht worden seien. Auch könne das Buch „Mitgliedern der lateinischen und morgenländischen Kirche ein richtigeres Bild von der anglicanischen Kirche darbieten und ihnen zeigen, daß diese sowohl den wahrhaft katholischen Glauben als die wahrhaft apostolische und altkirchliche Verfassung treu bewahrt habe." Dieser letzte Zweck hat denn auch wohl die Uebersetzer veranlaßt, die in allen neuern englischen Ausgaben beigefügten „neununddreißig Artikel" und in dem Ordinations-Ritus den Suprematseid wegzulassen. Erstere Auslassung wird zwar dadurch gerechtfertigt, daß die Artikel in der Ausgabe von 1661 nicht stehen, und letztere dadurch, daß nach einem neuern Gesetze der Eid nicht bei der Ordination, sondern zu einer andern Zeit abgelegt werde. Wer sich aber ein „richtiges" Bild von dem „Glauben" und der „Verfassung" der anglicanischen Kirche machen will, muß auch diese — freilich nicht sehr katholischen — Actenstücke berücksichtigen.

Reusch.

Katechetik.

Anleitung zur Ertheilung des **Erstcommunicanten-Unterrichts** von **J. Schmitt**, Repetitor am Erzbischöflichen Seminar zu St. Peter. Zweite Auflage. Freiburg, Herder 1865. VII u. 268 S. 8. 18 Sgr.

Die Vorbereitung der Jugend auf den ersten Empfang der h. Communion ist einer der wichtigsten und schönsten, aber auch der schwierigsten und verantwortungsreichsten Zweige des seelsorglichen Amtes. Die Auswahl und Begrenzung des Lehrstoffes, die Innehaltung des richtigen Verhältnisses zwischen dem unterrichtenden und dem erbauenden Elemente, die angemessene Verbindung von religiösen Uebungen mit dem Unterrichte, die Hindernisse, welche der leichte Sinn der Jugend mehr als vorübergehenden, in das Leben umgestaltend eingreifenden Gemüthsbewegungen und einer andauernd auf ein dem kindlichen Blicke längere Zeit in weiter Ferne stehendes Ziel gerichteten Thätigkeit entgegenstellt, die Frage nach den Mitteln zur Erhaltung und Befestigung des Erzielten, der oft so beklagenswerthe Mangel eines Zusammenwirkens der Familie und der Schule mit dem Seelsorger: dies Alles umgibt die Vorbereitung auf die erste h. Communion mit Schwierigkeiten, welche der Katechet zu erfahren wiederholt Gelegenheit hat. Um so erwünschter wird eine Handreichung sein, wie sie in der von dem Erzbischof von Freiburg auf das wärmste empfohlenen „Anleitung" geboten ist.

Der erste Abschnitt derselben (S. 1—29) enthält sehr beachtenswerthe „Winke für den Katecheten." Er bespricht die Bedeutung der ersten h. Communion und folgerichtig auch der Vorbereitung auf dieselbe für die Empfangenden, für die Gemeinde und den Seelsorger selbst, die speciellen Anforderungen an den Katecheten und an die Neocommunicanten, den Ort, die Zeit und den Umfang des Unterrichtes, die Weise seiner Ertheilung, die nächste Vorbereitung auf die h. Communion, deren Feier und den nachwirkenden Einfluß auf die Erstcommunicanten. Bei der Frage nach dem Umfange des Unterrichts (S. 12) bezeichnet der Verf. als dasjenige, was unbedingt und unter allen Umständen verlangt werden müsse, einen ganz gründlichen Unterricht über das heiligste Altarsacrament. Diesem ist der zweite Abschnitt (S. 30—175) gewidmet. Zu Grunde gelegt wird der Katechismus von P. Deharbe in der größern Ausgabe für die Diöcese Mainz (Mainz 1860). Demnach zerfällt dieser Abschnitt in die Lehren von der Gegenwart Christi im h. Sacramente, vom h. Meßopfer und der h. Communion, denen als Einleitung eine Ansprache an die Kinder und das Muster einer Besuchung des allerh. Sacraments vorangeht. Der dritte Abschnitt (S. 176—250) enthält die Vorbereitung zur Generalbeicht, und zwar zuerst den Unterricht über dieselbe in mehr wiederholender Form und im Anschlusse an die einschlägigen Fragen des Katechismus, dann sechs Anreden an die Erstcommunicanten in der Beichtwoche, deren Gegenstand die Bestimmung des Menschen, die Todsünde, ihre Folgen, die läßliche Sünde, der verlorene Sohn und die Beharrlichkeit sind. Den Schluß bilden drei Anreden für die Feier der ersten h. Communion.

Was den katechetischen Theil des Werkchens betrifft, so geht unser Urtheil dahin, daß der Verf. die von ihm selbst gestellten Anforderungen überall erfüllt hat. Man sieht es der Darstellung an, daß er sich in den Gegenstand und in die Seelen derer, zu welchen er spricht, hineingedacht hat und daß ihr die praktische Erprobung zu Grunde liegt. Die Begriffe werden scharf bestimmt, die Wahrheiten, welche in den Antworten enthalten sind, zum klaren Verständniß gebracht, der Zusammenhang der einzelnen Fragen hervorgehoben, und unter Anführung passender, dem Gedanken- und Lebenskreise der Katechumenen nahe liegender Beispiele die Einwirkung auf das Gemüth und durch dieses auf den Willen in warmer Darstellung so vermittelt, daß das Ergebniß eines in solcher Weise ertheilten Unterrichtes eine klare Erkenntniß des Gegenstandes in Verbindung mit entsprechenden Gemüthsstimmungen und bestimmten Vorsätzen für das Handeln sein wird. Wir verweisen beispielsweise auf die Entwicklung des Opferbegriffes, des Verhältnisses zwischen dem h. Meß- und dem Kreuzesopfer, auf die Anleitung, dem h. Meßopfer beizuwohnen, auf die Darstellung der Wirkungen einer würdigen und der Folgen einer unwürdigen Communion, sowie der Gründe für die Aufrichtigkeit des Bekenntnisses. Auch für den eigentlich ascetischen Theil des Buches wird der Katechet dem Verf. Dank wissen. Die Anreden in der Beichtwoche bilden eine Art von Exercitien für die Erstcommunicanten, welche sowohl in Hinsicht auf den Gegenstand als auch auf dessen Behandlung der Fassungskraft und der durch die vorhergegangene Vorbereitung erzielten Stimmung derselben durchaus angemessen sind.

Wenn demnach die „Anleitung" sich einer so überraschend

günstigen Aufnahme zu erfreuen hatte, daß in wenigen Monaten eine starke Auflage vergriffen war, so darf dieser Erfolg nur als ein verdienter und als ein Beweis angesehen werden, daß der Verf. einem Bedürfnisse in der katechetischen Literatur entgegengekommen ist, welches durch die bekannten Commentare zum Katechismus und durch die den Gegenstand speciell behandelnden Werke, unter denen die Briefe des Abbé Jung eine größere Verbreitung gefunden haben als Fr. A. Hester's „Herablassung Gottes zu den Menschen," nicht beseitigt war.

Wir schließen mit dem Wunsche, daß das Buch unter dem in der Seelsorge wirkenden Theile des Clerus eine wachsende Verbreitung finde, welchem es, mit den Worten des Erzbischofs von Freiburg zu reden, bei einem seiner wichtigsten und einflußreichsten Amtshandlungen die ersprießlichsten Dienste zum Frommen der lieben Kleinen leisten wird.

Euskirchen. Dubelman.

Kirchenrecht.

Die grosse Synode zu Tribur, dargestellt mit Benutzung von Wiener, Münchener und Salzburger Handschriften von Hofrath **Phillips**, wirkl. Mitgl. der Kais. Akademie der Wissensch. Wien, Hof- u. Staatsdruckerei. In Comm. bei Gerold. 1865. [Aus dem Märzhefte des Jahrg. 1865 der Sitzungsber. der hist.-phil. Classe der kais. Akad. der Wiss. XLIX. Bd. bes. abgedr.] 72 S. gr. 8. 10 Sgr.

In dieser durch Klarheit, Scharfsinn, vollendete Form und abgerundete Darstellung ausgezeichneten Abhandlung liefert der Verf. einen höchst interessanten Beitrag zur Geschichte und Kenntniß der äußerst wichtigen Synode von Tribur unter K. Arnulf vom Jahre 895, deren Canones in viele Handschriften aufgenommen und in zahlreichen Sammlungen benutzt wurden, da sie für das Rechtsleben der Kirche in jener Zeit von hoher Bedeutung sind. Die Resultate der Ph.'schen Forschung sind, soweit er sie als evident selbst annimmt, in der That nicht anzuzweifeln; aber auch wo er selbst die Sache nur als wahrscheinlich hinstellt, ist man gezwungen, dieser Annahme beizutreten. Es ist durch diese Schrift ein neuer und werthvoller Beitrag geliefert zum innern Durchdringen der kanonischen Rechtssammlungen und zur Erkenntniß des gegenseitigen Verhältnisses derselben, der dem Kanonisten wie dem Kirchenhistoriker herzlich willkommen sein muß. Phillips benutzt zum ersten Male einen Münchener Codex (Cod. bibl. reg. Monac. 1541, ehemals dem Kloster Diessen 41. gehörig), welcher zur ganzen Abhandlung durch seine überraschenden Aufschlüsse Veranlassung gab; er berücksichtigt ferner vier andere Münchener Codices, einen Wiener, einen Darmstädter (früher Kölnischen, den Wasserschleben bereits zugänglich gemacht), zwei Salzburger Handschriften, die gedruckten Recensionen bei Mansi, Hardouin und Hartzheim, endlich die Sammlungen von Regino, Rotger von Trier, Burchard von Worms, Ivo von Chartres und Gratian. An die überall hervorgehobenen und gebührend anerkannten Forschungen Wasserschleben's anknüpfend, gelangt er zu folgenden Resultaten. Die Angabe Regino's, daß 26 (nicht wie die gedruckten Acten nach der Brixener Handschr. haben 22) Bischöfe zugegen waren, ist richtig; die längere Recension, welche Mansi, Hardouin und Hartzheim haben, ist nicht das Original des Concils, sondern die kürzere, welche Regino und einige Handschr. aufweisen; jene enthält das für die wirklichen Beschlüsse zusammengehäufte Material. Auf der Synode wurde nicht zweimal eine Deputation an den König gesandt, wie es aus den drei ersten gedruckten Canones den Anschein gewinnt, sondern nur einmal: diese drei Canones gehören nicht zum Texte der Schlüsse. Die Schlüsse befolgen kein bestimmtes System, und wenn sich auch durch eine Vergleichung einzelner Handschr. eine Anzahl von Canones in ihrer ursprünglichen numerirten Reihenfolge nachweisen läßt, ist es doch nicht möglich, die übrigen hie und da vorkommenden und dem Concil mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit zu vindicirenden Canones in einer sichern Ordnung den feststehenden anzureihen. Man kann nun drei Klassen von Handschr. unterscheiden: 1) die gedruckten Texte (nach dem Brixener Codex) und jene Handschr., welche mit mit diesen übereinstimmen; zwischen diesen bestehen einzelne nicht unwichtige Varianten, Ph. bezeichnet diese Klasse als *vulgata*; 2) Cod. Diessen. und Darmstad., mit denen Regino (der wahrscheinlich selbst auf der Synode war) übereinstimmt. Keiner der von Regino zusammengestellten 36 Canones stimmt mit der gedruckten Recension; 3) jene Codices, die Canones der Synode zerstreut liefern. Ph. gibt S. 21 ff. tabellarische Uebersichten, aus denen das Verhältniß jener drei Klassen deutlicher zu ersehen ist. Zwischendurch läuft eine genaue Inhaltsangabe der Synodalschlüsse und eine Anzahl interessanter Einzelnheiten. Verschiedene bisher zweifelhafte Kapitel werden als Triburiensische erwiesen. Von S. 56 an sind als Beilagen Zusätze und Kapitel aus den verschiedenen Codices, dann die Collectio Diessensis und Varianten abgedruckt.

Zu diesem Material gesellt sich aber noch eine sehr interessante Abhandlung. Ph. thut nämlich dar, daß das berühmte bei *Pertz*, Monum. Germ. hist. T. IV. P. II. p. 4 sq. unter den Capitula spuria abgedruckte sog. Capitulare Karoli M. et Hludowici I. apud Theodonis villam (Diedenhofen), welches unzweifelhaft unecht ist, und das Capitulum ecclesiasticum apud Theodonis villam a Karolo magno et Ludovico et primis Galliae conlaudatum et subscriptum (*Pertz* l. c. p. 6), das zuletzt auch Hefele unter Ludwig d. F. verlegt, im Zusammenhange steht mit den Schlüssen von Tribur, dessen Prolog in jenem Kapitular sich zum Theile findet, und höchst wahrscheinlich dem Jahre 922 angehört, wo K. Karl der Einfältige und K. Heinrich der Sachse zu Coblenz eine Zusammenkunft hatten, mit der gleichzeitig hier eine Synode gehalten wurde. Auf dieser wurden triburiensische Beschlüsse bestätigt. Höchst wahrscheinlich enthält nun das angebliche Diedenhofen'sche Kapitulare auch solche, deren Grundlage vielleicht Beschlüsse Ludwigs d. F. und Lothars oder noch frühere Quellen waren. Vielleicht sei auch der Irrthum dadurch entstanden, daß ein Abschreiber die Siglen K und H statt in Karoli et Henrici fälschlich in Karoli et Hludowici auflöste.

Das praktische Bedürfniß der Rechtsreform gegenüber der historischen Schule. Von Dr. **Carl Jos. Seitz.** Erlangen, Andr. Deichert 1865. VI u. 163 S. 8. 20 Sgr.

Indem die Schrift unsere rechtswissenschaftlichen Zustände als heillos mit beißender Satyre angreift und alles Uebel der historischen Schule in die Schuhe schiebt, der sie doch schließlich das Verdienst zuerkennen muß, das alte flache Naturrecht über Bord geworfen und überhaupt so ziemlich alles Gute hervorgebracht zu haben, was wir schließlich auf dem Gebiete der Jurisprudenz besitzen, fordert sie, daß wir uns vom römischen Rechte emancipiren, dasselbe nur, so weit es noch gilt, anerkennen und uns jetzt auf die Durchdringung des geltenden Rechts, welches die lebendige Ueberzeugung des Volkes aufweise, verlegen sollen. Das ist ganz gut. Hätte nur der Verf. auch die Mittel und Wege gleich angegeben; die von ihm gewählten Beispiele sind zum Theil verunglückt. Die Schrift ist ein neues Symptom der Extreme, die sich in unserer Zeit geltend machen: pures Festhalten am Alten, weil es geworden, das sich oft vorzugsweise conservativ nennt, — reines Negiren des Frühern und Versuch des aprioristischen Construirens, — bloßes Anerkennen des Moments. Jede Richtung sieht in der andern den feindlichen Gegensatz. Keine bedenkt, daß das Leben auf der Vergangenheit fußend in der Gegenwart für die Zukunft arbeitet, daß die Wis-

senschaft erst das Abgeschlossene vollkommen gestalten könne. Was uns auf dem Gebiete der Jurisprudenz fehlt, hat denselben Grund, wie so viele sociale Mißstände, daß nämlich die meisten modernen Zustände noch im Flusse befindlich sind. Zu deren Klärung trägt die Schrift wenig bei, ihr Erfolg dürfte daher auch ein sehr kleiner sein. Wir machen aber doch auf sie aufmerksam, weil das rechtliche Gebiet im engsten Zusammenhange mit dem socialen steht, beide aber für die Wirksamkeit der Kirche von der größten Bedeutung sind, und deshalb insbesondere der Theologe in unserer Zeit hier nicht ignoriren darf, zumal die „modernste" Richtung auf diesen Gebieten die Loslösung des Staates von allen Elementen anstrebt, welche annoch aus der organischen Stellung der Kirche im Staate und in der Societät herrühren.

Prag. Schulte.

Philosophie.

Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie. Von Dr. **Martin Deutiger.** Aus dem Nachlasse des Verstorbenen. Herausgegeben von Lorenz Kastner. Mit 2 Anhängen: I. Ueber eine nothwendige Reform der Philosophie; II. Materialismus und Willensfreiheit. München, Lentner 1866. IX u. 248 S. 8. 27 Sgr.

So klein das vorliegende Buch seinem äußern Umfange nach ist, so reich ist es seinem Inhalte nach. Schon der Name des allzu früh verstorbenen Verfassers bürgt uns für die Reife und Gediegenheit einer Schrift, welche er erst nach seinem vortrefflichen größern Werke über „das Princip der neuern Philosophie und die christl. Wissenschaft" und erst ein paar Jahre vor seinem Tode vollendete, und welche nun ein von dem Seligen selbst zum Herausgeber seines literarischen Nachlasses bestimmter, treuer Anhänger desselben der Oeffentlichkeit übergibt. Durch klare und bündige Darstellung, systematische Uebersichtlichkeit, ruhige und besonnene Beurtheilung der verschiedenen Richtungen, nach denen die Systeme der neuern Philosophie und ihre Schulen auseinandergehen, und vor Allem durch den eigenthümlichen und selbstständigen Standpunkt, den der Verf. einnimmt und von dem aus er die ganze Entwicklung der neuern, insbesondere deutschen Philosophie überschaut und beurtheilt, empfiehlt sich das Büchlein Jedem, der nur einigermaßen mit den großen Problemen, welche die Philosophie zu lösen hat, vertraut, und mit dem dermaligen Zustande derselben nicht ganz unbekannt ist.

Von der Voraussetzung ausgehend, daß trotz des dermalen herrschenden Mißtrauens gegen alle philosophischen Untersuchungen sich dennoch allenthalben ein tiefes Bedürfniß nach einer höchsten einheitlichen, d. h. philosophischen Erkenntniß rege, eröffnet der Verf. eine kritische Umschau über den gegenwärtigen Zustand der deutschen Philosophie, weil „seit Kant die Bahn einer einheitlichen Vermittlung und höchsten Einigung der im Bewußtsein vorliegenden Gegensätze, wenn nicht ausschließlich in Deutschland betreten, doch nur in Deutschland bis zur letzten principiellen Voraussetzung verfolgt worden ist." Eine solche Ueberschau sei gerade jetzt am meisten geboten, weil seit dem Sturze und der allgemeinen Bekämpfung des letzten zu einem allseitigen Einflusse auf Wissenschaft und Leben gelangten Systemes, des Hegel'schen nämlich, eine durchgreifende Gährung in der philosophischen Welt entstanden, und aus dieser eine fast unzählige Menge von Schriften und Reform-Vorschlägen hervorgegangen sei, welche denjenigen, der nicht einen zuverlässigen Compaß in der Hand habe, leicht in die Irre führen und in ein Labyrinth von Zweifeln stürzen könnten, und weil man nur dadurch, daß man die zu vermeidenden Irrthümer kenne, auch zur Auffindung oder Anerkennung desjenigen Princips gelangen könne, das eine hinreichende Waffe gegen alle diese Irrthümer biete.

Um nun aber eine geordnete Uebersicht über dieses Chaos zu gewinnen, geht der Verf. zurück auf die einfachen, allgemein bekannten Grundregeln des Denkens. Die Denkthätigkeit ist eine geistige Bewegung, die ohne Anfang und Ziel nicht gedacht werden kann. Der wahre Anfang und das höchste Ziel müssen als die ersten Principien erst gesucht werden, die Philosophie beginnt darum ihre Bewegung immer an einem mittlern Punkte. Zuerst wird das denkende Subject immer die sich ihm darbietenden Erkenntnißobjecte in eine gewisse Ordnung zu bringen und sie nach dem Verhältnisse der Unterordnung von Gattung und Art zu bestimmen suchen (nach dem Gesetz der Identität und des Widerspruchs); dann fragt es, nicht mehr zufrieden mit der Erkenntniß des Gattungsverhältnisses, nach der nothwendigen Beziehung, in der die Dinge von einander abhängen, und in der sie sowohl unter einander, als zu dem denkenden Geiste selber stehen (nach dem Gesetze von Grund und Folge); endlich aber will es, weil das Denken nicht eine bloß nothwendige, sondern eine freie Bewegung ist, und ohne freie Thätigkeit überhaupt gar keine Erkenntniß möglich wäre, auch die freie Beziehung erkennen, in welcher es zu den Objecten steht. Diese dreifache Bewegung des Denkens läßt sich schon in der antiken Philosophie erkennen: die jonische Philosophie (mit ihrer allgemeinen Weltsubstanz) und die Pythagoräer (mit ihrer Zahlenlehre) zogen nur das Verhältniß der individuellen Dinge zum allgemeinen Sein in Betracht; Heraklit suchte dieses ruhende Sein in Fluß zu bringen durch das Gesetz der Bewegung, das in dem Gegensatze der Principien seinen Grund habe, welchen Gegensatz Anaxagoras als primitiven Unterschied des Seins und Denkens auffaßte, bei welchem Dualismus jedoch einerseits die reale Einheit des Seins in der Vielheit der Dinge, anderseits die ideale Einheit des Seins und Denkens und somit alle wahre Erkenntniß verloren ging; zuletzt endlich stellte Sokrates den einzig gewissen Mittelpunkt des Wissens, der im persönlichen Bewußtsein liegt, wieder her, und gab damit der Philosophie eine vorherrschend sittliche Richtung, deren ideale Seite Plato entwickelte, während Aristoteles auch noch die empirische hinzufügte.

Kurz und klar wird dann nachgewiesen, daß in Aristoteles das sokratische Princip seine Vollendung und seine unter den gegebenen Bedingungen, ohne die freie Offenbarung eines persönlichen Schöpfers und Gesetzgebers, höchstmögliche Ausbildung erreichte, so daß also, nachdem die antike Philosophie alle möglichen Phasen der natürlichen Entwicklung durchlaufen hatte und bis zu den Pforten des Heiligthums der höchsten wissenschaftlichen Erkenntniß vorgedrungen war, ein weiterer Fortschritt nicht mehr möglich war, bis diese noch verschlossenen Pforten sich aufthaten, und durch die freie persönliche Offenbarung dem menschlichen Denken ein neuer Stoff und Inhalt gegeben und die Erkenntniß des ersten Grundes wie des letzten Zieles aller Dinge ermöglicht wurde. „Erst jetzt konnte der menschliche Geist auch einen sittlichen, persönlichen Anhaltspunkt für sein Denken finden. Sowie sich das Göttliche nicht mehr in den Gesetzen der Natur und des unpersönlichen Lebens derselben verhüllte, sondern in der That göttlicher Liebe offenbarte, war der Geist frei von der Fessel der unfreien Natur, und konnte zunächst im Glauben an eine solche Offenbarung ein höheres Lebensprincip ergreifen, bis er dieses endlich auch als Erkenntnißprincip erkannte. Aus dem Glauben an ein persönlich offenbar gewordenes höchstes Wesen alle Erkenntniß abzuleiten, war die Aufgabe der christlichen Philosophie."

Nun wird gezeigt, daß diese Aufgabe einer vollkommenen Erkenntniß dieser höchsten Einheit bis jetzt noch nicht vollständig gelöst sei, daß vielmehr die Philosophie seit dem Eintritte des Christenthums dem neuen Offenbarungs-Inhalte gegenüber ähnliche Entwicklungsphasen durchlaufen habe, wie die antike Philosophie gegenüber den durch die natürlichen Bedingungen gegebenen Objecten des Denkens. „Die Scholastik hatte zwar all ihr Wissen auf die Offenbarung gegründet, aber nicht philosophisch, sondern nur theologisch. Philosophisch blieb sie innerhalb des

ersten Gesetzes alles Denkens stehen. Sie betrachtete die Offenbarung als etwas rein Fertiges und Abgeschlossenes, bei dem es nur der Theilung in Gattungen und Arten bedürfe, um es in seinem innersten Wesen zu verstehen. . . . Sie vermochte Wissen und Glauben nur nebeneinander zu stellen, aber nicht beide zur lebendigen Einheit zu verbinden. Wissenschaftlich consequent mußte sie die Offenbarung, gläubig consequent die Wissenschaft leugnen. Davon geben beide Richtungen derselben, der Nominalismus wie der Realismus hinreichend Zeugniß. . . So gingen Glauben und Wissenschaft nebeneinander, aber nur äußerlich. Innerlich blieben sie getrennt und feindlich. Diese Feindschaft blieb nur verborgen, weil man überhaupt nicht nach einem nothwendigen, sondern nur nach einem möglichen Zusammenhang zwischen Vernunft und Glauben fragte. Man hütete sich mit Recht, über den Beweis der bloßen Denkbarkeit und Widerspruchslosigkeit der einzelnen Glaubenswahrheiten hinauszugehen, weil mit der Frage nach einem nothwendigen Zusammenhange zwischen Wissen und Glauben der innere Widerspruch der Voraussetzung hätte zu Tage kommen müssen. Sobald das bloße Gattungsverhältniß und der logische Zusammenhang überschritten, und der Nachweis eines metaphysischen Zusammenhanges zwischen dem Denkenden und seinen Gegenständen verlangt wurde, wie dieß in der neuern Philosophie geschah, mußte alle außer diesem Zusammenhang stehende Autorität angestritten und der Glaube in seiner Wurzel angegriffen werden. Die consequente Wissenschaft will, insofern sie eine nothwendige Gewißheit sucht, zuerst wissen. . . . Statt die Erkenntniß auf den Glauben gründen zu wollen, muß sie den Glauben aus der Erkenntniß abzuleiten suchen."

Nun werden die verschiedenen möglichen Wege geschildert, auf denen die neuere Philosophie eine solche Gewißheit der höchsten Erkenntniß zu gewinnen suchte: der Realismus des Baco, der in Locke und Hume sich in Sensualismus und Skepticismus verlief, und der Idealismus des Cartesius, der in Spinoza und der Leibnitz=Wolf'schen Schule in substantiellen Pantheismus, in Rationalismus und Dogmatismus endete, bis endlich Kant das Erkenntnißvermögen selbst einer tiefergehenden Kritik unterwarf. Daß der Kant'sche Vermittlungsversuch zwischen jenen beiden Grundrichtungen, die aus Baco und Cartesius hervorgegangen waren, ungenügend war, und warum, wird des Nähern nachgewiesen, und ebenso die Einseitigkeit und Falschheit der auf Kant folgenden, zum Theil an ihn anknüpfenden Systeme Reinholds, Fichte's, Schellings (Identitätsphilosophie) und Hegels, namentlich des letztern aufgedeckt.

Mit der Schilderung des Kampfes gegen die neuere Philosophie und die durch Hegel zum formellen Abschluß gebrachte Theorie der sog. speculativen Methode, „der sich zunächst gegen diese Methode wendete, um mit dem allgemeinen Protest gegen die bloße Denknothwendigkeit, gegen den daraus hervorgehenden Absolutismus des logischen Wissens und gegen die Ausschließung der Freiheit des Glaubens und der Erfahrung zu enden," beginnt die Darstellung des Entwicklungsganges der neuesten Philosophie, indem zuerst die directen Gegner Hegels: Schelling (neues System), der jüngere Fichte, Trendelenburg, Schopenhauer und Herbart, und dann dessen indirecte Gegner: Schleiermacher, Krause, Günther und Baader aufgeführt und kritisch beleuchtet werden. Nach einigen humoristischen Bemerkungen gegen Fr. Rohmer, einen Hamburger Anonymus und einen ungenannten Slaven, werden noch die Leistungen von Werner, Hoffmann, Humboldt und Stahl gewürdigt, und von den mehr oder weniger bedeutsamen philosophischen Versuchen der allerneuesten Zeit noch die von Prantl, Ueberweg, Lotze, Michelis, Frohschammer, Denzinger, Kuhn, Pilgram, Sengler, Ulrici und Andern kurz gekennzeichnet.

Zuletzt kommt der Verf. zu dem Schlusse, mit all diesen Versuchen, so scharfsinnig und verdienstlich sie zum Theil auch seien, sei dennoch nichts Entscheidendes erreicht. Die Scholastik habe, ohne weitere Untersuchung des Verhältnisses des durch den Glauben angenommenen Offenbarungs=Inhaltes zum Erkenntnißvermögen, eine rein analytische Methode in Anwendung gebracht. Die darauffolgende Philosophie habe nun auch das weitere Verhältniß, das des nothwendigen Zusammenhangs des Denkens mit seinem Inhalte, zur Geltung bringen wollen, und sei durch Anwendung des Gesetzes der subjectiven Denknothwendigkeit von jenem wirklichen Inhalte abgefallen und zu einer logischen oder dialektischen Methode gekommen, die immer nur ihre eigenen Hypothesen analysirte, ohne über die subjective Anschauung hinaus zu kommen und eine wirkliche dem Inhalte adäquate Erkenntniß zu erreichen. Man müsse daher von der Forderung einer auf reiner Denknothwendigkeit beruhenden Wissenschaft abstehen. Das in der Vernunft liegende Gesetz der Denkbewegung sei allerdings ein nothwendiges, Grund und subjectives Princip dieser Bewegung aber sei der Wille, und die Quelle der Erkenntniß fließe einerseits in der sinnlichen Wahrnehmung, anderseits in der Offenbarung. Die Denknothwendigkeit müsse man zwar anerkennen, aber man müsse über dieses Gesetz auch hinausgehen zu einem höhern Principe. Nur wenn man dieses Hinausgehen über das Vernunftgesetz durch die Vernunft erkannt habe, werde man auch fassen, wie etwas über der Vernunft und doch ganz und gar vernunftgemäß sein könne. Nur auf diesem Wege könne eine Versöhnung der Theologie und Philosophie erreicht werden, aber durch ein einfaches Zurückkehren zur Scholastik ebensowenig als durch ein Stehenbleiben oder Fortgehen auf den vielverschlungenen Pfaden, die man bisher verfolgte.

Die Darlegung dieses Gedankenganges ist hoffentlich ein hinreichende Empfehlung des Büchleins. Und wenn auch vielleicht nicht Jeder, der es studirt, mit allen Einzelheiten einverstanden ist, die Grundgedanken sind jedenfalls der Beachtung im höchsten Grade werth.

Die zwei Abhandlungen des Anhangs, beide aus dem Jahre 1858, scheinen ursprünglich für eine wissenschaftliche Zeitschrift bestimmt gewesen zu sein. Die erste „Ueber eine nothwendige Reform der Philosophie" sucht zu zeigen, wie und warum, namentlich im Interesse eines friedlichen und freundlichen Einvernehmens zwischen Theologie und Philosophie, ein principielle Reform der letztern nothwendig sei; daß man, um sich vor den Irrthümern einer falschen Wissenschaft zu wahren, nicht die Wissenschaft überhaupt verachten dürfe, sondern ihre Verkehrtheit auf wissenschaftlichem Wege zurechtweisen müsse. Der lebendige Glaube, der alle Kräfte des Menschen erlöse und heilige, müsse insbesondere auch dadurch seine Kraft erweisen, daß er die Vernunft aus ihrem Banne befreie. Dann werden sowohl die Unzulänglichkeit der Scholastik als auch die Grundfehler der ganzen neuern Philosophie nachgewiesen, und gezeigt, daß man sich die Vernunft nicht als vermittelnde Thätigkeit zwischen dem erkennenden Subject und dem Gegenstande zu denken habe, sondern als eine Thätigkeit, die zwischen der Sinneswahrnehmung und dem Willen in der Mitte stehe, und also bloß die Erkenntniß derjenigen Dinge vermitteln könne, die einerseits durch die Sinne, anderseits durch den Willen im Glauben aufgenommen werden. Nur durch das richtige Verständniß der Mittelstellung der Vernunft zwischen zwei Welten, mit denen der Mensch einerseits durch die Sinne, anderseits durch den Willen zusammenhänge, lasse sich eine philosophische Methode gewinnen, die sowohl den empirischen Wissenschaften als der Theologie gerecht werde.

Die Abhandlung „Materialismus und Willensfreiheit" bekämpft zunächst die Schrift von Kuno Fischer über die Freiheit (resp. Unfreiheit) des menschlichen Willens und die im Namen der Wissenschaft erhobenen, im Grunde aber höchst unwissenschaftlichen Einwürfe des Materialismus gegen die Freiheit des Willens.

München. Hayd.

Unterrichtswesen.

Sammlung von Actenstücken bezüglich der Gründung einer **freien katholischen Universität** in Deutschland. Herausgegeben von dem Central-Comité. Mainz, Kirchheim 1865. 103 S. 8. 10 Sgr.

Gedanken über die **Gründung einer freien kath. Universität** in Deutschland. Vorgetragen auf der XVII. Generalversammlung der kath. Vereine Deutschlands in Trier am 12. September 1865 von Dr. **Christoph Moufang**, Domkapitular und Regens des bischöfl. Clerikal-Seminars in Mainz. Trier, Fr. Lintz 1865. 15 S. 8. 2½ Sgr.

Den wichtigsten und interessantesten Theil der „Actenstücke" bilden die Aussprüche der deutschen Kirchenfürsten über den Plan der Gründung einer freien kath. Universität; ich stelle dieselben im Folgenden auszüglich zusammen. Der h. Vater sagt in dem Breve vom 31. Aug. 1863 über den Plan nur: „Wir können nicht umhin, ein so frommes, heilsames und zweckmäßiges Unternehmen auf's lebhafteste zu billigen und mit dem verdienten Lobe zu erheben. Denn nichts kann Uns angenehmer, nichts erwünschter sein, als daß vornehmlich in diesen für Kirche und Staat verhängnißvollen Zeiten die Studien nach der Richtschnur der wahren und echten kath. Lehre gelenkt und daß die Jugend sowohl in den klassischen Studien als in den höhern Wissenschaften gänzlich fern von jeglicher Gefahr des Irrthums gründlich unterrichtet werde" (S. 18).

Die Bischöfe sprechen alle ihre Billigung des Unternehmens aus, und die meisten versprechen zugleich, in der einen oder andern Weise dasselbe zu fördern. Nur der Fürstbischof von Laibach erklärt, wegen „seiner gegenwärtigen Verhältnisse", der Bischof von Brünn wegen „des Ueberwiegens des slavischen Elementes in seiner Diöcese" das Unternehmen nicht fördern zu können, und der Bischof von Passau findet es unmöglich, sich über die Frage näher auszusprechen, „ehe sie nicht aus ihrer gegenwärtigen Gestaltlosigkeit und Verhüllung herausgetreten und wenigstens über die allernothwendigsten Bedingungen ihrer Lösung und Durchführung die unentbehrlichsten Aufschlüsse gegeben seien" (S. 51).

Mit der Billigung des Unternehmens selbst verbinden viele Bischöfe die Erklärung, daß sie dem ihnen vorgelegten Programme des Comité's vollständig oder im Allgemeinen zustimmen. Die meisten erwähnen dann in mehr oder weniger starken Ausdrücken, entweder im Allgemeinen oder in's Einzelne eingehend, die Schwierigkeiten, welche der Verwirklichung des Planes entgegenstehen. Der apostolische Vicar in Sachsen fürchtet, dieselben möchten „bei genauerer Erörterung für den Augenblick als fast unüberwindlich sich darstellen" (S. 46). Dem Bischof von Osnabrück (jetzt Erzbischof von Köln) ist es „zweifelhaft, ob überhaupt in Deutschland die Ausführung des Gedankens möglich sei" (S. 33). Der Bischof von Mainz dagegen meint, wenn das Unternehmen „nach menschlicher Berechnung vielleicht als ein unmögliches erscheinen könne, so könne diese Unmöglichkeit, welche es in den Augen der Welt habe, uns als ein Kennzeichen göttlichen Wohlgefallens gelten; alles Große, was das Christenthum erziele, habe diesen Charakter der Unmöglichkeit" (S. 43). Die meisten andern Bischöfe begnügen sich damit, die Hoffnung oder die Ueberzeugung auszusprechen, daß die Schwierigkeiten sich würden beseitigen lassen.

In Bezug auf die Schwierigkeit der Beschaffung der Geldmittel sagt der Bischof von Görz, es sei ihm nicht bekannt, ob unter den deutschen Katholiken eine so große Begeisterung und Opferwilligkeit zu finden sei (S. 47). Der Bischof von Nyssa, nunmehriger Bischof von St. Pölten, erinnert daran, es sei „bisher nicht möglich gewesen, eine große katholische Zeitung zu gründen, was doch bei einigem Zusammenwirken ungleich leichter wäre, als eine ganze Universität zu gründen" (64). Der Bischof von Linz sagt, in Oesterreich werde ein Aufruf an's Volk vielleicht wenig fruchten; von Laien wäre hier fast nur privatim etwas zu erlangen; fast nur der Klerus werde, soweit er könne, etwas thuen (60).

Einzelne Bischöfe erwähnen auch die Schwierigkeit der Gewinnung der geeigneten Lehrkräfte. Der Bischof von Breslau steht aber allein mit der Aeußerung: „Die andere Schwierigkeit wird der Lehrkörper bieten. Er soll ausgezeichnet sein, vom reinsten katholischen Klange. Wo sind denn diese Männer? Der Teufel des Hochmuths handthiert in unsern Tagen überall, am ärgsten aber im Gebiete der sogenannten deutschen Wissenschaft" (22).

Unmittelbar vorher sagt der Bischof von Breslau: „Wo ist der Ort, da eine Entwickelung der kath. Wissenschaft frei von bureaukratischem Drucke denkbar wäre? Ich kenne keinen." Den hier angedeuteten Punct hebt namentlich der Bischof von Paderborn hervor: „Die Hauptschwierigkeiten bestehen meiner Ueberzeugung nach darin, von den einzelnen deutschen Regierungen die Anerkennung einer solchen kath. Universität zu erlangen, da sie ohne diese nur auf solche Zöglinge rechnen könnte, die keine Anstellung im Staatsdienste suchen, und außer diesen etwa noch auf Theologie-Studierende." Zum Schlusse sagt er „er glaube erst dann die Opferwilligkeit seiner Diöcesanen für den vorliegenden Zweck aufrufen zu dürfen, wenn er ihnen auch mit einiger Wahrscheinlichkeit die Ausführbarkeit desselben in Aussicht stellen könne. Das erste Erforderniß hiezu wäre, daß das Comité sich darüber vergewisserte, es sei gegründete Hoffnung vorhanden, daß die verschiedenen deutschen Regierungen die Universität anerkennen würden" (32). Auch der (verstorbene) Bischof von Trier sagt, selbstredend sei die Existenz und das Aufblühen der Anstalt durch eine allseitige, wohl verbürgte und umfassende rechtliche Anerkennung bedingt (38). Aehnlich der Bischof von Görz (47).

Was den Ort betrifft, so empfehlen Einige die Ueberlassung einer schon bestehenden Universität, etwa einer österreichischen (55) von der Regierung zu erbitten (45). Andere empfehlen „die Anknüpfung an eine der unvollständigen Hochschulen", wie Innsbruck oder Salzburg (47. 25). Der Bischof von Linz meint, es seien zwei Universitäten zu errichten, und zwar zuerst eine für Süddeutschland in Oesterreich (59). Der Fürsterzbischof von Olmütz dagegen hält die Errichtung einer kath. Universität in Oesterreich für bedenklich, da dieses für die dort bestehenden stiftungsmäßig kath. Universitäten „präjudicirlich werden, die Protestanten und ihre Fautoren zu Schritten ermuthigen und die Regierung zum Ausspruch bewegen könnte, daß wenigstens einige der ältern Universitäten paritätisch seien" (67). Der Cardinal-Fürsterzbischof von Wien bemerkt, den Bischöfen Oesterreichs sei die Freiheit zugesichert, eine katholische, ihnen unterstehende Universität zu gründen, und sie hätten die Verwirklichung dieses Gedankens nicht aufgegeben (40). Von andern Seiten wird ein Ort „möglichst in der Mitte von Deutschland" (21), Fulda (29) oder Mainz (37) vorgeschlagen.

Der Bischof von Paderborn, welcher überhaupt die Sache am eingehendsten bespricht, hebt noch ein anderes Bedenken hervor: „Ich würde es für ein großes Unglück halten, wenn um den Preis dieser Einen kath. Universität in Deutschland die übrigen deutschen Universitäten noch um so mehr entchristlicht würden. Und würde man nicht vielleicht durch Gründung einer kath. Universität sich den Regierungen gegenüber den Schein geben, als ob man seine Ansprüche auf Berücksichtigung der kath. Rechte und Interessen in Beziehung auf die übrigen Universitäten aufgebe, als ob man an der Möglichkeit, diese Rechte zur Geltung zu bringen verzweifele?" (31). Aehnlich der Bischof von Trier: „Sollte man nicht eher mit vereinten Kräften fortfahren, die rechtlichen Ansprüche auf die bestehenden Universitäten entschiedener und beharrlicher zu verfolgen, als mühsam sich Neues schaffen und dessen Anerkennung erst auf dem Gnadenwege nachsuchen?" (38). Und das bischöfliche Ordinariat Regensburg: „Wir glauben, es sei ebenso kräftig, wenn nicht noch kräftiger

dahin zu wirken, daß die bestehenden kath. Universitäten ihrem Stiftungszwecke erhalten oder wiederum ganz zurückgegeben werden und daß bei den sog. paritätischen Universitäten die Parität eine Wahrheit werde" (62). Der Bischof von Passau sagt, es sei „vor Allem gegenwärtig die wichtigste Aufgabe, die kirchlichen Diöcesan-Lehranstalten wissenschaftlich so viel als möglich zu heben und zu erweitern, sowie die kirchlichen Einflüsse und Stellungen an den bereits bestehenden Hochschulen zu behaupten und möglichst geltend zu machen." Diese Grundsätze habe auch der Nuntius von Luca aufgestellt (S. 51). Der Bischof von Augsburg endlich sagt: „nur wenn die Geburt einer kath. Central-Universität die allmälige Wiedergeburt der übrigen Universitäten im Gefolge hätte, stehe wahrhaftiger Segen von dem Projecte zu erwarten; im entgegengesetzten Falle sei zu befürchten, daß durch dasselbe ein noch unheilvollerer Riß selbst in die kath. Wissenschaft und Jugendbildung gebracht würde. Der größere Theil der Studirenden werde immer auf die Landes-Universitäten angewiesen bleiben; assimilire sich also das kath. Lehrerpersonal dieser letztern nicht dem Geiste der Central-Universität, so sei der offenen und heftigsten Fehde in den Bestrebungen der kath. Wissenschaft und Jugendbildung Thür und Thor geöffnet, einer Fehde, über deren unseligen Rückschlag auf das gesammte kath. Leben man nicht im Zweifel sein könne" (52).

Eine eingehende Würdigung dieser Bedenken läßt der „Vorbericht" des Comité's vermissen. Die Bedenklichkeiten, heißt es S. 2, welche „von einigen Seiten" gegen den Plan erhoben worden seien, „könnten, so wohlgemeint sie sein mochten, im Wesentlichen nur auf Mißverständnissen beruhen und nur die Ueberraschung, welche die Kühnheit dieses Entschlusses der Aengstlichkeit vorsichtiger Gemüther bereitete, konnte ihnen ein vorübergehendes Gewicht verleihen." Auf die Frage, „ob die Genehmigung der deutschen Regierungen für das Unternehmen zu hoffen sei", wird S. 3 nur geantwortet: „Es hieße ein allzugroßes Mißtrauen in die Kraft des kirchlichen Lebens und in die Macht der Wahrheit setzen, wenn man sich von der Furcht beherrschen lassen würde, daß die Regierungen Deutschlands die Gründung einer solchen freien Hochschule verhindern wollten. Sie wollen es nicht, weil sie es weder können noch dürfen. Die Principien der allgemeinen Freiheit werden ihre Consequenz geltend machen, und es wird sich, was immer die Bureaukratie und der falsche Liberalismus einzelner Staaten dagegen versuchen mag, die Unterrichtsfreiheit der kath. Kirche nicht vorenthalten lassen. Die Fürsten katholischer und paritätischer Länder können auf die Dauer nicht verweigern, was göttliches und menschliches Recht von ihnen fordert. Deutschland wird der kath. Kirche, der Mutter aller deutschen Cultur und der ältesten Lehrerin des deutschen Volks, so viel Morgen Landes nicht verweigern können, als sie bedarf, um das Feuer ihrer Wissenschaft an eigenem Heerde zu entzünden." [Es handelt sich aber um mehr, als um Erwerbung eines Bauplatzes.] „Die Katholiken dürfen den Glauben an die siegreiche Kraft der Wahrheit nicht verlieren." Nach einer kurzen Bemerkung über das Vorhandensein der erforderlichen geistigen Kräfte und über die Anregung, welche das wissenschaftliche Leben Deutschlands von der künftigen freien Universität erhalten und welche auch den bereits bestehenden kath. Universitäten zu gut kommen werde, wird über das „Hauptbedenken", daß wenigstens vier Millionen Gulden nothwendig seien, nur bemerkt, daß diese Summe von 24 Millionen deutschen Katholiken, und zwar nicht auf einmal, sondern in Raten gefordert werde.

Nach den S. 87—103 abgedruckten „Einzeichnungs-Listen" sind seit dem Sept. 1862 gezeichnet: an einmaligen Beiträgen 31,960 Thlr. — darauf wurden eingezahlt 10,362 Thlr. — an jährlichen Beiträgen 844 Thlr.

S. 75—80 werden die Beschlüsse der katholischen Vereine in der Universitätsfrage mitgetheilt. Der „Vorort" Mainz lenkte im Nov. 1848 die Aufmerksamkeit der Einzelvereine auf die Errichtung einer „freien katholischen Universität", welcher „nach erlangter Freiheit der Wissenschaft und der Association kein äußerliches Hinderniß mehr im Wege stehe." In den folgenden Jahren war aber zunächst nur von einer Mitwirkung mit dem Episkopate die Rede, „falls dieser die Errichtung einer solchen Hochschule für nothwendig erachte." 1852 trat die Erhaltung des kath. Charakters bestehender Universitäten in den Vordergrund. Von 1853 an ruhte die Frage, — 1856 und 1857 wurde nur dem österreichischen Episkopate die Wiederherstellung der ehemaligen Universität Salzburg empfohlen, — bis zu den Beschlüssen in Aachen 1862 (nicht 1863, wie S. 79 gedruckt ist).

S. 81 folgt noch der bekannte „Aufruf an alle katholischen Frauen zur Gründung und Unterstützung des St. Catharinen-Vereins." Ich glaube, in dieser Hinsicht wird die Bemerkung keinen Widerspruch erfahren, daß die Gründung des Vereins passender hätte motivirt werden können, als durch eine solche Erörterung unserer Universitätsverhältnisse, wie sie Frauen kaum zustehen dürfte, und daß die Behauptung unwahr ist, es werde an unsern Universitäten in der Regel eine Theologie studirt, „die das christliche Dogma in Zweifel stellt oder verachtet," u. s. w.

Die Rede von Moufang sucht nachzuweisen, daß die jetzige Zeit aus dem Plane, eine kath. Universität zu gründen, großen Nutzen ziehen werde, wenn man sich auch noch eine Reihe von Jahren mit der Hoffnung begnügen müsse, ehe es zur wirklichen Ausführung komme. Die Idee wirke dem materialistischen Geiste der Zeit entgegen; sie zeige, wie viel kirchliche Freiheit wir jetzt schon hätten und wie viel mehr noch zu erstreben sei; die Einsicht in die Nothwendigkeit des Unternehmens sei vorhanden und die Association sei das Mittel, es zu verwirklichen; endlich sei das Unternehmen ein solches, das keiner Partei angehöre und bei aller politischen Zerrissenheit und bei aller Zerfahrenheit der Meinungen für alle Katholiken ohne Ausnahme Interesse habe. — Ich meinerseits vermisse in diesen Gedanken sehr eine Würdigung der Bedenken, die das Festhalten einer Idee hervorrufen muß, welche nach der Meinung Vieler für lange Zeit überhaupt nicht und in der von den Leitern der Bewegung angestrebten Weise wohl nie zu verwirklichen, aber sehr geeignet ist, die Aufmerksamkeit und Thätigkeit von bescheidenern und erreichbaren Zielen abzulenken.

Reusch.

Literarische Notizen.

— Nach dem Bischof von Clifton (vgl. Sp. 261) hat nun auch der Bischof W. B. Ullathorne von Birmingham sich öffentlich (im „Tablet" vom 7. April) über die Angriffe gegen Newmans Buch über die Mutter Gottes ausgesprochen: „Ich hoffte, ich würde über die so unbesonnener und unbilliger Weise veröffentlichten Bemerkungen in Betreff des Briefes Dr. Newmans an Dr. Pusey mich nicht aussprechen müssen; ja, ich schäme mich, daß ich zu diesem Acte der Gerechtigkeit und der Liebe gezwungen bin. Wer sich vermißt, zu sagen, Dr. Newman trete der Andacht zu nahe, welche gute Katholiken der Mutter Gottes erweisen, der kann nicht viel von dem Manne wissen, über den er so ohne Ueberlegung und ohne Berechtigung urtheilt. . . Als der Vorkämpfer Israels den Philistern zum Gespötte gemacht wurde, da waren es nicht Israeliten, die erst ihren Vertheidiger blendeten und ihn dann der Verhöhnung preisgaben; die Philister selbst thaten ihm diese Schmach an und es gibt ihrer immer genug, um derartiges zu vollbringen, ohne daß es dazu der Hülfe aus dem Heerlager Israels bedürfte." Der Bischof, in dessen Diöcese bekanntlich Newman seinen Wohnsitz hat, führt dann eine Reihe von Thatsachen an, welche beweisen, daß dieser als Schriftsteller und als Vorsteher des Oratoriums zu Edgbaston stets die

Andacht zur Mutter Gottes befördert habe, und fügt u. A. noch Folgendes bei: „Soll kleinliches Nergeln von katholischer Seite der Lohn sein für eine meisterhafte Darlegung des Gegenstands, welcher für Protestanten die größten Schwierigkeiten darbietet? Ich habe vergebens gesucht, wo denn Dr. Newman der Andacht zur heiligen Jungfrau zu nahe getreten, oder über die Grenzen der theologischen Besonnenheit hinausgegangen sei. . . Es gibt Leute, — oft im ersten, zarten Grün ihres Glaubens, — die es für unmöglich zu halten scheinen, daß es bei dem, was über die h. Jungfrau gesagt wird, Mißbräuche und Indiscretionen geben könne. Wir brauchen aber in dieser Hinsicht nicht bis zu alten, von der Kirche verdammten Irrthümern zurückzugehen. Ich brauche nur an das Buch von de Montfort zu erinnern. So viele schöne und fromme Gedanken es auch enthalten mag, es ist geschrieben zur Vertheidigung einer verkehrten Andacht, welche der h. Stuhl verdammt hat. Als diese Andacht an einem Orte in meiner Diöcese eingeführt wurde, habe ich sie verboten, ohne zu wissen, daß mir der h. Stuhl bereits zuvorgekommen war. Dr. Faber hat mir einen Brief geschrieben, in welchem er mit Bezug auf ein Buch über die unbefleckte Empfängniß sagt: wenn er und einige seiner Ordensgenossen stets die Vorsicht im Ausdruck angewendet hätten, die in jenem Buche herrsche, so würden sie sich gegen gewisse unangenehme Folgen gesichert haben; und so sehr ich vieles bewundere, was Faber geschrieben hat, so bedauere ich doch, daß er in einer Anmerkung zu seiner Uebersetzung des Buches von de Montfort sagt, die darin empfohlene Andacht könne, obschon für Bruderschaften verboten, von Einzelnen geübt werden; denn gerade das Princip jener Andacht ist als verkehrt verdammt worden. . . . Vorsicht im Ausdrucke ist namentlich in einem Lande wie das unserige nöthig, und so lange wir uns der Sprache der Päpste, Concilien, Väter, Theologen und Liturgieen bedienen, wie das Dr. Newman gethan hat, so lange werden wir auch im Stande sein, wie er gleichfalls gethan hat, der Mutter Gottes die vollkommenste Ehre zu erweisen. Aber auch so müssen wir die Wahrheit gegen menschliche Mißverständnisse zu schützen suchen, soweit die Liebe das erfordert, ohne darum die ganze Wahrheit zurück zu halten oder in unserer Andacht lau zu werden."

— Unter dem Titel „der Schulzwang kein Stück moderner Tyrannei" ist eine Entgegnung auf die Schrift von Lukas von Bernhard Jänsch erschienen (Regensb., Manz 1866, 82 S. 9 Sgr.). Der Verf. vertritt im Wesentlichen denselben Standpunkt, wie unsere beiden Mitarbeiter in Nro. 7. Wir machen auf das Schriftchen aufmerksam, ohne uns darum mit dem Inhalte und der Form ganz einverstanden zu erklären.

— Bei Manz in Regenburg sind correcte, bequeme und billige Stereotyp-Ausgaben des Concils von Trient und des Catechismus romanus erschienen (367 u. 463 S. kl. 8., 15 u. $22^1/_2$ Sgr.), beide genau nach der römischen Ausgabe von 1845 gedruckt. Den Decreten des Concils von Trient sind die ältern darin citirten Constitutionen, die Decrete gegen Wicleff, Hus, Luther, Bajus, Jansenius, Quesnel und die Synode von Pistoja und ein ausführlicher Index angehängt.

— Die unter dem Namen Hexapla des Origenes bekannte Zusammenstellung der alten griechischen Uebersetzungen des A. T. ist bekanntlich, von der Uebersetzung der LXX abgesehen, bis auf kleine Fragmente verloren gegangen. Seit Montfaucon ist für die Sammlung dieser für die Kritik und Auslegung des A. T. wichtigen Bruchstücke wenig geschehen; in der Ausgabe von Bahrdt ist nichts, in der von Drach nicht viel von Bedeutung hinzugekommen. (Vgl. Kirchenlex. VII, 835. Reusch, Einl. in das A. T. § 73). Jetzt soll in England eine neue Ausgabe der Fragmente der Hexapla erscheinen unter dem Titel: Origenis Hexaplorum quae supersunt; post Nobilium, Drusium et Montefalconium concinnavit, emendavit et innumeris locis auxit *Fridericus Field*, AA. M. Coll. SS. Trin. Cantab. olim socius, in 5 Bänden à 12 Sh. In dem Ende 1864 ausgegebenen Prospectus zeigt Field, daß sich Montfaucon's Sammlung namentlich aus zwei Quellen sehr vermehren lasse: 1. Die für die Ausgabe von Holmes und Parsons verglichenen Handschriften der LXX geben zum Theil in Randbemerkungen die abweichende Uebersetzung von Aquila, Symmachus, Theodotion und den andern Uebersetzern. 2. In den Handschriften der syrischen Uebersetzung des A. T., welcher der hexaplarische Text der LXX zu Grunde liegt (vgl. Einl. § 76, 2), werden gleichfalls in Randnoten die andern griechischen Uebersetzungen vielfach berücksichtigt. Wie diese Randnoten für seine Sammlung nutzbar gemacht werden können, hat Field in einer besondern Schrift gezeigt: Otium Norvicense, sive tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachi, Theodotionis e lingua syriaca in graecam convertendis. Conscripsit *Fr. Field*. Oxford 1864, VIII u. 74 S. 4. (Auch in der Ztf. der D. M. G. 1865, S. 666 wird auf diesen Punkt aufmerksam gemacht; vgl. 1866, S. 189.) Diese Vorarbeiten legen von der Sorgfalt und Sachkenntniß, mit welcher Field den Gegenstand behandelt, ein sehr günstiges Zeugniß ab und lassen erwarten, daß er die mühsame und dankenswerthe Aufgabe, die er sich gesetzt, in befriedigender Weise lösen werde.

Die folgenden Nummern werden außer den bereits angekündigten Arbeiten enthalten Artikel über

Hirsch, über Diptychen, Nekrologien 2c., von C. Will.
v. Hofmann, die h. Schrift neuen Test., von Ad. Maier.
Janet, der Materialismus, und Lange, der Materialismus, von Katzenberger.
Le Blant, Inscriptions chrétiennes, von F. X. Kraus.
Rosenthal, Convertitenbilder, von v. Florencourt.
Simar, Theologie des h. Paulus, von Ad. Maier.
Griechisch-theologische Literatur, von Haneberg.

Correspondenz der Redaction. Nro. 45: Artikel erhalten; warum ohne Brief? — Nro. 75: Nro. 8 war schon gedruckt. Uebrigens im Wesentlichen nicht einverstanden. — Nro. 94: Dankend erhalten. — Nro. 106: Die Bücher an Sie abgesandt; die Artikel, wann es Ihnen paßt. — Nro. 187: Die Schrift unter Kreuzband an Sie abgeschickt.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

1. Jahrgang. Bonn 7. Mai 1866. № 10.

Exegetische Literatur.

Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen bearbeitet und herausgegeben von **J. P. Lange.** Des N. T. VI. Theil. A. u. d. T.: **Der Brief Pauli an die Römer.** Theologisch bearbeitet von **J. P. Lange,** Consistorialrath, Dr. u. ordentl. Prof. der Theologie in Bonn, homiletisch von **F. R. Fay,** Pfarrer in Crefeld. Bielefeld, Velhagen und Klasing 1865. VI u. 294 S. gr. 8. 1 Thlr. 2 Sgr. — Des A. T. V. Theil. A. u. d. T.: **Das Buch der Richter und Ruth.** Theologisch-homiletisch bearbeitet von **Paulus Cassel,** Prof. in Berlin. Ebd. 1865. XX u. 242 S. gr. 8. 1 Thlr.

Dieses Bibelwerk gibt zunächst eine Uebersetzung und wissenschaftliche Auslegung der einzelnen biblischen Bücher mit den nöthigen allgemeinen und speciellen Einleitungen, dann eine Darlegung der dogmatisch-ethischen Grundgedanken der einzelnen Abschnitte und im Anschluß daran homiletische Themata, zum Theil mit kurzen Dispositionen. Aus der neuern katholischen Literatur kann hinsichtlich des Zweckes mit diesem Werke am ersten Dieringers Epistelbuch verglichen werden. Was die Ausführung betrifft, so fehlen bei Dieringer, da er nur die epistolischen Perikopen behandelt, natürlich die biblischen Einleitungen; dagegen kommt bei ihm der Nachweis der Beziehung der Perikopen auf den betreffenden Theil des Kirchenjahres hinzu. Ferner hat D. den eigentlich exegetischen Apparat bei Seite gelassen und die homiletischen Momente mit der Auslegung mehr verschmolzen, während L. die Auslegung vollständig und für die homiletische Verwendung nur aphoristische Andeutungen gibt. Endlich ist D.'s Arbeit in der Form ganz selbständig, während L. zahlreiche Excerpte aus ältern und neuern Werken an seine eigene Arbeit anfügt. Inwiefern das Bibelwerk nach seiner praktisch-homiletischen Seite den Bedürfnissen des „evangelischen pastoralen Amtes" entspricht, kann ich nicht beurtheilen; auch die Frage, ob für „unsere Geistlichen" ein ähnlich angelegtes Werk Bedürfniß sei, mag hier unerörtert bleiben. Ich ziehe nur die exegetische Seite des Werkes, zunächst der beiden oben angegebenen Theile desselben in Betracht.

Das N. T. ist bis auf den noch zu erwartenden 16. Theil (die Offenbarung) vollständig erschienen; außer dem Herausgeber haben zwölf protestantische Gelehrte daran gearbeitet. Von dem A. T. ist außer dem oben angegebenen Theile nur erst die Genesis von J. P. Lange erschienen; es wird aber „an acht Stellen gearbeitet" und ist also die Vollendung des ganzen Werkes in nicht ferner Zeit zu erwarten.

Der zuerst genannte Theil enthält auch die allgemeine Einleitung in die paulinischen Briefe (S. 1—22). Die Erklärung des Römerbriefs ist als exegetische Arbeit recht tüchtig; die dem Zwecke entsprechende compendiöse Form ist gut getroffen, die Darstellung durchgängig, von manchen eigenthümlichen und wunderlichen Anschauungen und Ausdrücken abgesehen, allgemein verständlich und klar; die vorhandene Literatur ist absichtlich nur mit Auswahl benutzt, zu wenig die ältere und die katholische Literatur, wiewohl in der Einleitung auch die letztere viel vollständiger verzeichnet wird, als sonst in protestantischen Werken zu geschehen pflegt. In theologischer Hinsicht darf die Interpretation als im Ganzen vorurtheilsfrei bezeichnet werden, freilich nur relativ; denn bei dogmatisch wichtigen Stellen verleugnet der Verf. seine Confession und seinen persönlichen theologischen Standpunkt nicht. Er vertritt denselben im Allgemeinen in würdiger Weise; aber hier und da kommen Sätze vor wie: „das christliche Rom ist zum Centrum alles Lichtlebens und alles widerchristlichen Wesens in der christlichen Kirche geworden ... Das christliche Rom tritt hervor als ein leuchtendes Ideal der Völker, welches sich in ein zaubermächtiges Idol verwandelt" (S. 22).

Da die exegetische Literatur für das A. T. viel weniger reichhaltig ist, als für das N. T., so verdient die alttestamentliche Abtheilung des „Bibelwerks" besondere Beachtung. Der Verf. der Erklärung der Bücher der Richter und Ruth zeigt außer guten exegetischen Kenntnissen eine große Belesenheit in der rabbinischen und der profanen Literatur. Die zahlreichen historischen, etymologischen, mythologischen u. dgl. Notizen, welche er in seine Erklärung verwebt, passen aber doch wohl nicht zu der Aufgabe des Bibelwerks und sind, so manches Interessante darin vorkommt, auch für die wissenschaftliche Exegese überhaupt von geringem Nutzen. So wird, um von hundert dergleichen Digressionen nur eine zu erwähnen, zu Richt. 3, 15 notirt: „Die Völker haben die Formen für Recht und Link nach eigenthümlichen Gedanken gebildet. So sind δεξιός und dexter von dem Zeiger mit der rechten Hand (δείκνυμι), sinister von sinus gebildet, wenn man von der rechten Seite nach der des Herzens greift" u. s. w.; denn so fährt der Verf. noch eine Spalte lang fort, bis er mit der Erörterung der Namen Scävola und Laius schließt. Auch abgesehen von diesen Allotria enthält der Commentar manche zu weit ausgesponnene und sehr entbehrliche Erörterungen, wie z. B. gleich im Anfange die Vergleichung von Moses und Josua. — Eine nicht glückliche Neuerung ist die Uebersetzung von Jehova durch „Gott," von Elohim durch „die Gottheit" (daher z. B. 2, 12 „Gott, die Gottheit ihrer Väter," daneben inconsequent V. 15 „der Ewige"), wunderlich die Schreibweise: der Kenaani, die Kenaanim (für Kanaaniter), Pelischtim u. dgl.

Auf Erklärungen einzelner Stellen einzugehen, mit denen ich nicht einverstanden bin, ist hier nicht der Ort. Trotz aller Ausstellungen darf ich Cassels Commentar als einen dankenswerthen Beitrag zur Erklärung des A. T. bezeichnen; von dem Commentar von Keil unterscheidet er sich durch eingehendere Erörterung der heilsgeschichtlichen und theologischen Fragen. Besonders belehrend sind die Erörterungen über Jephte und Simson und die Einleitung zum B. Ruth. Einige Sätze mögen hier angeführt werden. „Richt. 11, 39: Und er that an ihr sein Ge-

lübde und sie hat keinen Mann erkannt. Wäre sie (Jephte's Tochter) getödtet worden, so mußte dies hier in irgendwelcher Weise angedeutet werden, etwa »und brachte sie am Altar in Mizpa als Opfer dar« oder »und sie starb, ohne einen Mann erkannt zu haben.« In keinem Falle »steht es da,« wie Luther meinte, daß sie geopfert sei. Vielmehr zeigt dieser Satz das Gegentheil. Denn der zweite Absatz erklärt das Gelübde, das er erfüllt hat: darum daß sie keinen Mann erkannte, ward es eben gethan. [Vielleicht besser: dadurch daß sie ..., ward es erfüllt.] Sonst war dieser Zusatz unerklärlich. Denn daß sie eine Jungfrau in ihres Vaters Haus gewesen, war ja schon zweimal erzählt. Außerdem ist es doch durchaus nichts so Seltsames, daß Mädchen vor der Ehe sterben. Warum würde der Erzähler auch Anstand genommen haben, die Sache, wie sie ist, zu bezeichnen? Er scheut sich sonst nicht, die furchtbarsten Verirrungen so zu nennen, wie sie sind. Aber die ganze Erzählung erhält erst ihren tiefen Reiz durch das geheimnißvolle und in Israel damals höchst eigenthümliche Ereigniß, daß die Tochter des großen Helden, die berufen war zu dem schönsten Leben, in Einsamkeit und Unbräutlichkeit ihre Jahre hingebracht hat. Der Tod, auch ein unnatürlicher, war nichts Seltenes; aber ein solches Leben stand damals einzig in Israel da und gewährt darum auch insofern eine tiefe Lehre, die nicht, weil sie in zarter Stille gegeben wird, übersehen werden darf ... Jungfräuliches Leben empfängt dadurch einen Schimmer, der es vor Schmach und Unehre befreit. Jiftachs Tochter gibt das Vorbild, daß ein Jungfrauenthum, wenn es Gott geweiht ist, nicht so abnorm ist, wie es bisher erschien. Daß Jiftach sein Gelübde erfüllt, wenn seine Tochter unvermählt bleibt, ist die Ahnung evangelischer Gedanken, in welchen der Apostel die Frauen frei macht von der Angst, nicht vermählt sein zu können ... Jiftach ist nicht ein Vater von Kindern geworden, die sein Haus erbten, aber von zahllosen Jungfrauen, die von seiner Tochter gelernt haben, frei und rein Gott ergeben zu bleiben."

Ueber die Ermordung des Moabiterkönigs Eglon durch Ehud (Richter 3) wird bemerkt: „Die That des Ehud übertrifft ohne Zweifel alle ähnlichen Unternehmungen, von denen die Geschichte des Alterthums weiß, an Lauterkeit des Motivs, wie an Kraft und Kühnheit der Ausführung. Privatinteresse war es, was die gefeierten Harmodius und Aristogiton bewegte, den Hipparch zu erschlagen. Blinde Kriegswuth erfüllt Mucius Scävola wie den Theodotus, welcher Ptolemäus ermorden will, und es gelingt ihnen nicht. Ehud war ebenso kühn als klar. Nicht für sein eigenes Interesse, für sein Volk setzte er sein Leben ein, und nicht bloß für die äußerliche Freiheit seines Stammes, sondern für das Bekenntniß und die Ehre seiner göttlichen Lehre, die mit jener unauflöslich verbunden war. Gegen den Todfeind Israels, den Gebannten und von der Gemeinde Israels Ausgeschlossenen erhob er den Stahl. Er ging in die drohende Gefahr, um seinem Volke, wenn es gelänge, damit ein Zeichen des Muthes und Trostes zu geben. Freilich wurde, wenn es mißlang, der Haß und das Joch über Israel noch stärker. Um so mehr sah man darin, [daß es gelang,] daß Gott ihn als Retter aufgestellt habe. Und doch, wo sind für Ehud die Preisungen in Israel, welche für Harmodius in Athen Jahrhunderte durch lebten? ... Allerdings hat die merkwürdige That das Recht gehabt, ausführlich bis auf die kleinen Züge bei ihrem Hergang überliefert zu werden. Aber damit war alles geschehen, um die Klugheit wie Kraft des starken Linkhändigen anzudeuten. Kein Wort des Lobes wird gelesen. Vielmehr fehlt, was wohl zu beachten ist, das Wort, was bei den andern Richtern sich findet. Es steht nicht: »es war der Geist Gottes über ihm.« ... Man sah in Ehud die geschichtliche That eines kraftvollen Mannes um Gottes willen; aber im »Geiste Gottes« ist weder solche List noch solcher Mord." Daß Cassel dann der Bemerkung, die That Ehuds könne niemals die Entschuldigung ähnlicher Thaten werden, Bemerkungen über die Mordanschläge gegen Heinrich III. und IV. beifügt, möchte ich nur zu den oben gerügten überflüssigen historischen Notizen zählen. Wenn er aber mit Bezug auf den (mehrfach von ihm citirten) Commentar des Jesuiten Serarius sagt: „Matt entschuldigt sich Ser. mit Mangel an Zeit, darüber handeln zu können" (Ser. verweist übrigens auf eine Reihe von Autoren, welche von dem Tyrannenmorde handeln), dann *Bayle*, Dictionnaire s. v. *Mariana* citirt und, als ob das noch nicht deutlich genug wäre in den „Homiletischen Andeutungen" S. 188, Starke „das jesuitische principium, daß man einen ketzerischen Fürsten wohl aus dem Wege räumen dürfe," rügen läßt: so will ich dazu nur bemerken, daß solche Auslassungen in dem Buche nur ganz vereinzelt vorkommen.

Reusch.

Apokryphen-Literatur.

Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et Actuum apocryphorum supplementis. Maximam partem nunc primum edidit **Constantinus Tischendorf**, Phil. et Theol. D. Legg. D. Honor. Cantabr. Iur. Civ. D. Honor. Oxon. Theol. et Palaeogr. Bibl. Prof. P. O. Lips. Leipzig, H. Mendelssohn 1866. LXIV u. 172 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Den 1851 herausgegeben apokryphischen Apostelgeschichten und den 1853 erschienenen apokr. Evangelien hat der Verf. nun die apokr. Apokalypsen des N. T. folgen lassen. Denselben sind noch einige andere apokr. Schriften beigefügt, nebst Nachträgen zu den Evangelien und den Apostelgeschichten. Von den sieben Publicationen erscheinen fünf zum ersten Male, die beiden andern nach einem auf Grund neuer Collationen revidirten Texte. In den sehr ausführlichen Prolegomena hat der Verf. theils einleitende Bemerkungen zur richtigen Würdigung der edirten Stücke gegeben, theils und vorzugsweise Berichterstattungen über das handschriftliche Material.

Zuerst steht eine Apokalypse des Moyses (zum ersten Mal herausgegeben, und zwar nach vier Handschriften). In derselben wird die Geschichte Adams und Eva's, wie sie Moyses auf dem Berge Sinai vom Erzengel Michael vernommen haben soll, mitgetheilt. Da Adam seinem Lebensende nahe ist, sendet er Eva und seinen Sohn Seth zum Paradiese ab, um Oel von einem Baume desselben zu erhalten und dadurch geheilt zu werden. Die Mittheilung solchen Lebensöles wird aber vom Erzengel Michael verweigert und erst für die Zeit der einstigen Auferstehung in Aussicht gestellt. Bekanntlich ist diese Sage auch in die deutsche Dichtung des Mittelalters übergegangen. Eva erzählt dann ihre Verführungsgeschichte, wie es zuvor Adam, nur etwas kürzer, gethan hatte. Mit der Darstellung des Todes und des Begräbnisses der Stammeltern durch die Engel schließt die Schrift. Weder im Allgemeinen noch im Einzelnen ist ihr Inhalt besonders bemerkenswerth, und darum hat es wenig auf sich, daß man Zeitalter und Verfasser derselben nicht zu bestimmen vermag. Specifisch Christliches kommt in dem Buche nichts vor. Dennoch aber muß es in der christlichen Zeit entstanden sein. Erstens nämlich heißt es § 7. 17 die Versuchung sei geschehen zu der Stunde, in welcher die als Wächter über Eva gesetzten Engel sich entfernt gehabt hätten, den Herrn anzubeten. Das erinnert an die spätjüdische und gnostische Idee, nach welcher die Geschöpfe der Reihe nach vor Gott ihre kanonischen Tagzeiten zu festgesetzten Stunden abzuhalten haben. Ferner wird §. 32 der Engel der Menschheit (ὁ ἄγγελος τῆς ἀνθρωπότητος) erwähnt, welcher die Eva tröstet. Eine so universelle Anschauung, nach der die ganze Menschheit ein zusammengehöriges Ganzes bildet, ist erst durch das Christenthum begründet worden und wurzelte am allerwenigsten im vorchristlichen Judenthum. Wenn

endlich § 40 das Paradies in den dritten Himmel verlegt wird, so kann das auch kaum anders als durch die bekannte Zusammenstellung des dritten Himmels mit dem Paradiese bei Paulus 2. Kor. 12, 2 ff. entstanden sein. Aber gleichwohl stammt die Schrift nicht aus christlichen Händen. Es geht dies schon aus dem Mangel an jeder specifisch christlichen Idee hervor. Außerdem finden sich ächt hebräische, aber früher ungebräuchliche Namen in dem Buche, deren ein Christ sich wohl nicht würde bedient haben. So wird § 33 Gott mit Ἰαήλ angeredet, was offenbar eine Zusammensetzung ist aus יָה für יְהוָֹה und אֵל. Der Name Abel erscheint § 2 nur als Beiname des zweiten Sohnes der Stammeltern, während als Hauptname Ἀμιλαβές gesetzt ist. Ueber die Etymologie dieses Wortes läßt sich streiten. Ich vermuthe, daß es חָמַל sanftmüthig sein und אָבַב weiden abzuleiten ist; jedenfalls ist es keine griechische, sondern eine semitische Wortbildung. Dennoch aber darf man unsere Schrift nicht für eine Uebersetzung halten. Auffallende Hebraismen finden sich in ihr nicht vor; und wenn es § 1 heißt, aus dem Paradiese vertrieben, seien die ersten Menschen gegen Osten gezogen, so erinnert das allerdings an die Angabe, die sich gegenwärtig nur im hebr. Texte (Gen. 3, 24), nicht aber in der Septuaginta findet, Gott habe die Cherubim mit den flammenden Schwertern östlich vom Paradiese aufgestellt; aber entweder hatte sich diese Nachricht durch Ueberlieferung auch in den Kreisen erhalten, in welchen man das A. T. nach dem griech. Texte las, oder unser Verf. fand dieselbe in einem von ihm benutzten, von der Septuaginta abweichenden Texte vor. Eine unmittelbare Bezugnahme auf den hebr. Text braucht auch bei diesem Punkte nicht angenommen zu werden. Daß die Schrift einige Reminiscenzen griechischer Mythologie wenigstens in der Ausdrucksweise enthält, bietet keinen Anhaltspunkt zu einer genauern Charakterisirung derselben, weil die Verbindung jüdischer und griechischer Anschauungen in der spätern Zeit des Judenthums etwas ganz gewöhnliches war. Eine solche Reminiscenz an griechische Mythologie begegnet uns z. B. § 37, wo der verstorbene Adam von einem Seraph über den Acheron geführt wird. Denn ἀχέρουσα λίμνη, was allerdings an dieser Stelle von Tischendorf nur conjicirt ist für das sinnlose γερουσίας, aber auch Apoc. Pauli § 22 gelesen wird, ist nur eine barbarische Flexion von Ἀχέρων nach Analogie der Participialformen. — Der Byzantiner Syncellus (p. 48 sq. ed. Bonn.) führt aus der „Apok. des Moyses" zwei Stellen an, eine, welche die Worte Pauli (Gal. 6, 15), und eine andere, welche die Erzählung enthalten soll, wie Michael die Dämonen in die Hölle stürzt (vergl. Offenb. 12, 7 ff.). Beide Stellen finden sich in unserer Schrift nicht vor. Vielleicht hat also eine christliche Ueberarbeitung der ursprünglich jüdischen Schrift existirt, oder unsere Apokalypse ist ein (zufällig ganz jüdisch aussehendes) Fragment eines größern etwa judenchristlichen Apokryphs.

An zweiter Stelle folgt die aus einem Pariser Codex zum ersten Mal herausgegebene Apokalypse des Esdras. Dieselbe ist nicht zu verwechseln mit dem bekannten apokr. 4. Buche Esdras, aber für eine christliche Nachbildung desselben zu halten. Dieses selbst ist durch und durch jüdisch, während unsere Schrift von den Aposteln und Evangelisten (τὸ γένος τῶν Χριστιανῶν), von dem am Kreuze mit Galle und Essig getränkten Heilande und dem Antichriste redet. Als letzterer steigt der Teufel selbst aus der Hölle auf (S. 27). T. hat schon S. XII auf die Verwandtschaft dieser Schrift mit dem 4. Buche Esdras hingewiesen; indessen bezieht sich doch diese Verwandtschaft nur auf die allgemeinsten Gedanken. In beiden Schriften herrscht eine sehr düstere Lebensanschauung vor und wird das Unglück des menschlichen Geschlechtes bejammert. Während nun der Verf. des 4. B. Esdras dies in selbstständiger, kräftiger, oft geistvoller Weise thut, erkennt man das Epigonenthum des Verf. unserer Schrift auf den ersten Blick. Ungeachtet der christlichen Reminiscenzen offenbart derselbe viel weniger religiösen Sinn und Frömmigkeit als jener jüdische Schriftsteller. Es wird in diesem Machwerke mit Gott förmlich gerechtet, Gott zur Verantwortung über seine Weltregierung gezogen. Daneben wird das geschmackloseste, albernste Zeug vorgetragen, während das 4. B. Esdras freilich sehr mystisch und räthselhaft ist, aber stets eine edle und wahrhaft religiöse Haltung bewahrt.

Auch die Apokalypse des Paulus erscheint hier zum ersten Male nach dem griechischen Texte; eine syrische Uebersetzung war schon länger bekannt. Die englische Uebersetzung dieses syrischen Textes von Perkins theilt T. unter dem griech. Texte mit. Der syrische Uebersetzer hat den griech. Text etwas erweitert. Was den Inhalt dieser Schrift angeht, so ist die ganze Fiction angeknüpft an die bekannte Stelle 2. Kor. 12, 2 ff. Die Erlebnisse des Apostels im dritten Himmel, im Paradiese werden mitgetheilt. Am interessantesten aus diesen Mittheilungen ist § 21 ff. die Beschreibung des Jenseits nach der oben schon berührten Weise, mehr hellenisch, als jüdisch oder christlich. An die Stelle des Charon tritt natürlich der Erzengel Michael. Irgend welche wesentliche Aufschlüsse über kirchen- oder dogmenhistorische Fragen werden in der Schrift nicht geboten. Der Schluß fehlt im griech. Texte und ist nach dem syr. beizufügen. Derselbe kommt auf die Einleitung zurück und ergänzt die fingirte Geschichte des Apokryphs selbst. Nach der Einleitung nämlich ist unsere Schrift im Hause des Paulus zu Tarsus in einem marmornen Behälter gefunden und vom Kaiser Theodosius nach Jerusalem geschickt worden. Nun erzählt der Schluß des syr. Textes, Paulus habe jene Erlebnisse niedergeschrieben und verborgen, Gott aber habe bestimmt, daß dieselben hervorgesucht und zur Warnung vor den im Jenseits den Sünder ereilenden Strafen veröffentlicht werden sollten. Was die Zeit der Abfassung angeht, so glaube ich, kann diese bei unserer Schrift ziemlich sicher ermittelt werden. Weil der Kaiser Theodosius nach der Einleitung die Publication besorgt, hat T. schon Theol. Stud. und Krit. 1851, S. 439 und auch jetzt wieder S. XVI gemeint, bald nach diesem Kaiser, etwa noch in seinem Todesjahre sei die Schrift entstanden. Danach gehörte sie also ganz an das Ende des 4. Jahrh. Gegen diese Annahme scheint mir aber (§ 42) eine Stelle zu sprechen, an welcher unter den Verdammten dem Apostel solche vorgestellt werden, die Maria nicht als „Gottesgebärerin" (θεοτόκος) anerkennen wollten. Das setzt doch schon den Ausbruch des Nestorianismus voraus, und darum glaube ich, daß die Schrift der Mitte des 5. Jahrh. angehört. Durch die Angabe, daß der Kaiser Theodosius dieselbe nach Jerusalem zur Veröffentlichung geschickt habe, ist klar genug verrathen, daß sie hier entstand.

An vierter Stelle folgt eine Apokalypse des Johannes. Diese ist zuerst von Birch 1804 herausgegeben worden. T. hat die oft fehlerhafte Ausgabe nach fünf, freilich sehr jungen Handschriften revidirt. Dieses Apokryph ist zum Theil eine Nachbildung der kanonischen Apokalypse, aber weder theologisch, noch literarisch werthvoll. Es wird in demselben erzählt, wie Johannes auf dem Berge der Verklärung eine Offenbarung erhält über das Ende der Welt und die dasselbe begleitenden Ereignisse. In den Scholien zur Grammatik des Dionysius Thrax, welche dem 9. Jahrh. angehören, wird die Schrift zuerst erwähnt. In ihr selbst kann man keinen Anhaltspunkt für eine genaue Bestimmung ihrer Abfassungszeit entdecken. Ueberhaupt bieten wohl nur drei Stellen einiges Interesse dar. Gleich im Anfange (§ 1) ist der Berg der Verklärung Thabor genannt in Uebereinstimmung mit der Tradition, welche in neuerer Zeit aus guten Gründen fast allgemein verworfen wird. (Vgl. z. B. Raumer, Palästina 4. Aufl. S. 38; Schegg, das Ev. Matth. II, 391 f. u. A.). Da Eusebius diese Ueberlieferung noch nicht gekannt hat, aber Hieronymus und Cyrill dieselbe schon erwähnen, so gewinnen wir aus jener Stelle wenigstens das Resultat, daß unsere Schrift vor dem 5. Jahrh. oder doch vor der 2. Hälfte des 4. Jahrh. noch nicht existirte. Vom Antichrist wird § 7 ebenso wie in der

besprochenen Apokalypse des Esdras (S. 29) gesagt: bis zum Himmel erhöht, werde er bis zum Hades hinabsteigen. Es sind das dieselben Worte, welche der Heiland über Kapharnaum sprach (Matth. 11, 23), da er diese Stadt nebst Korozain und Bethsaida ihres Unglaubens wegen verfluchte. Bekanntlich erzählen die spätern Sagen, der Antichrist werde in Babylon geboren und in den zuletzt genannten Städten großgezogen werden. Offenbar hängt diese Anschauung mit jener Uebertragung der Worte Jesu zusammen, wenn sie nicht gar derselben ihre Entstehung zu verdanken hat. Noch erwähne ich eine Stelle im § 25. Hier heißt es, am Ende der Dinge werde das Paradies, in welchem sich vorläufig die Seligen befänden, mit der ganzen Welt Eins werden, um so zum Wohnsitz für die Gerechten und die Engel zu dienen. Man sieht aus dieser Stelle sehr klar, wie lange sich in der christlichen Zeit die ursprünglich jüdische Vorstellung erhalten hat, nach dem Tode würden die Tugendhaften an den frühern Wohnort Adams und Eva's versetzt, und dann bei der Auferstehung auf die verklärte Erde zurückkehren. Es heißt geradezu: „dann wird das Paradies abgedeckt werden (*ἀποσκεπασθήσεται*) und die ganze Welt und das Paradies wird Eins werden."

Die drei letzten Apokryphen behandeln den Tod Maria's, eines in griechischer, zwei in lateinischer Sprache. Jenes und das erste der beiden lat. erscheinen nun zum ersten Male, das andere ist schon in der Max. Bibl. vet. patr. II, 2 veröffentlicht worden. Diese Schrift mag darum ein besonderes Ansehen genossen haben, weil sie sich (natürlich mit Unrecht) für ein Werk des berühmten Bischofs Melito von Sardes ausgab. Außer diesen Texten existiren noch ein sahidischer, zwei syrische (herausgegeben von *William Wright,* Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament. London 1865 und in dem Journal of Sacred Literature 1865, I und II) und ein arabischer, 1854 von M. Enger veröffentlicht unter dem Titel: Joannis apostoli de transitu B. M. V. liber. Alle diese Texte weichen mehr oder weniger von einander ab, wie denn auch T. in den Prolegomenen (S. XXXVIII ff.) noch Stücke aus griech. und lat. Texten über denselben Gegenstand mittheilt, welche den drei genannten Schriften nicht angehören. Daß der Inhalt dieser Apokryphen in verschiedener Gestalt in die mittelalterliche Poesie überging, ist bekannt. Dies wie die Menge und große Verschiedenheit der Texte zeigt, daß man sich mit dem behandelten Gegenstande seit je her viel beschäftigte. Indessen ist leicht zu erkennen, daß der von T. veröffentlichte griech. Text sämmtlichen uns bis jetzt bekannten Texten zu Grunde lag, und darum ist diese Publication wenigstens in literarhistorischer Beziehung von Werth. Der Inhalt, wie er hier, angeblich vom Apostel Johannes selbst und im Wesentlichen übereinstimmend in dieser ganzen Literatur mitgetheilt wird, ist folgender. Maria wird veranlaßt, Jerusalem zu verlassen, nach Bethlehem zu gehen und dort ihren nahen Tod abzuwarten Durch den h. Geist werden die Apostel aus allen Weltgegenden, die bereits verstorbenen aus dem Jenseits wunderbar auch dorthin versetzt, um bei der Aufnahme Maria's in den Himmel anwesend zu sein. Da nun in Bethlehem sehr viele Wunder geschehen und ganz Palästina in Folge dessen in große Aufregung geräth, beginnen schon die jüdischen Priester nebst ihrem Anhange mit grausamer Verfolgung. Der h. Geist versetzt darum vermittelst einer Wolke die Sterbende und ihre Umgebung nach Jerusalem. Von dem Versuche, das Wohnhaus Maria's, in dem sie sich nun wieder befand, in Brand zu stecken, werden die Juden durch Wunder abgehalten. Auf einen Sonntag läßt dann die h. Jungfrau durch die Apostel Weihrauch anzünden, und Jesus erscheint in voller Herrlichkeit, getragen von den Cherubim, umgeben von Myriaden von Engeln. Die Mächte der Himmel fallen vor Maria nieder, und Jesus kündigt ihr an, daß nun ihre Seele in den Himmel, ihr Leib aber ins Paradies solle versetzt werden. Sie küßt ihrem Sohne die Hand, betet für die ganze Christenheit und segnet die Apostel. Jesus läßt unterdeß den Petrus Hymnen anstimmen, und die Engel antworten: Alleluja. Der Tod Maria's erfolgt, das Gemach erfüllt sich mit süßem Duft und blendendem Lichte, eine Stimme vom Himmel ertönt: Gebenedeit bist du unter den Weibern. Die Apostel tragen die Leiche hinaus nach Gethsemane zur Beerdigung. Drei Tage lang ertönt an ihrem Grabe Engelgesang. Dessen Verstummen zeigt an, daß der jungfräuliche Leib dem Versprechen des göttlichen Sohnes gemäß in's Paradies übertragen wird. So die älteste Ueberlieferung nach dem griech. Texte. Von einer eigentlichen Himmelfahrt ist hier nicht die Rede. Näher kommt diesem Begriffe schon die Erzählung des ersten lat. Apokryphs (§ 16): während die Apostel am Grabe Maria's geweint hätten, sei ihr Leib in den Himmel aufgenommen worden, also doch um mit der Seele vereinigt zu werden. Dieser Gedanke ist mit Absicht vom Verf. des griech. Textes ausgeschlossen worden. Denn das Paradies trennt er consequent vom Himmel; jenes empfängt den Leib, dieser die Seele. Was also oben über den Ausdruck „Paradies" gesagt wurde, gilt auch hier. Derselbe bezeichnet einen besondern, vom Himmel verschiedenen Ort. Noch weiter als der Verf. des ersten lat. Textes geht der Verf. des zweiten. Nach Cap. 16 erhört Jesus das Gebet der Apostel und erweckt Maria von den Todten wieder auf. Michael muß ihre Seele aus dem Himmel herabbringen, dieselbe wird mit dem Körper wieder vereinigt und fährt in's Paradies hinauf. Im ältesten Texte wird also nur die Idee ausgesprochen, daß der Leib Maria's nicht der Verwesung anheimfallen sollte; zu diesem Zwecke wird er in's Paradies gebracht. Dann tritt der Gedanke hinzu, im Jenseits sei auch die Wiedervereinigung von Seele und Leib erfolgt. Schließlich geschieht dies schon hier auf Erden: der Himmelfahrt geht die Auferstehung voran. Bezüglich der historischen Umstände des Todes Maria's weichen die Angaben sämmtlicher von T. veröffentlichten Apokryphen von der gewöhnlichen, traditionellen Annahme ab. Bekanntlich soll Johannes erst nach dem Tode der h. Jungfrau, der nach dieser Ueberlieferung in's Jahr 45 oder 47 n. Chr. fällt, nach Ephesus gegangen sein. In unsern apokr. Schriften wird dagegen Johannes von Ephesus herübergeholt, um Zeuge jenes Ereignisses zu sein. Außerdem wird in den beiden lat. Texten der Tod Maria's in's zweite Jahr nach der Himmelfahrt Jesu verlegt, und dem entsprechend erscheint Petrus von Antiochien, während der Verf. des griech. Textes ihn aus Rom kommen läßt. Dieser hat keine Zeit angegeben; aber aus der letztern Notiz ist zu schließen, daß er den Tod Maria's weiter hinausgeschoben dachte. — Was das Alter dieser Apokryphen angeht, so läßt sich darüber schwerlich etwas Bestimmtes feststellen. Schon in dem sog. Decrete des Papstes Gelasius (Cap. 6) wird eine Schrift mit dem Titel Transitus B. M. V. verworfen. Unsern zweiten lat. Text des Pseudo-Melito hat schon Gregor von Tours gekannt. Der andere lat. Text ist wahrscheinlich älter als jener, jedenfalls aber der griech., der beiden zu Grunde lag. Anderseits wird in dem ersten lat. Texte der Berg Thabor als der Berg der Verklärung bezeichnet (§ 11); derselbe gehört darum nach den oben angeführten Gründen sicher erst dem 5. Jahrh. oder der 2. Hälfte des 4. Jahrh. an, vorausgesetzt, daß wir seine ursprüngliche Gestalt vor uns haben. Unter allen hier vorhandenen Möglichkeiten halte ich für die wahrscheinlichste die, daß unser griech. Text die im Decrete des Gelasius verworfene Schrift war, also am Ende des 5. Jahrh. bereits existirte, und daß dann bald nach einander, während des folgenden Jahrhunderts (Gregor von Tours † 594 oder 595) die beiden lateinischen Bearbeitungen entstanden.

Die im Anhange beigedruckten Zusätze zu den apokr. Evangelien und Apostelgeschichten enthalten nichts für diese Stelle Bemerkenswerthes.

Bonn. Langen.

Kirchengeschichte.

Die Stedinger. Beitrag zur Geschichte der Wesermarschen von **H. A. Schumacher**, Dr. iur. Von der Abtheilung des Künstlervereines für Bremische Geschichte und Alterthumskunde gekrönte Preisschrift. Bremen, Müller 1865. XII u. 248 S. gr. 8. Mit 2 Karten. 2 Thlr.

Jene blutige Episode der norddeutschen Geschichte, welche sich an den Namen der Stedinger knüpft, zeigt wesentliche kirchenhistorische Bezüge. Die Stedinger kämpften gegen ihren Erzbischof. Von diesem der Ketzerei geziehen, sahen sie das Kreuz gegen sich gepredigt. Nur in Folge der Kreuzpredigt unterlagen sie, und zwar erst dann, als diese Kreuzpredigt, unter Verleihung der den Kämpfern für das heilige Land bewilligten Ablässe, mit größerer Anstrengung betrieben wurde, und nun übermächtige Schaaren herbeiführte, an deren Spitze die Häupter der angesehensten Häuser standen, wie die Herzoge und Grafen von Oldenburg, Ravensberg, Berg, Jülich, Cleve, Geldern, Holland und Brabant. Neben den Albigensern und den Opfern Konrads von Marburg wird denn auch nicht selten der Stedinger gedacht, wenn man der Kirche vorhalten will, was sie im 13. Jahrhundert an den Ketzern gesündigt haben soll. Vorliegende Schrift beschäftigt sich zum größten Theile mit diesen Vorgängen.

Eine eingehendere kritische Untersuchung über die Geschichte des Stedingerkrieges ist mit Freuden zu begrüßen. Auch die bessern historischen Werke boten hier im Einzelnen mehr oder minder bedeutende Irrthümer, weil die Arbeiten späterer Chronisten zu sehr maßgebend geblieben waren. Zudem hatten die letzten Decennien das Quellenmaterial um einige recht erhebliche Stücke vermehrt. So brachte Sudendorf (Registrum II, 156) das Protokoll der Bremer Diöcesansynode, welche die Stedinger für Ketzer erklärte; die von Lappenberg (in Ehrentraut's Fries. Archiv II, 246 ff.) edirten Rasteder Jahrbücher u. d. T. Historia de fundatione Monasterii Rastedensis enthalten originale Mittheilungen, welche in der Nähe des Schauplatzes, wenn auch in späterer Zeit, aufgezeichnet wurden; und durch Ehmck (Bremisches Urkundenbuch I, Nro. 166, 172 ff., 178, 181) erhielten wir mehrere wichtige Urkunden, welche zugleich von andern verlorenen Documenten Nachricht geben.

Schumacher hat seine Arbeit recht gründlich angelegt. Der 1. Abschnitt, „das Gedächtniß der Stedingerkriege des 13. Jahrhunderts" (S. 3 ff.) gibt eine kritische Uebersicht der vorhandenen Literatur von den ältesten Quellen, den Chroniken der Aebte Emo von Witte-Werum und Albert von Stade, bis zur jüngsten dem Verf. vorliegenden Arbeit des Pastors Wiedemann zu Bargstedt („die Stedinger 1207—1234," im „Archiv des Vereins für Geschichte und Alterthümer der Herzogthümer Bremen und Verden und des Landes Hadeln" I, 89 ff., wieder abgedruckt in Wiedemanns „Aeltere Geschichte des Herzogthums Bremen"). Der 2. Abschnitt (S. 21 ff.) bespricht sodann „Land und Volk der Stedinger" in den Marschen zu beiden Seiten der Unterweser, und erörtert nach einer genauen Beschreibung dieses Gebietes seine Zugehörigkeit zu sächsischen Gauen sowie seine nach früherm spärlichen Anbau erst im 12. Jahrhundert erfolgte systematische Colonisation, wodurch „die Stedingerlande ihre Entstehung fanden." Die für die Beurtheilung der spätern Ereignisse besonders wichtigen Resultate sind folgende. Zu Beginn der Colonisation war der Erzbischof von Bremen „Eigenthümer fast des ganzen Gebietes des spätern Weststedingen" (S. 41), d. h. des auf dem linken Weserufer gelegenen größern Theiles von Stedingen; jedoch vergab er Manches zu Lehen oder zu Eigen. Auch hatte er „die Grafenrechte in allen Stedingischen Bereichen" (S. 47), welche Vicegrafen für ihn wahrnahmen. Die Verhältnisse der Anbauer waren verschieden. Geschah die Colonisation vielfach nach Holler-Recht, nach welchem der Bauer „auf eigenem Grund und Boden saß" und „nur den Hollerzins und den Hollerzehnten schuldete" (S. 43): so blieben andere Höfe im „Obereigenthum der frühern Grundherren," wenn auch nach des Verf. Ansicht „dieses Grundrecht nur geringe praktische Bedeutung hatte"; auch gab es Rasteder Feudalgüter und weitere Besitzungen waren in den Händen erzbischöflicher Ministerialen. „Jedenfalls bestand die Bevölkerung nicht allein aus solchen freien Bauern, welche ... zu keinem Herrendienst und keinen Frohnden verpflichtet waren" (S. 44). Im 3. Abschnitt (S. 51 ff.) werden „die Stedinger vor ihrer Verketzerung" besprochen: ihre ersten Erhebungen gegen die Burgen der Grafen von Oldenburg und Warfleth, ihr Zusammenstoß mit Erzbischof Hartwig II. wegen rückständiger Zehnten und Zinsen, ihre Rolle endlich in den wirren Verhältnissen, denen nach des Letztern Tode (1207) das Erzstift anheimfiel. Damit steht der Verf. im 4. Abschnitte (S. 79 ff.) an dem „Religionskrieg gegen die Stedinger," und behandelt im 5. Abschnitte (S. 125) die Geschicke der „Stedinger nach der Schlacht bei Altenesch" bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die Noten schließen sich dem Texte als reichhaltige und genaue „Nachweise und Erörterungen" an (S. 141); sie verfolgen die besprochenen Personen und Verhältnisse in's Einzelne, beschäftigen sich insbesondere mit der Kritik abweichender Annahmen und bewähren gleicherweise des Verf. Belesenheit und umsichtige Forschung. Schließlich bringt ein „Anhang" noch Excurse über die ersten Bewegungen der Stedinger (S. 211), ihren Kampf mit Hartwig II. (S. 215) und ihren ersten Strauß mit Gerhard II. (S. 219); über ihre Ketzerei (S. 223) und die „Sage vom Beichtgroschen" insbesondere (S. 231); über ihre Verschanzungen (S. 234) und über Tag, Verlauf und Kriegerzahl der Schlacht bei Altenesch (S. 240). Von den saubern Kärtchen zeigt das erste das ganze Stedingergebiet, das zweite die jetzige Feldmark Altenesch.

Ein näheres Urtheil über die eben skizzirte Arbeit wird ein Doppeltes unterscheiden müssen: die geschichtliche Darstellung des äußern Verlaufs und die Würdigung der innern Bedeutung der Stedingergeschichte, insbesondere des letzten Stedingerkampfes. In ersterer Beziehung bietet Schumacher uns eine gediegene Arbeit, und zugleich eine gründliche Revision der bisherigen Darstellungen; hier wird man in der Regel seinen Ausführungen, wie sie besonders in den Noten über zahlreiche Einzelheiten niedergelegt sind, beistimmen können. Die neu veröffentlichten Quellen kamen zum Theil insbesondere der Geschichte der Kreuzpredigt zu Gute, so daß diese sich jetzt folgendermaßen darstellt. Am 17. März (wahrscheinlich) 1230 erklärte die Bremer Synode die Stedinger für Ketzer. Auf den von Bremen eingesandten Bericht betraute Gregor IX. den Domprobst von Münster und andere Prälaten mit der Aufrechthaltung des über dieselben verhängten Bannes. Am 6. Juli 1231 beauftragte er dann den Bischof von Lübeck, den Dominikaner-Prior zu Bremen und einen Predigerbruder Johannes, in geeigneter Weise sie von ihren Verkehrtheiten abzubringen und die benachbarten Edlen aufzufordern, sie zu bändigen. Nachdem weiter die Bischöfe von Lübeck, Ratzeburg und Minden mit einer Untersuchung der Sache betraut worden, erfolgte 1232, 9. Oct. die Kreuzpredigtbulle für die genannten Bischöfe und am 19. Jan. 1233 eine Aufforderung an fünf andere Bischöfe, jene dabei zu unterstützen. In dieselbe Zeit etwa wird ein verlorenes päpstliches Schreiben an die Stadt Bremen zu setzen sein. Am 17. Juni 1233 erging an die genannten Bischöfe ein neuer dringender Auftrag, zur Hülfe gegen die Stedinger aufzurufen. Endlich beauftragte Gregor am 18. März 1234 seinen Legaten Wilhelm von Modena, der zur Ostsee ging, unterwegs um einen Vergleich zwischen dem Erzbischof und den Stedingern sich zu bemühen, wenn diese aber nicht auf ihn hören würden, dem Papste Bericht zu erstatten. Am 27. Mai 1234 wurde indeß schon die Schlacht bei Altenesch geschlagen, welche dem Kriege ein Ende machte. Der oben genannte Dominikaner Johannes wird übrigens S. 87 f. ohne Grund zu einem „Vertrauten Gregors IX." erhoben, und nicht ohne Phrasenpomp

heißt es weiter: „Es war Johann von Vicenza, jener Fanatiker, welcher einige Jahre später der seltsame Apostel des Lombardischen Bundes werden sollte und als die Verfolgung der Stedinger im Schwunge, in Norditalien die Scheiterhaufen gegen die Ketzer anzündete." Diese bereits von Ehmck angeregte Hypothese entbehrt einer ausreichenden Begründung. Denn der frater Johannes de ordine praedicatorum, domini papae poenitentiarius, welchen Cardinal Otto bei seiner Abreise von Bremen für einige Geschäfte subdelegirte, weil ihm die Umsicht (discretio) desselben non opinione sed experimento cognita war (Brem. U. B. I, Nro. 159 f.), braucht nicht mit Otto aus Italien gekommen zu sein, und er kann mit Johann von Vicenza nicht deshalb identificirt werden, „weil Letzterer zu Gregor in sehr nahen Verhältnissen stand, und mehrfach mit dem genannten Cardinal zugleich vorkommt" (S. 178). In der Stedinger Geschichte findet also Johann von Vicenza, etwa als Ersatzmann Konrads von Marburg, noch keinen Platz. — Einen Anachronismus von etwa 900 Jahren begeht Sch., wenn er, Urban I. und II. verwechselnd, (S. 118) schreibt: „Das Fest des h. Urban [25. Mai], des ersten Papstes, der das Kreuz predigen ließ, ward wohl [von dem gegen die Stedinger heranziehenden Heere] mit besonderm Pompe gefeiert."

Mehr ist hinsichtlich des zweiten Punktes zu bemerken. Daß Sch. sein Buch eben nicht in einem der Kirche freundlichen Sinne schrieb, zeigen Ausdrücke wie folgender: „der dämonische Gedanke, dieselbe Waffe im Abendlande zu gebrauchen, welche gegen die Heiden zur Befreiung des h. Landes angewendet wurde" (S. 215). Ueber die Stedingerkriege faßt er seine Anschauung, die er als „Hervorhebung des politischen Gesichtspunktes gegenüber der kirchlichen Auffassung" bezeichnet, in diesen Worten zusammen: „Als der Stern der Stedingischen Kämpfe erscheint das Ringen freier Bauern wider die emporwachsende Landesherrlichkeit, die Erhebung selbständiger Männer wider die Ansprüche der Fürstengewalt, die mit allen Mitteln ihr Herrschaftsziel zu erreichen suchte, selbst auf dem Wege des Religionskrieges" (S. VIII). Die Ursache der Stedinger-Kämpfe war allerdings materieller Natur; aber wie unter Hartwig II., so bot doch auch unter Gerhard II. der „vertragsmäßig übernommene" Zins und Zehnt den nächsten Anlaß zum Kampfe. Während der Fehden nach Hartwigs Tode mag den Stedingern, welche zuletzt Gerhard I. unterstützten, manches nachgesehen sein; aber Sch. geht zu weit, wenn er die Ansicht durchblicken läßt, es könne damals wohl „Verzicht auf die Abgaben geleistet" sein. Dafür einen Beweis zu erbringen, versucht er auch nicht, räumt vielmehr sofort ein, „möglich" sei es, daß Gerhard II. nur jene „privaten Rechte geltend machen" wollte (S. 73); jedoch führe sein Streben nach „Befestigung erzbischöflicher Landesherrlichkeit" auf weitere Pläne, denen ein „Titel des Rechtes" fehle, auf den Versuch, das Stedingerland zugleich unter seine „Botmäßigkeit" zu bringen (S. 74). Da die Quellen hiefür keinen Anhalt bieten, beruft der Verf. sich nur auf den „Geist der Zeit" und auf den „Geist, der Gerhard II. bei seinem Wirken für das Erzstift beseelte." So schwebt doch die ganze Sache in der Luft. Zudem sind die „Grafenrechte" und „oberherrlichen Befugnisse" des Erzbischofes für Stedingen bereits ganz vergessen. Und jedenfalls würde ein solcher Unterwerfungsplan bei einem Kriege, der aus anderer Ursache ausgebrochen war, erst an zweiter Stelle erscheinen.

So stoßen wir auf unklare Darstellung der Verhältnisse, die von dem Bestreben, das Bild Gerhards II. zu schwärzen, nicht frei bleibt. Bei der Frage nach der Ketzerei der Stedinger ist dasselbe der Fall. Zunächst verwirft Sch. mit Recht die „Sage vom Beichtgroschen," welchen ein Priester der Stedingerin, die ihn geopfert hatte, statt der Communion gereicht haben soll, weil er ihn zu klein befunden. Gleichfalls mit Recht spricht er der Bulle Vox in Rama audita vom 13. oder 14. Juni 1233 jede Beziehung auf die Stedinger ab. Was sie über Organisation und scheußlichen Cult gewisser deutscher Häretiker berichtet, ist aus der Stedingergeschichte ebenso auszuscheiden, wie die Thätigkeit Konrads von Marburg, der zu den Empfängern der genannten Bulle gehörte; und es bleibt nur zu bemerken, daß dieses nicht bloß von Möhlmann (Arch. für fries.-westfäl. Geschichte I, 72) erkannt ist, sondern daß auch Hefele (Conciliengesch. V, 907 f.) dasselbe nachwies, wenngleich er das für die ganze Frage wichtige Bremer Synodal-Protokoll nicht gekannt zu haben scheint. Schumachers weitere Ansicht ist dann folgende: bei den Stedingern fehlten „Häresien", fehlte „eine Lehre, welche der herrschenden Lehre der römischen Kirche widersprach"; sie „waren keine Ketzer im wirklichen Sinne des Wortes; sie wurden nur behandelt als wären sie solche; um sie verketzern zu können, suchte man bedeutungslose Dinge heraus, oder erfand allgemein und dunkel lautende Anklagen" (S. 224), die etwa aus der „reichen Auswahl von Beschuldigungen," wie sie „jene Zeit bot" (S. 83) herangezogen wurden. Als der Bruder des Erzbischofs gegen die Stedinger gefallen, schwand bei Gerhard II., meint Sch., jedes Bedenken: „es galt die Stedinger als Ketzer zu brandmarken, dann war mit erhöhter Kraft gegen sie zu verfahren" (S. 80). Damit wäre freilich der Vorwurf der Niederträchtigkeit auf weite Kreise gewälzt: auf die ganze Bremer Synode, auf Kapitel, Geistlichkeit und angesehene Laien von Bremen, welche mit dem Erzbischofe über die Stedinger nach Rom berichteten, auf die drei mit der Untersuchung betrauten Bischöfe, sowie auf die fünf Bischöfe, welche die Kreuzpredigt weiter unterstützen sollten, und gleich jenen kein Auge und kein Ohr hatten, das Unrecht zu erkennen. Indessen verhielt die Sache sich in Wirklichkeit etwas anders. Weder das Bremer Synodal-Protokoll, noch auch die päpstlichen Bullen, welche auf Grund desselben erlassen wurden, werfen den Stedingern eine bestimmte dogmatische Ketzerei vor, sondern Aeußerungen eines aller kirchlichen Zucht und Sitte widerstreitenden Lebens, welche aber zu dem in den meisten dieser Actenstücke wiederholten Tadel berechtigen, daß sie „die Schlüssel der Kirche und die kirchlichen Sacramente verachteten und die Lehre der Kirche für Tand hielten." Vorgeworfen wird ihnen theils heidnischer Aberglaube, z. B. daß sie Wahrsagerinnen befragen, Auskunft begehren von bösen Geistern und wächserne Bildnisse machen, und deshalb konnte der Papst sagen, sie seien „abgefallen zur Verehrung böser Geister"; theils Beeinträchtigung der Freiheit der Kirche, Zerstörung von Kirchen und Klöstern, sowie Mißhandlung der Geistlichen, welche sie laut der Bulle vom 29. Oct. 1232 kreuzweise an die Wand nagelten. Daneben steht als Drittes und, wie Gregor IX. sagt, als noch stärkerer Ausdruck ihres Unglaubens eine abscheuliche Unehrerbietigkeit gegen den Leib des Herrn. Sch. denkt dabei mit Unrecht an das von der Bulle Vox in Rama audita erwähnte „Aufbewahren der Hostie im Munde und das spätere Ausspeien derselben in Latrinen"; er hat übersehen, daß die Bulle vom 26. Juli 1231 die Anklage genauer dahin ausspricht, daß sie „bei der Plünderung der Kirchen den Leib des Herrn aus den Gefäßen schütten und mit Füßen treten." Und damit steht das Bild der Stedinger klar vor uns. Nur noch wenig vom Geiste des kirchlichen Lebens berührt, von selbstgefälligem Stolze nicht frei, gingen sie aus den innern Kriegen zu Anfang des 13. Jahrhunderts nicht ohne Verwilderung hervor. Dann verweigerten sie mit den Waffen in der Hand ihre Abgaben, und das war die Grundursache des Krieges. Da Welt- und Klostergeistlichkeit sie natürlich zur Pflicht rief, wandten sie sich in roher Wuth und Grausamkeit gegen diese, plünderten Kirchen und Klöster, scheueten sich nicht, auch an dem Heiligsten der Christenheit sich sacrilegisch zu vergreifen, gaben sich also nach den verschiedensten Seiten einem unkirchlichen Wesen hin. Diese für katholisch-kirchliches Leben keineswegs „bedeutungslosen Dinge" sind es, welche ihnen in den Kreuzbullen vorgeworfen werden, und welche sie als Ketzer erscheinen ließen. Aber es mußte noch zu weiterm Bruche mit der Kirche kommen: wenigstens Einzelne von ihnen

mußten versuchen, ihr Verhalten theoretisch zu rechtfertigen, und mußten dann über Kirchenregiment, Schlüsselgewalt und Spendung der Sacramente Ansichten äußern, welche mit der Kirchenlehre in Widerspruch standen. So etwas mögen die Worte Alberts von Stade andeuten wollen: „Suis *persuasionibus* et malis exemplis gnaviter infecerunt populum Christianum;" auch ist seine Bemerkung zu beachten, daß die Stedinger vor der Schlacht bei Altenesch „obstinati non cessabant adhuc claves ecclesiae scelestis labiis turpiter blasphemare" (Monumm. Germ. hist. scriptt. XVI, 326). Sch. hat sich nicht bemüht, nach dieser Seite tiefer in die Sache einzudringen. Von seinem „politischen Standpunkt" aus verliert er sich in eine mindestens sehr einseitige Auffassung und in einen falschen Pragmatismus. Ebensowenig sucht er der Stellung und den Institutionen der Kirche im Mittelalter durch eine vorurtheilsfreie Anschauung gerecht zu werden. In der einen wie in der andern Beziehung stößt man auf hochgestelzte Phrasen und bittere Ausfälle, mit denen der Verf. seine vielfach so gediegene Arbeit besser nicht verunziert hätte. Der Verleger hat das Buch schön ausgestattet.

Münster. Hermann Rump.

Dogmatik.

Das Leben des Gott-Menschen Jesus Christus, des Erlösers der Welt, in seinen sieben großen Geheimnissen dargestellt. Von P. **Georg Patiß**, Priester der Gesellschaft Jesu. (Mit Erlaubniß der Obern.) Wien, Mayer & Comp. 1865. VI u. 716 S. gr. 8. 2 Thlr. 24 Sgr.

Die sieben großen Geheimnisse, nach welchen in diesem Werke das Leben Jesu dargestellt werden soll, sind: 1) das verborgene Leben Jesu Christi als des Sohnes Gottes bei Gott dem Vater von Ewigkeit zu Ewigkeit; 2) das geoffenbarte Leben desselben in seiner Beziehung zur Schöpfung; 3) das gottmenschliche Leben J. C. zuerst in sich selbst, wie er im Fleische erschienen ist; dann 4) als sacramentalisches Leben; 5) als Gnadenleben; 6) das verklärte Leben J. C. und 7) das verklärende Leben. — Daraus ergiebt sich, was in der Vorrede (S. IV) auch ausdrücklich bemerkt wird, daß das Buch „keine gewöhnliche Lebensbeschreibung J. C. enthalte, sondern dessen Leben darstelle, wie es die unendlichen Tiefen der göttlichen Dreieinigkeit aufhüllt, die ganze Welt umfaßt, die gesammte Menschheit durchdringt, die Zeit und Ewigkeit durchzieht, die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung vor den Augen des Glaubens entrollt, den Inhalt der heiligen Theologie bildet, den Gott-Menschen wahr und treu wiedergibt."

Als Zweck des Buches wird (S. V) außer der Rücksicht auf die schlechte Literatur über Christus bezeichnet: „die Ueberzeugung zu begründen, daß alle diejenigen, welche den göttlichen Offenbarungsglauben nicht besitzen, durchaus unfähig seien, von J. C. der Wahrheit gemäß zu sprechen oder zu schreiben, die Gläubigen in ihrem Glauben zu trösten; endlich allen denen, welche es lesen, verhülflich zu sein, an sich selbst die Worte J. C. zu verwirklichen: das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen."

Es handelt sich demnach um eine apologetisch-dogmatische Darstellung der universalen Bedeutung des Gott-Menschen nach den durch die vorher genannten Geheimnisse bezeichneten Gesichtspunkten. In der Ausführung dieses Gedankens liefert der Verf. eine ziemlich vollständige Glaubenslehre, welche jedoch nicht bloß für Geistliche und Theologen von Fach, sondern für Gebildete überhaupt bestimmt ist, und neben der Belehrung auch dem Zwecke religiöser Erbauung dienen soll.

Nach einer kurzen Einleitung (S. 1—5), worin geltend gemacht wird, daß das Leben des Gott-Menschen nur auf Grund der in der h. Schrift und Tradition enthaltenen göttlichen Offenbarung erkannt und dargestellt werden könne, wird zuerst die Grundlage des Lebens J. C. und somit aller Geheimnisse desselben ausgesprochen in dem Satze: „J. C. ist wahrer Gott und wahrer Mensch," und dieser Satz als „Geheimnißgrund" näher erläutert durch die Nachweise, 1) daß nach der göttlichen Offenbarung die drei göttlichen Personen, der Vater, der Sohn und der h. Geist nur Ein Gott sind (kurze Darstellung der Trinitätslehre nach der h. Schrift und den Symbolen der Kirche, besonders dem Athanasianischen und dem Glaubensbekenntnisse der eilften Synode von Toledo); 2) daß die zweite göttliche Person die menschliche Natur angenommen hat, Mensch geworden ist; 3) daß dieser Mensch gewordene Sohn Gottes Jesus Christus ist (Beweis dafür aus den Weissagungen des A. Testamentes, den Aussagen des N. T., den Weissagungen und Wundern Christi, der Bekehrung der Welt zum Christenthum, der Geschichte der Kirche, aus der innern Erfahrung jedes Einzelnen, der nach der Lehre Christi lebt, endlich aus dem Zeugnisse der Ungläubigen selbst. S. 6—64). Dann folgt die Darstellung des Lebens Jesu nach den angegebenen sieben Geheimnissen.

I. Das Leben des Sohnes Gottes bei Gott dem Vater (S. 65—145). In vier Abschnitten wird der Sohn Gottes geschildert: 1) als Quelle und Herr alles Lebens, wie der Vater; 2) als in und mit dem Vater ein unendlich vollkommenes Leben lebend, indem er an allen Vollkommenheiten des Vaters Theil nimmt; 3) in seiner Beziehung als Sohn zum Vater (Lehre über den Ausgang des Sohnes vom Vater; Erklärung der Ausdrücke Sohn, Wort, Weisheit, Bild Gottes); 4) in seiner Beziehung zum h. Geist (Lehre vom Ausgang des h. Geistes; Erklärung der Ausdrücke Geist, Liebe, Gabe Gottes). — II. Das Leben des Sohnes Gottes in Bezug auf die Schöpfung (S. 146—205). Hier wird zuerst von der Schöpfung im Allgemeinen, sodann von den einzelnen darin eingeschlossenen Momenten, der Schöpfung, der Erhaltung, Vorsehung und der Herrschaft Gottes über die Welt gesprochen, und bestimmt, inwiefern diese Wirksamkeiten, obgleich den drei göttlichen Personen gemeinsam, doch dem Sohne insbesondere zugeschrieben werden. — III. Das gottmenschliche Leben Jesu Christi (S. 206—277). Es wird gehandelt von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Einen Person des göttlichen Logos; von dem Fortbestand der beiden Naturen in ihrem Wesen und ihrer Wirksamkeit; von dem gottmenschlichen Leben an sich, sowie in seinen Aeußerungen (von der Vollbringung der Erlösung durch Christi Wort, Gesetz und Beispiel, durch seine stellvertretende Genugthuung und sein Verdienst, durch Zuwendung der Kindschaft Gottes und Stiftung der Kirche). — IV. Das sacramentalische Leben Jesu Christi (S. 278—436). Unter dem sacramentalischen Leben J. C. versteht der Verf. (S. 279) „das Wirken J. C. durch die h. Sacramente zur Rechtfertigung, Heiligung und Vollendung der Menschen für das übernatürliche Leben der Gnade und für das ewige Leben des Himmels," und betrachtet dasselbe: 1) in seinem Wesen (Erörterungen über den Begriff und das Wesen der Sacramente, über ihr Verhältniß zu Christus und der Kirche); 2) in seiner ursprünglichen Thätigkeit (von dem Urheber, der Einsetzung, Spendung, Form und Materie der Sacramente); 3) in seiner Wirksamkeit (von den Wirkungen der Sacram.); 4) in seiner Schönheit (Angemessenheit der Einsetzung der sieben Sacramente, ihre Beziehung zu einander, ihre Analogie zur Entwicklung des natürlichen Lebens, ihre Gipfelung in der h. Eucharistie, und zwar sowohl insofern diese ein Sacrament, als auch insofern sie ein Opfer ist. Anhang über die Verehrung des h. Herzens Jesu S. 374—397); 5) in seiner Erhabenheit (Erörterungen über den übernatürlichen Charakter des Gnadenlebens, welches durch die Sacramente gewirkt, gefördert und vollendet wird); 6) in seiner Nothwendigkeit (Angemessenheit der Einsetzung der Sacramente überhaupt und Nothwendigkeit ihres Empfanges). — V. Das Gnadenleben J. Chr. (S. 437—539). Der Darstellung dieses Lebens

werden zunächst die gewöhnlichen Erörterungen über Begriff und Eintheilung der Gnade, über die verschiedenen Zustände des Menschengeschlechtes in Bezug auf das übernatürliche Gnadenleben (die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, Verlust derselben durch die Sünde der Stammeltern, Erbsünde, Vorbereitung und Vorausverkündigung der Erlösung) vorausgeschickt. Daran schließt sich die Schilderung des Gnadenlebens Christi an, und zwar in zweifacher Beziehung: 1) insofern er ein einzelner Mensch ist (die gratia singularis hominis; die habituelle Gnade, die eingegossenen Tugenden, die Gaben des h. Geistes); 2) inwiefern er das Haupt der ganzen Kirche ist (die gratia capitis. Es wird hier zuerst, ganz nach dem h. Thomas S. III. q. 8, a. 1 ff., auseinander gesetzt, in wiefern Christus das Haupt der Kirche, aller Menschen, ja des ganzen Universums ist, und dann der Einfluß dieses Hauptes auf seine Glieder durch sein Verdienst und sein Erlösungswerk, insbesondere aber in der Zuwendung der Gnade und Rechtfertigung besprochen). — VI. Das verklärte Leben Christi (S. 540—618). Es wird gezeigt, wie diese Verklärung offenbar wird in der Auferstehung, in der Himmelfahrt, in dem Sitzen zur Rechten des Vaters und in der richterlichen Gewalt J. C. Das verklärte Leben Chr. ist aber auch das verklärende Leben, in welchem der Gott-Mensch als das Haupt seiner ganzen Kirche mit derselben im Himmel verklärt und verklärend durch alle Ewigkeit leben wird. Darüber spricht das VII. Geheimniß (S. 619—711) zuerst im Allgemeinen, dann im Besondern in Bezug auf die Verklärung der Seele, des Leibes, in Hinsicht auf die Gesellschaft des Himmels, den Aufenthaltsort der Verklärten, und die ewige Dauer dieses Zustandes. — Schluß und Zusammenfassung des Ganzen S. 711—716.

Ueberblickt man den Gang des Buches, den reichen Inhalt desselben und die Manchfaltigkeit der Gegenstände, welche darin zu einem Ganzen vereinigt sind, so kann man nicht verkennen, daß die Idee, welche zu Grunde liegt, eine glückliche, und auch die Ausführung derselben im Ganzen eine gelungene genannt werden muß. Es ist die Verwerthung und Durchführung des schon von dem h. Thomas (S. I., q. 1. a. 7.) erwähnten Gedankens, daß Christus und sein mystischer Leib der Gesammtinhalt der Offenbarung, oder, wie der h. Bonaventura (Prooem. ad Comment. in Petr. Lomb.) sagt, das subjectum integrale der h. Wissenschaft sei. Was die Ausführung im Einzelnen angeht, so beruht dieselbe auf einer gründlichen, soliden Theologie; es wird immer auf die betreffenden Lehrentscheidungen der Kirche, die Anschauungen der Kirchenväter und, was die speculative Begründung betrifft, meistens auf den h. Thomas zurückgegangen, dessen Aeußerungen nicht selten in extenso angeführt sind. Auch die Begeisterung und Liebe, womit der Verf. seinen Gegenstand behandelt, und die Wärme der Darstellung sprechen sehr wohlthuend an und sind geeignet, zur Erbauung und zur Belebung des religiösen Sinnes zu dienen. Darauf sind auch wohl die Betrachtungen berechnet, welche in Form von Gebeten, Danksagungen oder Lobpreisungen Gottes fast jeden größern Abschnitt beschließen, und die in der Regel aus den kleinern, fälschlich[1]) dem h. Augustinus beigelegten ascetischen Schriften (Meditationes, Manuale und Soliloquia), den Betrachtungen des h. Anselmus und des h. Bernard, zuweilen auch aus dem Werke des Jesuiten Lessius De perfectionibus moribusque divinis entnommen sind. Liegt in der Aufnahme solcher, zuweilen sehr ausführlicher Stellen nach einer Seite hin ein Vorzug des Buches, indem sie viel zur Veranschaulichung der vorgetragenen Lehren und zur Belebung der Darstellung beitragen[2]); so gibt uns dieser Umstand doch auch Veranlassung zu einigen kritischen Bemerkungen. Die etwas zu häufige, manchmal ganz unvermittelte Anführung solcher Stellen mußte nothwendig die Einheit und Gleichmäßigkeit der Darstellung stören und die Uebersicht erschweren. Ueberhaupt aber müssen wir gestehen, daß uns dem Buche eine rechte Verarbeitung des darin niedergelegten reichen Materials zu fehlen scheint. Das gilt mehr oder weniger von dem ganzen Buche, zeigt sich aber besonders in mehrfachen Wiederholungen, welche freilich zum Theil mit der vom Verf. beliebten Anordnung des IV. und V. Geheimnisses zusammenhängen. So wird die Lehre von der Christo inwohnenden Gnade, den eingegossenen Tugenden und den Gaben des h. Geistes S. 233 ff. und wiederum S. 490 ff. behandelt; die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung S. 257 und S. 513 ff., die Lehre vom Opfer S. 324 ff. und fast mit denselben Worten S. 368 ff. Auffallend ist sodann, daß die Erörterungen über die Uebernatürlichkeit des Gnadenlebens (S. 397 ff.) von denen über die Gnade überhaupt (S. 437 ff.) getrennt sind, und daß die Lehre von den Sacramenten der über die Gnade und Rechtfertigung vorausgeht. Das hängt nun freilich, wie schon angedeutet, mit der eigenthümlichen Anordnung zusammen, daß das sacramentale Leben Christi als viertes Geheimniß, das Gnadenleben erst als fünftes aufgeführt und behandelt wird. Durch Umstellung dieser beiden Geheimnisse hätten, wie uns scheint, manche dieser Inconvenienzen leicht vermieden werden können; überhaupt aber, wir wiederholen es, wäre eine gleichmäßigere Verarbeitung des Stoffes zu wünschen. Das Citat aus Lessius S. 269 Anm. 6 ist falsch; es soll heißen Lib. XII. c. 11. n. 74 und 75. Was S. 422 über das lumen gloriae gesagt ist, ist leicht mißverständlich; die allegirte Stelle des h. Thomas ist viel präciser. Der „empirische Himmel“ S. 157 verdankt sein Dasein wohl nur einem Druckfehler [für „empyreisch“].

Schließlich noch die Bemerkung, daß wir mit unsern Ausstellungen dem Werthe des Buches nicht zu nahe treten wollen; wir sind überzeugt, daß bei aufmerksamer Lectüre an Vielen der Wunsch des Verfassers in Erfüllung gehen wird, daß nämlich „wie er selbst diese göttlichen Geheimnisse mit Bewunderung, Dankbarkeit, Liebe und zum großen Nutzen seiner Seele betrachtet hat, sie auch Andern zu gleichem Troste und Vortheile gereichen mögen“ (S. VI).

Trier. C. Henke.

Zur Vervollständigung der hier gegebenen Charakteristik des Buches von Patiß erlaubt sich die Red. Folgendes beizufügen. Der von dem Ref. gerügte Mangel an rechter Verarbeitung des Stoffes zeigt sich unter anderm auch darin, daß viele Stellen aus Thomas, Lessius u. A. einfach übersetzt werden, während sich doch für den Zweck des Verf., zumal wenn er das Buch wirklich „für Gebildete überhaupt“ bestimmt hat, eine freie und selbstständige Bearbeitung mit Abstreifung der schulmäßigen Form und der Latinismen empfohlen hätte. Man lese nur Sätze wie S. 231: „Es ist aber zu wissen, daß in einem Satze, in welchem Etwas von Jemand gesagt wird, nicht bloß darauf zu achten sei, was das sei, wovon Etwas gesagt wird, sondern auch, wornach es von ihm von Jemand gesagt werde. Obwohl also das nicht unterschieden wird, was von Christus gesagt wird, so wird es doch nach dem unterschieden, wornach Beides gesagt wird.“ Auch in Stellen, wo der Verf. nicht citirt, sich aber wahrscheinlich an ein lateinisches Original anschließt, kommen Sätze vor wie S. 84: „Die Gerechtigkeit entspricht der Gebühr und der Gleichheit; der Gebühr, welcher etwas von Rechtswegen zukommt, und der Gleichheit, welche das, was Jemanden von Rechtswegen zukommt, der

1) Der Verf. citirt die Stellen immer als Aussprüche des h. Augustinus ohne weitere Bemerkung [auch die sog. Schriften des Areopagiten werden wiederholt unter dem Namen des „h. Dionysius“ citirt].

2) Man vergl. z. B. die Zusammenfassung der vorsehenden Wirksamkeit Gottes in dem Gebete S. 184—191; die Gleichnisse zur Erläuterung der Incarnation S. 219—223; die ansprechende Darstellung der in der Incarnation gelegenen zehn Wunder S. 239 ff.

Gebühr gleichstellt;" oder S. 279: „Sacrament heißt soviel als Heiligungsmittel und muß in diesem zweifachen Sinne, nämlich als Mittel und als Heiligung aufgefaßt werden." In der Note zu dieser Stelle heißt es: „dieses Wort wird von sacrando hergeleitet" [der Lateiner sagt a sacrando, der Deutsche „von sacrare"].

Der exegetische Beweis für den Satz: „der Mensch gewordene Sohn Gottes ist Jesus Christus" enthält einige sehr schwache Punkte. Eine rhetorische Uebertreibung ist es, wenn es S. 20 heißt: „Die Weissagungen stellen den Messias ausdrücklich und fast unzählige Male als wahren Gott und als wahren Menschen zugleich dar." Im Einzelnen aber kann nicht behauptet werden (S. 19), in derselben Weise, wie Js. 7, 14 die Geburt des Messias aus der Jungfrau, werde Hab. 3, 18 sein Name (Jesus) geweissagt, Ps. 54, 5. 6 seine Todesangst, Ps. 70, 11 seine Gefangennehmung, Amos 8, 9 die Finsterniß bei seinem Tode u. dgl.

Die Berufung auf die Traditionen der Heiden für den „Glauben an einen Welterlöser als Gottmenschen" ist, — von den erstaunlich ungenauen Citaten abgesehen — verfehlt. Wenn „Sanchuniathon von der Weltschöpfung, von der Finsterniß, von dem Geiste, von dem Chaos schreibt, Chalcidius von dem Falle des Menschen" u. s. w., so ist doch der Satz unberechtigt: „Es ist schwer anzunehmen, daß sie das Alles gekannt und den Mittelpunkt vor Allem, den gottmenschlichen Erlöser, in den Weissagungen und im Glauben der Juden nicht geahnt haben." „Celsus und Porphyrius erwähnen die Weissagungen und Wunder" nur, um sie zu bestreiten, und daß Muhammed, oder wie der Verf. schreibt, Mahumeth, „an Christus geglaubt und im Alcoran den Seinigen an ihn zu glauben befohlen hat," ist uns wenigstens unbekannt.

Griechische Theologie.

Gregorii Palamae Thessalonicensis Archiepiscopi Opera omnia. Accedunt **Gregorii Sinaitae, Constantini Harmenopuli, Macarii Chrysocephali, Ioannis Calecae, Theophanis** Nicaeni Archiep., **Nicolai Cabasilae** Thessalonicensis quae supersunt. Accurante et denuo recognoscente *I. P. Migne*. Paris 1865. 2 voll. (Patrologiae graecae tomi 150 et 151.)

Das Material zu einer gründlichen Vergleichung und vielleicht auch zu einer Ausgleichung der Eigenthümlichkeiten und Antithesen der morgenländischen Kirche wird von Jahr zu Jahr besser zugänglich. Das großartige Unternehmen von Abbé Migne trägt wesentlich dazu bei. Es kann nicht genug gerühmt werden, daß der Herausgeber der griechischen Patrologie sich nicht auf die ersten Jahrhunderte beschränkte, sondern die Sammlung auf das Mittelalter ausdehnt. Viele der bedeutendsten Werke der spätern Periode sind selten geworden, finden sich in größern Sammlungen zerstreut, oder traten in orientalischen Drucken an's Licht, welche mitunter weniger bekannt und schwerer zu haben sind, als Manuscripte. Allerdings konnte von einer weitern Ausdehnung der Abdrücke der Umstand abschrecken, daß die bedeutendsten Schriftsteller seit der Zeit des Photius einen gegen die abendländische Kirche feindseligen Standpunkt einnahmen. Doch gerade dieser Gegensatz muß in seiner historischen Entwicklung erkannt werden, wenn die Hoffnung auf eine gründliche Ausgleichung in der Zukunft nicht ganz aufgegeben werden will. Dazu kommt, daß selbst die feindlichsten Polemiker der morgenländischen Kirche oft und mannichfach unwillkürlich für das Alter der gemeinsamen Uebungen und Lehren das glänzendste Zeugniß ablegen. Darum können wir dem Plane, welchen das Unternehmen von nun an verfolgt, unsern Beifall nicht versagen. Es ist ein Werk für die ganze Kirche, daher freuen wir uns, daß auch deutsche Gelehrte [1]) zu Hülfe genommen wurden.

In den vorliegenden beiden Bänden wäre eine gelehrte Hülfe in größerm Umfange wünschenswerth gewesen, als wir in Wirklichkeit angewendet sehen. Doch ist auch das Geleistete sehr anerkennenswerth.

Der Erzbischof **Gregorius Palamas** von Thessalonike nimmt hier mit Nikolaus Kabasilas die Hauptstelle ein, und mit Recht. Palamas hat nicht nur im Hesychiastenstreit die Hauptrolle gespielt und während dieses Streites auf seine Zeitgenossen entscheidend eingewirkt, sondern wesentlich zu der Haltung beigetragen, welche in der spätern Zeit die orientalische Kirche beobachtete. Er war unstreitig ein gewandter Dialektiker und Redner. Seine Schriften sind so zahlreich, daß man darauf verzichten mußte, eine vollständige Ausgabe zu besorgen. Daher muß die Ueberschrift, welche den Titel des 150. und 151. Bandes der griechischen Patrologie schmückt: Gregorii Palamae Thessal. Archiep. Opera omnia hinsichtlich des omnia mit einer beträchtlichen Beschränkung verstanden werden.

Ohne ansehnliche Verbindungen mit Gelehrten verschiedener Länder können ähnliche Schriftsteller nicht vollständig gegeben werden. Der Herausgeber sorgte indeß dafür, daß für jedes der drei Gebiete, in denen Palamas wirkte, beträchtliche Materialien geboten wurden. Natürlich wurde am reichsten der Hesychiastenstreit bedacht; es wurden hierüber auch Acten aufgenommen, in welchen Palamas gerechtfertigt wird. Hiezu diente das Sammelwerk: *Τόμος ἀγάπης*, welches im J. 1698 [1]) in Jassy auf Veranstaltung des rührigen Dositheos, Patriarchen von Jerusalem, gedruckt wurde. Diesem Werke ist ein bedeutender Theil des neuen Materials entnommen, welches die beiden vorliegenden Bände enthalten. Bei der großen Seltenheit jener Ausgabe von Jassy war die Aufnahme eines neuen Abdruckes gewiß wohlgethan. Nur hätten die aufgenommenen Stücke wenigstens einen kleinen Geleitsbrief mitbekommen sollen, wenn man eine Uebersetzung sich ersparen wollte. So hätte sogleich bei dem ersten *Τόμος συνοδικός*, welcher Bd. 151, S. 679 ff. abgedruckt ist, angemerkt werden sollen, daß diese Synodalschrift bereits in den Acta Patriarchatus Constantinopolitani ed. *Miklosich* et *I. Müller* (1860) t. I, 202—216 gegeben ist; doch mit dem Unterschiede, daß die Ausgabe von Jassy am Ende noch Unterschriften beifügt, die in den Acta fehlen. Auch hinsichtlich des Datums besteht ein Unterschied; nach Jassy-Migne ist die Urkunde im August, nach den Acta im Juli der neunten Indiction gefertigt, also jedenfalls im J. 1340, nicht 1341, wie gewöhnlich angenommen wird. Daß aus demselben *Τόμος ἀγάπης* die umfassende Streitschrift des Patriarchen Philotheos, welcher von 1364 an auf dem erzbischöflichen Stuhl von Constantinopel saß, beigefügt ist, kann nur willkommen sein, denn durch sie kommt es erst recht zur Anschauung, wie der Geist des Palamas in seiner Partei fortlebte und sich auf die morgenländische Kirche übertrug.

Da die Hesychiasten von abendländischen Theologen angegriffen worden waren, wurde natürlich die an und für sich eng begrenzte Controverse eine Frage des Friedens zwischen Orient und Occident. Die alte Zwietracht erhielt neue Nahrung. Palamas trat als einer der heftigsten Gegner der Lateiner auf. Er arbeitete den spätern Polemikern des Orients in einer Weise vor, welche in der Geschichte der Trennung von Bedeutung ist. Hier könnte und sollte das in der vorliegenden Ausgabe gebotene Material vollständiger sein. Ein besonders fühlbarer Mangel ist das Wegbleiben der *λόγοι ἀποδεικτικοί*, über welche bei Migne nur

1) Die Ausgabe der Werke des Johannes Beccus von Hergenröther ist durch die Revue bibliographique et literaire Januar 1866, S. 45 bereits angekündigt. Uns ist das Werk noch nicht zugekommen.

1) Dieser *Τόμος ἀγάπης* ist nicht zu verwechseln mit dem etwas früher ebenfalls in Jassy gedruckten *Τόμος ἀπαλλαγῆς*, welcher Streitschriften gegen die Lateiner von Georgios Koressios, Theodor Agallianos, Matthäus Blastares u. A. enthält.

eine kurze Notiz aus Fabricius gegeben wird. Dieses polemische Werk kann wesentlich dazu dienen, die Haltung zu erklären, welche von den orientalischen Theologen der spätern Zeit gegenüber den Unionsversuchen beobachtet wurde. Auf der einen Seite säte es Haß, auf der andern nährte es durch gut vorgetragene Scheingründe jene Selbstgenügsamkeit, welche bei den Verhandlungen mit den Lateinern öfters so hinderlich wurde. Palamas vergleicht die Lateiner, denen er unvernünftigen Stolz vorwirft, mit dem Elephanten, welcher trotz seiner Größe und Stärke doch plump bleibt und durch heftige Bewegungen sich selbst zum Falle bringt. Merkwürdig ist, wie in dieser Schrift die fortdauernde Erleuchtung des heiligen Geistes, die in den Frommen wirke, der Autorität der abendländischen Kirche entgegengesetzt wird. Die Schrift ist mit zwei andern polemischen Werken von Gennadius und Morgunius im 17. Jahrhundert, ohne Angabe der Jahrzahl und des Ortes [1]) gedruckt; wir fanden ein Exemplar in Constantinopel.

Wer diese und verwandte Schriften jener Periode liest, kann nicht glauben, daß die Kluft zwischen dem christlichen Abendlande und dem Morgenlande von geringer Tiefe sei. Je schmerzlicher es ist, den leidenschaftlichen Haß constatirt zu sehen, welcher um die Mitte des 14. Jahrhunderts im Oriente gegen alles Lateinische gehegt ward, um so willkommener ist es, im innern Leben der Kirche, so weit es von der Polemik unberührt geblieben, eine tröstliche Uebereinstimmung in den wichtigsten Uebungen und Bestrebungen der Religion zu finden. Daher kann man mit der Aufnahme der ascetischen, moralischen und homiletischen Schriften des Palamas in die Sammlung nicht anders als sehr zufrieden sein. Hier durfte die Prosopopoeia um so weniger fehlen, da sie durch Uebersetzungen auch im Abendlande eine beträchtliche Verbreitung gefunden hat [2]). Die Art, wie hier Leib und Seele sich besprechen, sich anklagen und vergleichen, gefiel auch solchen, die mit der polemischen Wirksamkeit des Thessalonicensers unzufrieden sein mußten [3]). Dreiundvierzig Homilien des Palamas hat der Herausgeber der jüngst (1857) in Jerusalem erschienenen Ausgabe entnommen; er würde sicher die weitern 22 nicht verschmäht haben, wenn ihm die von dem Arzte Sophocles Oeconomus in Athen (1861) besorgte Nachlese bekannt geworden wäre. Wenn auch im Ganzen genommen das Wegbleiben solcher Vorträge kein sehr bedeutender Verlust ist, so würde doch die Aufnahme der 56. Homilie, welche über die Sacramente handelt, ihres dogmatischen Gehaltes wegen von Interesse gewesen sein. Die achte Homilie (Migne, Bd. 151, S. 93) hat kürzlich der bekannte Simonides in London wohl deßwegen herausgegeben, weil in ihr der Gegensatz gegen das filioque sehr scharf hervortritt (*Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες.* London [1859? und] 1865, S. 77 ff.). Trotz solcher Ausschreitungen der Polemik enthalten die Homilien viel Schönes und Wahres und bleiben eine schätzbare Urkunde zur Veranschaulichung des innern Lebens der orientalischen Kirche.

Wenn es galt, das innere Leben jener Kirche zu documentiren, so mußten natürlich die Schriften des Mystikers Nikolaus Kabasilas ganz vorzüglich berücksichtigt werden. Es sind von ihm — im 150. Bande der griech. Patrol. — folgende vier Schriften aufgenommen: 1) Erklärung der Liturgie

1) *Hoffmann*, Lexicon bibliographicum, gibt London und das Jahr 1624 an.

2) Ob die Abfassung der Dialoge der h. Katharina von Siena, worin die Seele mit Gott und mit dem Leibe sich unterredet, äußerlich, der Form und Einkleidung nach, durch die Schrift von Palamas angeregt sei, wage ich nicht zu entscheiden. Der materielle Inhalt beider Dialoge ist ganz verschieden.

3) Anfangs theilte der Herausgeber nur die latein. Uebersetzung der Prosopop. mit, Band 150, S. 959, während des Druckes erhielt er die Ausgabe von 1553, aus welcher der griech. Text nachgetragen wurde.

(S. 367—490); 2) Vom Leben in Christo (S. 493—726); 3) Rede gegen die Wucherer (S. 727—750); 4) Lobrede auf die heilige Theodora (S. 750—771).

Trotzdem, daß sich der feindliche Gegensatz gegen die Lateiner [1]) nicht nur in förmlichen Streitschriften [2]), sondern auch in der Auslegung der Liturgie, namentlich Cap. 29 und 30, bei der Vertheidigung der *ἐπίκλησις* ausspricht, müssen wir doch in Kabasilas einen Zeugen von wirklichem innern Geistesleben achten. Da, wo keine Polemik einwirkt und der Quietismus der Hesychiasten sich nicht geltend macht, spricht sich bei ihm eine Theorie aus, welche viel Erfahrung und Nachdenken voraussetzt. Bekanntlich haben wir von den sieben Büchern des Lebens in Christo eine Ausgabe von Gaß mit einer einleitenden Darstellung. (Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Greifsw. 1849.) Was Gaß bei dieser Gelegenheit über die Mystik der morgenländischen Kirche geschrieben hat, ist so bedeutend, daß der Herausgeber in der Einleitung wenigstens hier uns einige Schritte über Fabricius hinaus hätte führen sollen. Die geistreichen Bemerkungen von Gaß über das Verhältniß von Wille und Sacrament und verwandte Fragen forderten eine mehrseitige Berichtigung.

Ein wahres Verdienst der Sammlung ist die Aufnahme von drei mystischen Schriften des Mönches Gregorius, welcher um das Jahr 1330 blühte und theils auf dem Berge Sinai (daher sein Name Sinaita), theils auf Athos lebte. Der Text wurde (nach einer Bemerkung im Register S. 1378) der Venetianer Ausgabe von 1782 entnommen, die Uebersetzung besorgte ein Pfarrer in der Diöcese Orleans [3]). Ein schönes Nebengeschäft eines Seelsorgers, das uns an einem französischen Pfarrer doppelt freut.

Wir bemerken schließlich, daß die Schriften der Repräsentanten der abendländischen Kirche im Hesychiastenstreite, Barlaam und Akindynus, ebenfalls in den beiden vorliegenden Bänden vorkommen. Dem Umfange nach schwinden sie allerdings gegen die ihrer Gegner sehr zusammen; doch zeigt sich die Bedeutung beider Männer um so mehr in den Repliken der Gegner. Unter diesen wäre einer Publication vor allen werth gewesen die anonyme Schrift, welche sich am Schlusse einer an polemischen Abhandlungen reichen Handschrift der Münchener Staatsbibliothek findet [4]). Der Verfasser, offenbar ein geschulter Dialektiker, geht auf die Frage vom Unterschiede des Seins und Wesens Gottes, welche durch Akindynus angeregt war, scharfsinnig ein und verwandelt die kleine hesychiastische Untersuchung in eine größere dogmatische. Er bemüht sich, zu zeigen, wie Gott in Wirkungen gegenwärtig sein könne, ohne daß seine Wesenheit sich gegenwärtig offenbare. Während die Synode von 1340 sich gegen den Vorwurf vertheidigt, als wären die Anhänger des Thabor-Lichtes eine Art von Massalianer, ergreift dieser Theologe die Offensive und sucht die Lateiner als Massalianer darzustellen [5]). Wenn in der Polemik gewandte Sophistik einen Vorzug bildet, so ist diese Schrift in ihrer Art ein Meisterwerk.

München. D. B. Haneberg.

1) Schon der Herausgeber der Erklärung der Liturgie, Biblioth. Vett. PP. t. II, p. 200, macht darauf aufmerksam, daß Nikolaus nicht so harmlos sei, wie Hervetus ihn schildere.

2) Vgl. Gaß, die Mystik des Nik. Cabasilas, Einl. S. 26 ff.

3) „*I. Lecomte*, Balneaci in dioecesi Aurelianensi parochus.“

4) Cod. gr. 27. fol. 492—499: *ἅπερ ὁ Ἀκίνδυνος ἐφρόντισεν καὶ ἐγράψατο ἕκαστα αἱρετικὰ δόγματα.*

5) *λέγουσι γὰρ ὅτι οἱ ἅγιοι οἱ χάριτος τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἤγουν τῆς θεώσεως, ἀξιούμεναι αὐτὴν τὴν οὐσίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος δέχονται ἐν ἑαυτοῖς καὶ αὐτῆς τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ μετέχουσιν. Ἔστι δὲ καὶ τοῦτο ἡ τῶν Μασσαλιανῶν αἵρεσις* etc.

Moraltheologie.

Breviarium der christlichen Ethik. Von Dr. **Ant. Rietter,** Erzbischöfl. geistl. Rath und Synodalexaminator, Ritter des k. b. Verdienstordens vom heil. Michael I. Classe, ordentlichen öffentlichen Professor der theologischen Moral an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. Regensburg, Pustet 1866. Zwei Hälften. 894 S. 1 Thlr. 27 Sgr.

„Diese Schrift habe ich abgefaßt für meine ehemaligen Zuhörer zur Rückerinnerung an das Gehörte, für meine gegenwärtigen zum Gebrauche bei den Vorlesungen und zum Studium, für diejenigen, welche einen raschen Ueberblick über die christliche Ethik gewinnen wollen oder zu einer Prüfung aus diesem Fache sich vorzubereiten haben. Der Inhalt derselben gleicht den Fächern einer ausgepreßten Frucht. Den Saft hinein zu bringen ist Sache der Erinnerung, des eigenen Nachdenkens oder des Unterrichts" (S. 3). Mit diesen Worten führt der Verf. sein Werk in die Oeffentlichkeit ein, und weist uns in der Darlegung seines Zweckes zugleich den Hauptgesichtspunkt für die Beurtheilung desselben an. Der Verf. beabsichtigt eine compendiöse Darstellung der christlichen Ethik, welche Candidaten der Theologie ein zweckmäßiges Hülfsmittel für das Studium der genannten Disciplin bieten soll. Den Namen „Breviarium" wird man dem vorliegenden Werke gerne zugestehn, wenn man die beiden mäßigen Duodez-Bände desselben mit den durchgängig umfangreichern deutschen Lehrbüchern der Moral vergleicht. Den Versuch einer compendiösen Darstellung dieser Disciplin darf die deutsche theologische Literatur immerhin als ein dankenswerthes Unternehmen begrüßen. Der Werth eines solchen Versuches wird stets durch zwei Momente bedingt sein: erstens durch die demselben zu Grunde liegende wissenschaftliche Auffassung und Behandlungsweise der christlichen Ethik, und zweitens durch die technische Geschicklichkeit, womit das einem compendiösen Lehrbuche vorgesetzte Ziel angestrebt ist. In dieser letztern Hinsicht sind als wesentliche Erfordernisse anzusehen eine dem Zwecke eines wissenschaftlichen Lehrbuches entsprechende Gediegenheit und Vollständigkeit des Inhaltes, sodann Klarheit und Uebersichtlichkeit der Darstellung. Die Auswahl des Stoffes wird überall die größten Schwierigkeiten darbieten. Sie muß aber jedenfalls so getroffen werden, daß durch den Gebrauch des Lehrbuches der Candidat der Theologie eine vollständige Kenntniß der christlichen Sittenlehre, sowie ihrer wissenschaftlichen Begründung zu gewinnen vermag, während er anderseits zu einem eingehendern Studium derselben angeregt und befähigt wird. So einfach und selbstverständlich diese Grundsätze sind, ebenso verschieden ist das Maß der praktischen Anwendung derselben in den vorhandenen Lehrbüchern der Moral, und nicht minder ist es eine mißliche Aufgabe, zu bestimmen, in wieweit ein neuer literarischer Versuch denselben in allen einzelnen Puncten gerecht geworden sei. Mißlich nenne ich diese Aufgabe darum, weil es vermöge des eigenthümlichen Charakters, den die Wissenschaft der Moral von dem ihrem Studium mit zu Grunde liegenden praktischen Zwecke — der Befähigung für das Seelsorgeramt — empfängt, nicht leicht oder besser unmöglich ist, einen absolut gültigen oder allgemein anerkannten Maßstab für die Beurtheilung der materiellen Vollständigkeit und des wissenschaftlichen Werthes eines solchen Lehrbuches geltend zu machen. Der Zweck eines Lehrbuches der Moral ist, mehr als dies bei andern Disciplinen möglich ist, ein dehnbarer Begriff, und der Verfasser eines solchen wird sich den Ausstellungen eines Recensenten gegenüber immer wieder hinter seinem „Zweck" verschanzen können. Da ohnedies bei solchen Erörterungen für die Wissenschaft wenig Gewinn zu hoffen ist, so wird man es um so eher dem Ref. nachsehen, daß er bezüglich des vorliegenden Breviarium nicht in eine Detail-Kritik sich einläßt, welche sich nach seinem Urtheile vorzüglich auf die Auswahl und die Vollständigkeit des hier gebotenen Materials erstrecken müßte.

Um so weniger aber will ich es versäumen, die unbestreitbaren Eigenthümlichkeiten und Vorzüge, welche dem Buche zur Empfehlung gereichen, in Kürze hervorzuheben. Zunächst verdient die einfache und im Ganzen sachgemäße Systematisirung des Stoffes unsere Anerkennung. Der Verf. selbst äußert sich darüber folgendermaßen: „Da es bei einer auf das Leben gerichteten Wissenschaft vor Allem erforderlich ist, zu wissen, was man will und soll, so habe ich zuerst dem mich zugewendet, zu dessen Erreichung die Ethik den Weg zeigen soll, nämlich dem Endzwecke des Menschen, welcher zugleich dessen concretes und persönliches höchstes Gut ist. Der Wille desselben, nämlich Gottes, erscheint in der göttlichen Offenbarung als das höchste, Alles ordnende Princip, welchem daher auch der mit Vernunft und Freiheit begabte Theil der Schöpfung sich unterordnen soll. Darum spreche ich in der allgemeinen Ethik (der Principienlehre) von dem ausgesprochenen göttlichen Willen (dem Gesetze), von der Befähigung des Menschen, den göttlichen Willen zu erkennen und auszuführen (dem Gefühl, der Vernunft, dem Willen, dem Gewissen u. s. w.), von dem Verhältnisse des menschlichen Denkens, Wollens und Thuns zu dem göttlichen Willen (der Moralität der menschlichen Thätigkeit überhaupt), von dem, was dem göttlichen Willen gemäß ist (dem Guten), und von dem, was mit ihm in Widerspruch steht (dem Bösen). Da der höchste Wille, welcher Liebe ist, diesem seinem Wesen entsprechend, im Grunde nur Eines von den vernünftigen Geschöpfen verlangt, nämlich Liebe (welche die Gerechtigkeit zur selbstverständlichen Voraussetzung hat), so habe ich den Inhalt der besondern Sittenlehre, in welcher die gewonnenen Principien auf die einzelnen ethischen Beziehungen des Menschen angewendet werden, unter die drei Rubriken gestellt: Gottesliebe, Selbstliebe, Nächstenliebe. Mit demjenigen, womit ich begonnen, habe ich auch geschlossen" (S. 4 f.). Dies wird genügen, um im Allgemeinen die Auffassung und Behandlungsweise des Verf. zu charakterisiren. Die Darstellung ist durchgängig recht klar und bündig. Die gegebenen Definitionen sind mit wenigen Ausnahmen (dahin rechne ich z. B. die Begriffsbestimmung der Ascese S. 17, die der Pflicht S. 60) treffend. Der Verf. schließt sich hiebei, wie in seiner ganzen Darstellung, meist sehr enge an Thomas von Aquin an, dessen Ethik er bereits früher (München 1858) zum Gegenstande eines besondern Werkes gemacht hat. In den Noten des Breviarium sind zahlreiche Aeußerungen aus den Werken des h. Thomas mitgetheilt; auch die patristische Literatur ist dort in einer geschmackvollen, auf selbständige Studien hinweisenden Auswahl von Stellen vertreten.

Bonn. Simar.

Liturgik.

Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgieen und der römische Consecrationskanon. Von Dr. **Ludwig Augustin Hoppe,** Regens des Bischöflichen Clerikalseminars zu Braunsberg im Ermlande. Schaffhausen, Hurter 1864. VIII und 336 S. 8. 1 Thlr. 26 Sgr.

Die griechischen und mit ihnen verwandte Liturgien haben nach den Einsetzungs- oder Consecrationsworten ein mit hervorragender Feierlichkeit zu verrichtendes Gebet des Inhalts, der Herr möge das gegenwärtige Brod zum kostbaren Leibe seines Christus und das, was in dem Kelche ist, zum kostbaren Blute seines Christus machen, beides verwandelnd durch seinen heil. Geist. Dieses Gebet nennt man die Epiklesis und die Frage, wie sich dasselbe zur Consecration verhalte, — ob und wie die Bitte um Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Jesu Christi nicht überhaupt, sondern an der Stelle, die sie in

den gedachten Liturgien einnimmt, d. i. nach den Worten des Herrn, zu rechtfertigen oder zu verstehen sei, bildet das Problem, dessen Lösung der Verf. vorliegender Schrift unternommen hat.

Es sei hier erlaubt, zweierlei vorauszubemerken: erstens, daß die schismatischen Griechen entweder die Epiklesis den Worten des Herrn hinsichtlich der Wirkung völlig gleichstellen, wie der Patriach Jeremias von Constantinopel in seiner 1576 an die deutschen Lutheraner Jakob und Martin Crusius gerichteten Bekenntnißschrift: „Censura orientalis ecclesiae" (in's Lateinische übersetzt und commentirt von Stanislaus Socolovius) cap. X; oder geradezu der Epiklesis allein die Kraft der Wandlung zuschreiben, wie die im Jahr 1672 zu Constantinopel abgehaltene Synode (bei *Kimmel*, Monumenta fidei ecclesiae orientalis. P. II. p. 218. Jenae 1850) — woraus die Bedenken, welche gegen dieses Gebet laut geworden sind und auch die Versuche, die man in Rom gemacht hat, ihm eine andere Fassung zu geben, sich zur Genüge erklären lassen; — zweitens, daß die römische Kirche mit zweifelloser Bestimmtheit festhält, die Consecration werde einzig und allein durch die Worte Jesu Christi bewirkt, wie, um nur Eine Autorität anzuführen, aus dem Breve Pius' VII. vom 8. Mai 1822 an den Patriarchen der Melchiten zu Antiochien ersehen werden mag. Der Papst verbietet Allen und Jeden, die von schismatischen Menschen verfochtene Meinung zu vertheidigen und zu beschützen, als bestehe die Form, durch die das lebengebende Sacrament vollbracht werde, nicht einzig in den Worten Jesu Christi, welche sowohl die lateinischen als auch die griechischen Priester bei der Consecration gebrauchen, sondern als müsse zur gänzlichen Vollendung der Consecration jene Gebetsformel hinzugefügt werden, welche den erwähnten Worten bei den Abendländern vorausgeht, in der orientalischen Liturgie nachfolgt: „sed ad perfectam consummatamque consecrationem addi oportere eam precum formulam, quae memorata verba apud Occidentales praecurrit, in Orientali Liturgia subsequitur." Bullar. Pontif. S. Congr. de Propag. Fide IV. 388 sq., citirt bei *H. Laemmer*, In decreta conc. Ruthen. Zamosc. animadversiones. Friburgi 1865, p. 56.

Die Schrift von H. hat zwei Theile nebst einer Einleitung. In dieser wird eine „übersichtliche Geschichte der Epiklesenfrage" gegeben. Der erste Theil ist „die Epiklesis als historische Thatsache", der zweite „Absicht und Berechtigung der Epiklese" überschrieben. Im ersten glaubt der Verf. aus Vätern und Liturgien nachgewiesen zu haben, daß die Epiklesis nicht nur weitverbreitet und von hohem Alter, sondern daß sie eine apostolische Tradition sei, woraus er dann mit zu großer Zuversicht folgert, daß sie auch in der römischen, von dem Apostelfürsten Petrus gegründeten Liturgie vorhanden sein müsse. Nun handelt es sich natürlich darum, den Schleier zu lüften, der sie seither den Blicken der Sterblichen vorenthalten hat. Die richtige Deutung des unmittelbar auf die Consecrationsworte folgenden dreigliedrigen Gebetes soll dieses leisten.

Bevor der Verf. jedoch seine Erklärung darlegt, sieht er sich veranlaßt und gewissermaßen genöthigt, über die frühern Versuche sowohl der Text- als der Ritusertklärung sein Urtheil auszusprechen. Er findet sie unbefriedigend und völlig mißlungen, wirft ihnen vor, daß sie den strengen Wortlaut des Textes willkürlich verlassen, das Opferobject im opfernden Subject verflüchtigen oder beide mit einander, jedoch wieder auf Kosten des Objects, vermischen; daß sie mit Umgehung des Verbalsinnes sich auf dem Boden einer unklaren Mystik bewegen, die Grenzen einer nüchternen Textexegese überschreiten, mit wahrer Gewaltthat heterogene Gedanken in den Text hineintragen, bei jedem Schritte in neue Widersprüche und Verwicklungen gerathen, und was den Ritus betrifft, die Kreuzzeichen in einer andern, als der ihnen allein zukommenden Bedeutung auffassen.

Dieses durchgreifend ungünstige, ja vernichtende Urtheil erklärt sich aus der grundverschiedenen Auffassung des vorhin erwähnten Gebetes, die der Verf. mit großem Eifer geltend zu machen bemüht ist. Es sieht nämlich in dem Schlußgliede dieses Gebetes eine Epiklesis, dem wesentlichen Inhalte nach ganz und gar mit den Epiklesen der griechischen und orientalischen Liturgien übereinstimmend, ein Consecrationsgebet, d. i. eine Bitte um Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Jesu Christi, während die frühern Ausleger des römischen Meßkanons in demselben Gebete vom Anfang bis zum Ende eine die Oblation der verwandelten Altargaben begleitende und ihr entsprechende oder Ausdruck leihende Bitte, also ein Oblationsgebet erkannten. Und sicherlich würde man die Bitte um huldvolles Ansehen und gnädige Annahme dieser heiligsten Altargaben und ihre Zusammenstellung mit den vorbildlichen Opfern Abels, Abrahams und Melchisedechs nicht unzulässig oder gar frivol finden, wenn man den mittlerischen Charakter aller Oblationen in Betracht nehmen und bedenken wollte, daß die dargebrachten Gaben stellvertretend für die Darbringenden eintreten sollen, daß es bei der Oblation immer darauf abgesehen ist, den Offerenten Gott wohlgefällig und seiner Gnade theilhaftig zu machen.

Um den Sinn der Oration Supplices te rogamus zu ermitteln, wird zunächst gefragt, was unter sublime altare zu verstehen, dann was das Object und endlich, welches die Bedeutung von perferri sei. Das sublime altare bedeutet Christum und sein ewiges Hohepriesterthum, ist die symbolische Bezeichnung des „in seiner heiligen Menschheit vor dem Angesichte des Vaters gegenwärtigen und ewige Sühne wirkenden Hohepriesters und Opfers." Daß hiernach das, was auf das sublime altare gebracht werden soll, nicht der Leib und das Blut Jesu Christi sein könne, liegt auf der Hand. — Das Object von perferri ist „die Opfermaterie des Brodes und Weines" und der Verf. glaubt, „die ausnahmslose Gleichheit der Kanon-Oblation nach der Consecration mit der des Offertorium" für die römische Liturgie in Anspruch nehmen zu müssen, d. h. wie beim Offertorium und überhaupt vor der Consecration, so ist auch nach dieser lediglich von Brod und Wein die Rede und die hostia pura, sancta, immaculata 2c. in der Oration Unde et memores ist dasselbe, was die dona, munera, sancta sacrificia illibata in der Oration Te igitur am Anfange des Kanon. — Ueber den Sinn von perferri wird S. 142 f. bemerkt: Die Oration Supplices te rogamus „bittet, daß die eucharistischen munera, die irdischen Altaroblationen des Brodes und Weines, hinaufgenommen werden mögen bis zum sublime altare in conspectu divinae maiestatis," und da die Bedeutung des sublime altare im Vorhergehenden festgestellt sei, könne die hier erbetene Erhebung hinsichtlich ihres Zieles näher bestimmt werden, „als eine zur himmlischen hohepriesterlichen Gegenwart Christi zu geschehende", wonach „nur noch die Frage über die Bedeutung dieser Erhebung übrig bleibe." Die Antwort findet sich S. 149. Der Verf. glaubt das aus den Liturgien des Orients gewonnene Resultat, dem zufolge *προςδέχεσθαι εἰς τὸ ἅγιον . . . θυσιαστήριον* mit dem *ἁγιασμός*, der *μεταβολή* der eucharistischen Opferelemente identisch, auf das perferri der Oration Supplices anwenden zu dürfen und fährt dann fort: „Es enthält die Bitte um Hinaufnahme der munera in sublime altare, in Christus, den in seiner heiligen Menschheit vor dem Angesichte der göttlichen Majestät gegenwärtigen, einzigen und ewigen Hohepriester; nicht jedoch eine in die Sinne fallende, sichtbare, äußere, sondern eine unsichtbare, eine die Substanz der Oblation ergreifende und dieselbe in die heilige Menschheit Christi hinaufziehende, d. i. in dessen heiligen Leib und heiliges Blut wandelnde Hinaufnahme — die Bitte um Consecration."

Nachdem die Erklärung soweit gediehen war, mußte sich leicht bestimmen lassen, wer unter dem sanctus angelus zu verstehen sei. Ein eigentlicher Engel, wie Einige, aber auch Christus, wie Andere angenommen haben, kann nicht gemeint sein: nicht ein

Engel; denn durch ihn soll ein Werk der schöpferischen Macht, das Wunder der Wandlung vollbracht werden, was keinem erschaffenen Geiste zuerkannt wird, — Christus nicht, weil es unpassend wäre, ihn gleichzeitig sublime altare und sanctus angelus zu nennen und demgemäß wirksam zu denken. Der sanctus angelus „ist kein anderer, als der heilige Gesandte des Vaters und Sohnes, der unablässig ausgeht vom Vater und Sohne, um das Werk der Erlösung zu vollenden, — der heilige Geist." S. 179.

Fragen wir nun, ehe wir weiter gehen, wie der Verf. zu diesem Resultate gekommen und was davon zu halten sei. Die Hypothese, es müsse die römische Liturgie mit den Liturgien der „gleich apostolischen Kirchen des Morgenlandes" genau übereinstimmen, diente als Leitstern. Zuerst verschaffte sie die Gewißheit, daß die Epiklesis in der römischen Liturgie unfehlbar vorhanden sei; dann zeigte sie, wo man dieselbe finde. In der griechischen Liturgie, als deren Normalschema die Liturgie der apostolischen Constitutionen angeführt wird, folgt nehmlich die ἐπίκλησις unmittebar auf die ἀνάμνησις und die ἀναφορά; letztere entsprechen inhaltlich dem Unde et memores und Supra quae des römischen Meßkanon: sonach muß der folgende Gebetstheil Supplices te rogamus die Epiklesis repräsentiren. Auf demselben Wege kommt der Verf. zu dem Sinne dieser Oration im Einzelnen. Die orientalischen Liturgien führen ihn unter Beihülfe des Origenes auf die Bedeutung des sublime altare; sie rufen den „wandelnden heil. Geist" auf „die Naturelemente des Brodes und Weines" herab, daher auch unter dem haec, dem Object des perferri, nichts Anderes zu verstehen ist, als die natürliche Brod- und Weinmaterie; sie geben den Schlüssel zum richtigen Verständnisse des perferri, welches hier mit consecriren gleichbedeutend sein soll; endlich sind es die Liturgien, zumeist die spanische, sowie die alten Formulare der Taufwasser-Segnung, welche über den sanctus angelus Aufschluß geben.

Wenn die Auffassung des Verf. die richtige ist, so erscheint der römische Meßritus zwar sachlich mit den orientalischen Liturgien im Einklang, mit sich selbst aber im Widerspruch. Er schreibt vor, daß sofort nach dem Aussprechen der Consecrationsworte die Anbetung und Elevation des heil. Sacramentes Statt finde. Freilich, wie der Verf. S. 227 sagt, ist der „Elevationsritus an dieser Stelle ein Specialritus der lateinischen Kirche, der selbst in letzterer erst mit dem 13. Jahrhundert allgemeine Geltung erlangt hat;" allein er ist einmal da und protestirt mit dem vollen Gewicht seiner Bedeutung gegen nochmalige Brod- und Weinoblation und Consecration. Denn es geht doch schlechterdings nicht zusammen, daß wir jetzt vor den Altaroblationen auf die Kniee niederfallen und den in ihnen gegenwärtigen Heiland gläubig anbeten, einen Augenblick nachher aber fortfahren, dieselben Gaben, wie wenn nichts geschehen wäre, als Brod und Wein zu behandeln, sie der göttlichen Majestät zu offeriren und den Allmächtigen um deren Verwandlung durch den heil. Geist zu bitten. Weil aber die feierliche Adoration nach den Einsezzungsworten durchaus unverträglich ist mit einer darauffolgenden Consecrationsbitte, so wird das Suplices te rogamus auch fernerhin als der Schluß des dreigliedrigen Oblationsgebetes, das iube haec perferri als die in einem vom alttestamentlichen Opferdienst hergenommenen Bild ausgedrückte Bitte um gnädige Annahme der dargebrachten Gaben aufzufassen sein.

Was den Ritus anlangt, so haben wir nur über die Kreuzzeichen ein Wort zu sagen. Der Verf. geht zu weit, wenn er behauptet, das Kreuzzeichen sei ausschließlich das Zeichen oder Symbol der Segnung, d. h. es werde nur als Zeichen und zugleich als Medium der Segenspendung gebraucht. Ohne auf die sinnbildliche Bedeutung des Kreuzes und des Kreuzzeichens, die eine sehr reichhaltige ist, einzugehen, erlauben wir uns auf ein paar Stellen hinzuweisen, wo das Kreuzzeichen offenbar nicht zum Vollzug der Segnung in Anwendung kommt. So wird bei der ersten Oblation nach dem Gebete Suscipe sancte Pater, ehe die Hostie auf das Corporale niedergelegt wird, mit der Patene das Zeichen des Kreuzes gemacht; ebenso mit dem Kelch nach der Oration Offerimus. Bei der Ankündigung des evangelischen Abschnittes hat der Priester die Anfangsworte desselben und dann sich selbst auf der Stirne, dem Munde und der Brust mit dem Kreuzzeichen zu bezeichnen. Im mozarabischen Ritus macht der Priester, sobald er am Altare auf dem Suppedaneum angekommen ist, das Zeichen des Kreuzes auf den Altar, und indem er spricht Salve sancta crux u. s. w., küßt er die bezeichnete Stelle. So auch drückt er nach der Lesung des Evangeliums das Kreuzzeichen auf den Anfang desselben, küßt es und spricht: Ave verbum divinum, reformatio virtutum, restitutio sanitatum. Hierher gehören auch die Kreuzzeichen, welche bei den Schlußworten des Gloria in excelsis und des Credo vorgeschrieben sind. — Wenn die kirchlichen Segnungen, wie der h. Augustinus sagt, regelmäßig mittelst des Kreuzzeichens geschehen, so folgt daraus nicht, daß dieses Zeichen nie eine andere Bedeutung habe, z. B. des Bekenntnisses, der Bekräftigung, Erinnerung u. s. w.

Im zweiten Theile werden einleitungsweise die Deutungen der Epiklesis, welche Bessarion u. A. gegeben haben, geprüft und ungenügend befunden; dann folgen drei Voruntersuchungen um zu zeigen 1) daß die Consecration mit den Einsetzungsworten gesetzt werde (S. 224—248); 2) daß der h. Geist der unsichtbar wirkende Consecrator sei, dessen consecrirende Wirksamkeit übrigens mit der Pronunciation des λόγος der Einsetzung coincidiren müsse (S. 248—267); 3) endlich, daß, wie in der Nähe des Consecrationsactes, so auch bei der Oblation, d. h. in den Oblationsgebeten (was Niemand leugnen oder beanstanden wird) und bei der Brodbrechung und der damit verbundenen Mischung des Leibes und Blutes J. Chr. Epiklesen, d. i. Bitten um Consecration vorkommen (S. 267—291).

Die Beweise für das Vorhandensein von Fractionsepiklesen im Occident sind sehr schwach und eignen sich theilweise mehr, die Sache bloßzustellen als zu unterstützen, z. B. die Berufung auf die Expositio des h. Germanus S. 279 und auf die Aufschrift der Mischungsformel im liber Sacramentorum des Benedictinerklosters Moysac S. 780. — Einläßlich wird das Mischungsgebet der römischen Liturgie von S. 282 an besprochen und dem Worte consecratio die specifische Bedeutung, wonach es den die Transsubstantiation bewirkenden Act bezeichnet, mithin soviel heißt als Verwandlung, vindicirt. Allein diese Deutung ist, von Anderm abgesehen, sprachlich unzulässig. Denn, wenn Consecratio in dem angegebenen Sinne genommen wird, so kann das Object nicht der Leib und das Blut Christi sein; consecratio i. q. transsubstantiatio corporis et sanguinis D. N. I. Ch. ist ein Ungedanke, weßhalb nichts übrig bleibt als: entweder Haec commixtio et consecratio corporis metonymisch für Hoc commixtum et consecratum corpus zu nehmen, oder „die specifische Bedeutung" von consecratio fallen zu lassen und eine andere passende anzuerkennen, was wohl das Rathsamste ist. Welcher Auffassung man jedoch den Vorzug geben möge, eine Epiklesis, d. h. Bitte um Consecration wird man in diesem Gebete nicht entdecken können. S. 291 heißt es noch, wie der Text, so trage auch der Ritus das Gepräge der Consecration; den Kreuzzeichen, die zur consignatio des h. Brodes, sowie insbesondere des Kelches angewendet werden, könne der Benedictionscharakter nicht streitig gemacht werden. — Hinsichtlich der röm. Liturgie haben wir zu entgegnen: die Kreuzzeichen, hier allerdings Segenszeichen, begleiten den Friedens-Wunsch oder Gruß und bilden einen Act mit ihm; er aber gilt den anwesenden Gläubigen und weiterhin der Ecclesia, in deren Namen er auch erwiedert wird. In Spanien, Frankreich und anderwärts war es altes Herkommen, bei der Pontificalmesse nach dem Pater noster unmittelbar vor der Mischung der h. Gestalten dem versammelten Volke die

bischöfliche Benediction zu ertheilen (*Mabillon*, in ordinem romanum commentarius. Mus. Ital. Tom. II, p. LII.) In Rom schloß sich die Ertheilung des Friedenskusses unmittelbar an die Mischung an (Ordo rom. I. n. 18); der Gruß hatte sonach die Bedeutung, den Pax anzukündigen, und dazu vorzubereiten.

Zur endlichen Lösung der Frage, welche Bedeutung die Epiklesis habe, wird nach der wiederholten Erklärung, daß ihr die Kraft der Consecration nicht zukomme, zuerst der Consecrationsact Christi beim letzten Abendmahle, dann die Wiederdarstellung desselben durch die Kirche nach ihrem zweifachen Verhältnisse zu Christo besprochen.

Der Verf. tritt denjenigen bei, welche behaupten, die Consecration beim letzten Abendmahle sei durch einen unsichtbaren Willensact Christi vollbracht worden; die nachher gesprochenen Worte hätten nur eine den geschehenen Act der Consecration declarirende Bedeutung. Aber warum sollte denn der Willensact getrennt gewesen sein von den Worten, die seine Wirkung kund geben? Warum sollte nicht bei diesem Wunder, wie bei andern z. B. Joh. 4, 50 angenommen wird, Sprechen und Thun in einem und demselben Momente stattgefunden haben? Der Beweis für die fragliche Behauptung beruht lediglich auf der Annahme, daß εὐλογήσας die Consecration bedeute, eine Annahme, die jeder soliden Begründung entbehrt und die zahlreichsten Zeugnisse der Väter und Kirchenschriftsteller gegen sich hat. Die benedictio und gratiarum actio gehörten zum Ritus der Feier des Paschamahles, welchen der Heiland beobachtete, und gingen der Einsetzung der Eucharistie voran; diese aber erfolgte oder geschah, wie das Tridentinum Sess. XIII de euch. cap. 1 sagt, als unser Erlöser beim letzten Abendmahle nach der Segnung des Brodes und Weines mit bestimmten und deutlichen Worten versicherte, daß er seinen eigenen Leib und sein Blut darreiche, — also nicht benedicendo, sondern proferendo verba a sanctis Evangelistis commemorata hat er die Eucharistie eingesetzt, d. i. consecrirt.

Das erwähnte zweifache Verhältniß der Kirche zu Christus ist das der Stellvertreterin und das der Dienerin S. 301 ff. Diese Unterscheidung, welche leichter aufzustellen als festzuhalten ist, könnte als harmlos unangefochten bleiben, würde sie nicht zu bedenklichen Folgerungen benützt. Daß die Kirche bei der Verwaltung und Spendung der Heilsgeheimnisse betet, d. h. daß sie die sacramentalen Acte mit einem Kreise von Gebeten und Ceremonien umgeben hat, ist richtig; daß sie aber, wir haben die lateinische Kirche im Auge, diese Acte sämmtlich im Gebete vollziehe, betend taufe, betend firme, betend consecrire, betend absolvire, betend das Band der ehelichen Gemeinschaft knüpfe, ist durch und durch unrichtig. Die Formeln: Ego te baptizo, Signo te signo Crucis, Ego te absolvo sollen durch die hinzugefügten Amen Gebetssignatur empfangen. Was heißt das? Offenbar, das Amen mache oder stemple sie trotz ihrer indicativen Form zu Gebeten. Allein wenn das Amen auch nicht = verum est, sondern = fiat, als Ausdruck des Wunsches genommen wird, so kann es zwar von den Worten, denen es beigefügt ist, den Gebetscharakter erhalten, nie ihnen diesen Charakter geben, da die einfache Aeußerung eines Wunsches eben kein Gebet ist. Hinsichtlich des Ehesacramentes lehren die Griechen, daß die Anwesenheit des ordinirten Priesters oder Bischofs und die Anrufung des h. Geistes unter Anwendung der feierlichen Liturgie das streng kirchliche Moment oder die Form desselben bilden (s. „das Eherecht der orientalischen Kirche." Von Dr. Jos. Zhischman, Wien 1864. S. 136); nach der Lehre unserer Kirche aber bedarf es zur Eheschließung keiner ἐπίκλησις und keines εἶδος τῶν λογίων, sondern genügt die Consenserklärung der Contrahenten vor dem eigenen Pfarrer und den Zeugen.

Indessen handelt es sich ja gar nicht darum, was der Kirche als Stellvertreterin und was ihr als Dienerin obliege; auch ist die Frage nicht, ob sie zu beten und namentlich um die Consecration zu bitten habe, sondern ob es statthaft sei, nach der Transsubstantiation um die Transsubstantiation zu bitten, ob diese Bitte nicht schlechterdings voraussetze, daß die Verwandlung des Brodes und Weines entweder noch gänzlich bevorstehe, oder daß sie erst im Werden begriffen, jedenfalls nicht vollendet sei.

Zur endlichen Lösung der Schwierigkeit wird S. 318 gesagt, der liturgische Ausdruck des Einen Bewußtseins der Kirche, das lebendige Ganze, die organische Einheit der liturgischen Consecration, welche sei „der Act innerhalb des Berichts mit der Epiklese," dürfe nicht gespalten werden; die Action der Kirche als ancilla Domini verschmelze mit ihrer Action als Stellvertreterin in Eine Action: der Consecrationsact gestalte sich liturgisch durch die Epiklese zu Einem großen Gebetsacte. Und S. 320 wird hinzugefügt: die consecratorische Wirksamkeit des heil. Geistes, des unsichtbaren sacerdos minister, sei bedingt und abhängig von der Wirksamkeit des sichtbaren sacerdos, „näherhin von der aus der Identität mit Christus geschehenden Wiederholung des Stiftungswortes," weßhalb die das Consecrationswort zur Wirksamkeit erhebende Consecrationsthätigkeit des heil. Geistes weder ohne dasselbe noch vor demselben gedacht werden dürfe: der heil. Geist operire auf der Grundlage des Wortes Christi, cooperire als συλλειτουργός dem reproducirten Worte Christi, begleite dieses mit seiner schöpferisch den Leib und das Blut Christi wirkenden Thätigkeit, welche demnach dem Consecrationsworte gegenüber das Posterius sei. — Hierauf ist kurz zu erwiedern: wenn „der Act innerhalb des Berichtes mit den Epiklesen ... das lebendige Ganze, die organische Einheit der liturgischen Consecration" ist, so gehört die Epiklese mindestens zur Integrität, wo nicht zum Wesen der Consecration; und wenn sich der Consecrationsact liturgisch durch die Epiklese zu Einem großen Gebetsacte gestaltet, so erscheinen die Worte des Herrn als das Accessorium, welches seinem Principale, der Epiklese folgt und darin aufgeht. Dem ist aber nicht so. Der Consecrationsact wird zu keinem Gebetsacte, weder zu einem kleinen, noch zu einem großen ausgestaltet. Die liturgische Consecration geschieht durch die Einsetzungsworte; sind sie gesprochen, so verkündet der römische „Specialritus" der Adoration und Elevation, daß die Wesensumwandlung vollbracht, Jesus Christus unter den Gestalten des Brodes und Weines gegenwärtig sei; er ist das Grenzzeichen des Consecrationsactes, die Barrière, welche jeden Versuch, denselben zu erweitern oder mit Epiklesen zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen, unerbitttlich abweist. — Ob das Verhältniß der Wirksamkeit des heil. Geistes bei der Consecration zur Wirksamkeit Christi correct aufgefaßt und dargestellt sei, mögen Andere beurtheilen; incorrect ist es jedenfalls, die fortgesetzte Vollbringung der eucharistischen Consecration durch den heil. Geist als Erneuerung der Incarnationsthat zu bezeichnen. — Wir haben es mit jenem Verhältnisse nur zu thun, sofern es begründen soll, daß die Epiklese nicht vor, sondern nach den Consecrationsworten am Platze sei. Diese Begründung konnte nicht gelingen. Einmal kann von einem Vorausgehen des Wortes Christi und Nachfolgen der Thätigkeit des heil. Geistes, von einem Hinzutreten dieser zu jenem so wenig als von einem Hinzutreten der Helle zum Licht die Rede sein; sodann aber auch angenommen, das Consecrationswort und die Thätigkeit des heil. Geistes seien in Gedanken auseinanderzuhalten, kommt es bei der Frage über die Berechtigung der Epiklese gar nicht darauf an, ob die Wirksamkeit des heil. Geistes in ihrem Verhältnisse zum Worte Christi das Posterius, bedingt und abhängig sei oder nicht, sondern darauf, ob die Consecration, sobald die Worte ausgesprochen, perfecta et consummata sei; und da sie dies ist, so hat die Kirche kein Bedürfniß mehr und kann keines haben, um sie zu bitten. Wo der Consecrationsact so fest abgegrenzt ist, wie im röm. Meßritus, da findet die orientalische Epiklese keine Stelle. Man sage, was man wolle, der lateinische Elevationsritus und die griechische

Epiklese schließen sich gegenseitig aus, und wenn die Griechen heute den genannten Ritus in ihre Liturgie aufnehmen würden, so würde auch die Abänderung (was hier so viel heißt als Beseitigung) der jetzigen Epiklese nicht lange auf sich warten lassen.

Der Verf., dessen Erudition, Fleiß und Gewandtheit wir gebührend anerkennen, hätte besser gethan, den röm. Meßkanon ganz aus dem Spiele zu lassen. Er hätte dann freilich auch auf die bereits berührten Folgerungen S. 96 f. verzichten müssen. Einen Consecrationskanon in dem Sinne, welchen vorliegende Schrift mit dem Worte verbindet, hat der römische Ritus nicht; er gehört dem Oriente an und wird von der Kirche geduldet, weil den Epiklesen eine Deutung gegeben werden kann und von Seite der unirten Orientalen gegeben wird, wonach die Würde und Kraft der Worte des Herrn unbeeinträchtigt bleibt. Ueberhaupt ist das Bestreben, die Liturgien der verschiedenen Länder und Völker dadurch in Einklang zu bringen, daß man die eine durch die andere nach Bedarf und Belieben ergänzt und erklärt, corrigirt und regulirt, nicht zu billigen, wie es nicht zu billigen wäre, wenn Jemand versuchen wollte, die verschiedenen Kirchenbaustile unter einem Dache zu vereinigen.

Freiburg. J. Kössing.

Hymnologie.

Coelestis urbs Ierusalem. Aphorismen nebst einer Beilage von Dr. **Hugo Lämmer**, Domcapitular, o. Universitäts-Professor, Consistorial-Rath 2c. in Breslau. Festschrift des Breslauer Domkapitels zur Feier des fünfzigjährigen Priesterjubiläums des Dompropstes Emanuel Joseph Elsler am 9. März 1866). Freiburg, Herder 1866. 148 S. 4. 1 Thlr. 15 Sgr.

Unsere Hymnologie ist leider noch immer zu sehr vernachlässigt (entbehren wir doch, trotz der überaus dankenswerthen Arbeiten von Mone, Daniel, Schlosser, noch selbst einer einigermaßen erschöpfenden kritischen Ausgabe der Hymnen); — darum muß uns jeder Beitrag zu deren allseitiger Würdigung willkommen sein. Vorstehende Abhandlung bewegt sich wesentlich um Erklärung des Kirchweih-Hymnus Coelestis urbs Ierusalem (S. 1—112); als Beilage ist eine actenmäßige Auseinandersetzung über „die Aufnahme des h. Hilarius von Poitiers in das Album der Kirchenlehrer" beigefügt (S. 113—148).

Nachdem der Text des besagten Hymnus lateinisch und in der Schlosser'schen Uebersetzung vorgeführt, folgt zunächst eine kritische Untersuchung über Ursprung und äußere Schicksale desselben, wobei wir zugleich einzelne werthvolle Notizen über alte gedruckte Breviaria und Hymnen-Sammlungen vor der letzen römischen Recension (durch Urban VIII. 1631) erhalten. Daran schließt sich eine genaue Erklärung der einzelnen Strophen. Die dogmatische und moralische Durchdringung derselben, die Congruenz der gebrauchten Ausdrücke mit den verschiedenen Aussprüchen des Alten und Neuen Testaments wie der Kirchenväter, deren Wiederhall in den spätern kirchlichen Dichtungen und Geisteserzeugnissen der ausgezeichnetsten Scholastiker wie Mystiker kann nur ein Mann von der Belesenheit und Erudition, wie sie dem Verf. zu Gebote steht, in ähnlicher Weise ausführen. Dazwischen sind bei passender Gelegenheit weitere Excurse über zutreffende specielle Gegenstände der Dogmatik, Moral und Ascese eingestreut, vielfach nach hervorragenden ältern Autoren: so S. 22. 32. 42 über die Einheit, Sichtbarkeit und Bedeutung der Kirche, S. 50 über die christliche charitas, S. 60 über das sinnliche Gefühl der Gottesliebe, S. 99 über die Begründung des Primates Petri auf Matth. 16, 18, S. 102 über das Gebet. Besonders dankenswerth ist darunter die S. 75—96 gegebene übersichtliche Geschichte des Breviergebetes und der Brevier-Recensionen, worüber der Verf. noch eigene archivalische Forschungen angestellt. Nicht weniger interessant sind einzelne gelegentliche Notizen, die derselbe aus seinen ausgedehnten patristischen und archivalischen Studien mittheilt, wie z. B. S. 55 über den Quietisten Joseph Beccarelli, S. 59 über Raimund von Sabunde als Aufsteller des moralischen Beweises für das Dasein Gottes lange vor Kant, S. 80 Erklärung der Bezeichnung officium duplex (von der durch Gregor VII. allgemein verordneten Recitirung des Heiligenofficium neben dem ferialen), S. 89. 92 über die Arbeiten des Baronius, des ausgezeichneten polnischen Jesuiten und Dichters Sarbiewski und des gelehrten Papstes Benedict XIV. für die Brevier-Emendation. Die Abhandlung ist also mehr als eine blos gemüthreiche oder streng wissenschaftliche Erklärung des ausgezeichneten Hymnus, sie ist zugleich ein Rahmen, in welchem uns manch schönes Miniaturbild farbig und freundlich entgegentritt.

Die Beilage stellt zuerst in hergebrachter Weise den Begriff von Kirchenlehrer fest, verbreitet sich dann über Zahl und Bedeutung der Kirchenlehrer überhaupt (welch letztere namentlich auch durch Messe und Officium der Doctores Ecclesiae passend illustrirt wird), und geht darauf speciell zum h. Hilarius über. Dessen hohe Bedeutung für die gesammte Kirche wird nach dem Urtheil der Zeitgenossen gezeigt; dann folgt S. 121—147 die actenmäßige Darstellung der Verhandlungen, welche im J. 1851 auf Anlaß der Provincialsynode von Bordeaux bei der Congregatio rituum zum Zweck jener Erhebung für die allgemeine Kirche stattfanden. — Die Ausstattung der Schrift ist prächtig, der festlichen Gelegenheit entsprechend, für welche sie veröffentlicht wurde.

Braunsberg. A. Thiel.

Die Red. erlaubt sich zu bezweifeln, ob es wissenschaftlich zu rechtfertigen oder angemessen sei, so mannichfaltige, — wenn auch, für sich betrachtet, interessante und in belehrender Weise erörterte — Gegenstände in dieser Weise zusammenzureihen und z. B. von dem Vorkommen des Wortes preces in dem zu erklärenden Hymnus Veranlassung zu nehmen zu einer Erörterung über das Bittgebet mit einer Anmerkung über ein auf das Gebet bezügliches Bild der h. Theresia und einer zweiten über die scientia media, oder in der Beilage an die Erwähnung des Verhältnisses des h. Hilarius zu Origenes eine 4 Seiten füllende — übrigens sehr interessante Mittheilung über Vincenzi's Apologie des Origenes und des Gregor von Nyssa anzuknüpfen. — Bei der Erklärung des Hymnus ist S. 68 nicht erwähnt, daß der Vers Ceu monte desectus lapis auf Dan. 2, 34 beruht. — Es mag bei dieser Gelegenheit zugleich ein Fehler der Darstellung gerügt werden, den der gelehrte Verf. mit mehrern neuern Theologen theilt: die übertriebene Vorliebe für Fremdwörter. Auf Einer Seite, S. 82 werden die Wörter „Consens, Paränese, Acceptirung, Admonition, Epistel" gebraucht, wo die entsprechenden deutschen Wörter ebenso passend waren; und wiederholt kommen Sätze vor wie folgende S. 144: „Die mit Defension der Hilarius-Angelegenheit gegen den Promotor beauftragten römischen Theologen schließen ihr Votum mit der Sentenz Lanfranks, daß wer den Confessor von Poitiers einer Häresie beschuldigt, damit zugleich jene orthodoxen Leuchten der Kirche angreift, die denselben mit den größten Elogien geschmückt. Papst Gelasius katalogisirt des Hilarius Werke unter den kath. Schriften." Die „Lucanischen Acten" für Apostelgeschichte S. 76, „die Katheder St. Peters" für Stuhl Petri S. 83 u. dgl. finde ich geschmacklos. — Bei der großen Anzahl von — nicht immer nöthigen — Citaten, welche der Verf. seiner Darstellung beifügt, wird es wahrscheinlich Manchem auffallen, daß er bei den Erörterungen über Hilarius die Monographie seines Collegen Reinkens nicht citirt.

Kirchenmusik.

Haydn, Mozart und Beethoven's Kirchenmusik und ihre katholischen und protestantischen Gegner. Von Dr. **Franz Lorenz.** Breslau, Leuckart 1866. VIII und 96 S. 8. 15 Sgr.

Ueber den kirchlichen Werth und die Zweckmäßigkeit der mo-

dernen Kirchenmusik, wie sie sich im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts entwickelt und durch die drei großen Tonmeister J. Haydn, Mozart und Beethoven ihre höchste Ausbildung gefunden hat, wird seit längerer Zeit im katholischen Deutschland lebhaft gestritten, und der Sieg scheint sich auf die Seite der Gegner der vorbezeichneten modernen Kirchenmusik zu neigen. Die Angriffe von dieser Seite her haben sich in neuester Zeit bedeutend vermehrt und verstärkt und die Vertheidigung von Seiten der Freunde der modernen Kirchenmusik ist sehr schwach geworden, ja man kann sagen: sie hat fast ganz aufgehört. Dem Verf. der oben angezeigten Schrift ist nicht entgangen, daß die moderne Kirchenmusik sogar in Oesterreich, wo dieses zunächst hätte erwartet werden dürfen, fast keine Vertheidigung gefunden hat, und diese Wahrnehmung hat ihn zur Abfassung seiner Schrift veranlaßt. Er findet die Erklärung jener Erscheinung in dem Umstande, daß die Oesterreicher überhaupt weniger Neigung und weniger Gewandheit zur Schriftstellerei besäßen als die andern deutschen Stämme (S. 49) und namentlich die Norddeutschen. Er hat aber übersehen, daß es nicht bloß in Oesterreich sondern in ganz Deutschland an Vertheidigern der modernen Kirchenmusik mangelt, während hier wie dort zahlreiche Gegner dieselbe bekämpfen; und daß überhaupt da, wo die Fähigkeit vorhanden ist, gegen eine Sache zu schreiben, auch die Fähigkeit vorhanden sein wird, diese Sache auf literarischem Wege zu vertheidigen, wenn eine Neigung dazu vorhanden ist und der Versuch einer solchen Vertheidigung Aussicht auf Erfolg hat.

Lorenz bezeichnet sich in der Vorrede als Dilettanten in der Tonkunst; er bewährt sich im Verlaufe der Schrift jedenfalls als einen sehr unterrichteten Dilettanten, und namentlich als einen gründlichen Kenner der Werke der beiden Haydn und Mozarts, für welche er eine begeisterte Verehrung kund gibt. Manche bisher gangbare biographische und kunsthistorische Notizen über diese großen Tonmeister hat er auf Grund genauerer Untersuchungen, die er am rechten Orte anzustellen in der Lage war, berichtigt und über ihre Werke viele sehr schätzbare Aufschlüsse gegeben. Für den besondern Zweck aber, dem seine Schrift dienen soll, die Vertheidigung der Kirchenmusik Haydns, Mozarts und Beethovens und ihrer Schule gegen den Vorwurf der Unkirchlichkeit hat er unserer Ueberzeugung nach nichts geleistet.

L. behandelt seine Gegner mit einer Bitterkeit und wegwerfenden Geringschätzung, die nur geeignet sein kann, auch auf der Gegenseite Erbitterung hervorzurufen, wodurch aber sicherlich Keiner belehrt oder bekehrt wird. Für L. gibt es keine Gegner der modernen Kirchenmusik, die aus Gründen die Kunstrichtung für ungeeignet zu kirchlichen Zwecken halten; für ihn gibt es nur Feinde Haydns und Mozarts, die darauf ausgehen, „die Gegenstände ihres Hasses wenigstens geistig zu vernichten.“ (S. III). Er sieht in seinen Gegnern „stark angetrunkene Kirchenbüttel, welche die Koryphaeen der Tonkunst mit Schimpf und Schande gleich räudigen Hunden aus dem Tempel jagen.“ (S. 63). Dazwischen werden diese „Feinde“ durchweg als Zeloten, Thoren, Verläumder und Ignoranten bezeichnet, und zwar Alle zusammen in Bausch und Bogen, nicht etwa Einzelne, die sich verwerfliche Aeußerungen haben zu Schulden kommen lassen. Die jetzt allgemein hervortretenden Bestrebungen, den Gregorianischen Choral wieder zur gebührenden Geltung zu bringen, sind für L. nur Zeichen „von dem Grade leidenschaftlicher Verblendung, der sich gewisser klerikaler Coterien bemächtigt hat.“ (S. 82.) In der That, wer einer Sache, die er für gut und heilig hält, in solcher Weise dienen will, der dient ihr schlecht, und L. dürfte durch eine solche Vertheidigung der schlimmste Feind der modernen Kirchenmusik geworden sein. Freilich führt er einzelne Aeußerungen von Gegnern dieser Kirchenmusik an, die sich nicht rechtfertigen lassen. Wenn irgend Einer die Kirchenmusik von Haydn und Mozart als „gottlos in des Wortes schärfster Bedeutung“ bezeichnet, oder wenn ein Anderer den ehrwürdigen Joseph Haydn als frivol und irreligiös bezeichnet hat, so sind das offenbare Thorheiten, die eine scharfe Rüge verdienen. Warum führt aber L. hier nicht seine Quellen an? warum vermengt er solche Extravaganzen mit den bestbegründeten Einwendungen anderer Schriftsteller, und macht alle Gegner der modernen Kirchenmusik für solche Thorheiten Einzelner verantwortlich?

Was den Inhalt der Schrift angeht, so zeichnet sich dieselbe im Allgemeinen durch vollständige Principienlosigkeit aus. Der Verf. verwirft entschieden den kirchlichen Maßstab bei Beurtheilung der für die Kirche bestimmten Musikwerke, und stellt sich auf einen exclusiv künstlerischen Standpunkt. Er fordert für den kirchlichen Componisten völlige Selbstständigkeit, und stellt es in Abrede, daß die Musik in der Kirche lediglich Dienerin sein müsse. Er verlangt, daß bei der Kirchenmusik zwischen der Kirche und der Kunst ein Compromiß stattfinden müsse, wobei jeder von beiden Theilen dem andern etwas von seinen Forderungen zum Opfer bringen müsse. (S. 70). „Zwischen Religion und Kunst, Staat und Kirche, — zwischen Glauben und Wissen — wurden von jeher zum Heile beider Theile solche Compromisse geschlossen... Die trefflichsten Kunstschöpfungen gingen aus den Compromissen von, wie es schien, unvereinbaren Gegensätzen zweier Potenzen hervor, die sich gegenseitig bedingend und beschränkend das Gleichgewicht hielten.“ (S. 71). „Nein, gewiß unter dem Beifall aller Vernünftigen und Gemäßigten ... sei es ausgesprochen, nur leidliche Compromisse können auch hier den erbitterten Streit über ächte Kirchenmusik, wenn nicht schlichten, doch wenigstens ihm seine für die Religion wie für die Kunst gleich gefährliche Spitze abbrechen.“ — Dieser Grundanschauung des Verf. entsprechen dann auch die einzelnen Ansichten, welche er über das Verhältniß der Kirchenmusik zur Kirche und zum Cultus äußert. Er kennt keinen Unterschied zwischen religiöser Musik und Kirchenmusik. Ja eine eigentliche Kirchenmusik oder liturgische Musik gibt es für ihn gar nicht. Keine Gattung des Kirchengesanges ist ein Theil des Cultus; höchstens will er dafür den Altargesang des Priesters gelten lassen, „der durch seine Fremdartigkeit vortrefflich zu den Mysterien des Meßopfers paßt.“ — Die Gregorianischen Chorgesänge sind ihm ein Gräuel. Ihre Einführung in den Gottesdienst durch den h. Gregor den Großen war eine beklagenswerthe Verirrung, und der Versuch, diese Gesänge da, wo sie außer Gebrauch gekommen sind, wieder zu beleben, ist ein Frevel an der Menschheit. (S. 73.) „Hättte der große Papst, der vor 1200 Jahren die kirchlichen Musikzustände zu ordnen unternommen, besser als es bei der damaligen Bildungsstufe möglich gewesen, in das Wesen aller Kunst und in die Zukunft zugleich zu blicken vermocht, er würde sich begnügt haben, gewisse liturgische Theile der kirchlichen Musik als für die Künstler unantastbare, nur durch päpstliche Autorität abzuändernde Bestandtheile den heiligen Functionen zu erklären, für alle übrige in der Kirche zur Verherrlichung der Feste noch allenfalls aufzuführende Musik aber bloß die allgemeine Regel hinzustellen, daß Gott, so wie von allen Früchten die edelsten und schönsten, so auch in der Kirchenmusik das Allerbeste, was verschiedene Zeiten und Orte hervorgerufen, dargebracht werden soll. Leider geschah dieses nicht, und Gregor und noch mehr seine Nachfolger zogen mit jener hohen Meinung von Allmacht und Allwissenheit, die sich damals des auf den Gipfel der Herrschaft über die Geister gelangenden Papstthums zu bemächtigen begann, die gesammte Kirchenmusik auch in artistischer Hinsicht vor ihr Forum und verwickelten dadurch sich und alle die auf die verba ihrer hierin nicht unfehlbaren magistri schwuren, in die leidigsten Widersprüche, Willkürlichkeiten und Inconsequenzen.“ — Wir haben die Stelle unverkürzt wiedergegeben, weil sie außer dem Standpunkte, den L. in der Kirchenmusik einnimmt, auch noch manches Andere klar macht, was diesen Standpunkt erklären kann. Eine andere Stelle, (S. 43) wo er es wagt, den Charakter des großen h. Gregor zu verunglimpfen, ist zu frech,

als daß wir sie abschreiben möchten, obgleich sie für den kirchlichen Standpunkt des Verf. noch bezeichnender sein dürfte als die obige.

Den Grundsatz, daß die Kirchenmusik einzig zu dem Zwecke da sei, um die Gläubigen in der Kirche zu erbauen, läßt L. ebenfalls nicht gelten. Er meint (S. 77), die sogenannten Gebildeten und die Studirten hielten sich besonders in neuester Zeit größtentheils fern von der Kirche; selbst eigentliche Musikfreunde treffe man dort weit seltener als man denken sollte. Der Bürger und Bauer aber und der arme Tagelöhner, die große Masse der Kirchenbesucher verstehe von der Kirchenmusik nichts und könne dadurch nicht erbaut werden. Den letzten Theil dieses Raisonnements kann man in Beziehung auf die moderne Kirchenmusik unbedenklich zugeben, wird dann aber geneigt sein, ganz andere Folgerungen daraus zu ziehen, als L. zu ziehen beabsichtigt. Er betrachtet demnach (S. 79) die Kirchenmusik zum größten Theile nur als Schmuck und Zierde des Cultus, und nur von diesem Standpunkte aus will er die verschiedenen Gattungen derselben gewürdigt wissen. Eigentlich erbaut können nach seiner Ansicht durch die Kirchenmusik nur die wenigen gebildeten Kunstfreunde werden, welche heutzutage die Kirche noch besuchen, und „für diese Menschenklasse, die er zu kennen glaubt," will der Verf. besonders „eine Lanze einlegen" (S. 78). Besehen wir uns diese Lage näher. — „Könnte man in das Innere dieser spärlichen Schaar von Kunstfreunden, die ein geheimer Zug zur Kirche fort und fort zieht, einen Blick werfen, man würde dort kaum Ruhe und Glück, eher Zwiespalt, Zweifel und Streit gewahren. Unaufhörlich zwischen dem religiösen Bedürfnisse ihres Herzens und den unerbittlichen Vernunftschlüssen ihres Kopfes im Gedränge, abgewendet von der Welt, deren Hohlheit und Nichtigkeit sich ihnen mit jedem Schritt durchs Leben klarer aufdringt, aber zugleich nicht im Stande, sich von ihr auf das Gebiet, wo die Gläubigkeit und der Friede wohnt, zu flüchten, ... stehen sie ohne Ansehen, ohne Anhang, einsam im Vorhofe des Tempels, den eine größere, und wie es scheint glücklichere Schaar ganz zu betreten oder ganz zu verlassen die Entschlossenheit hatte. Wenn nun gerade diese Menschenklasse für die Kirchenmusik den reinsten Sinn, das beste Verständniß mitbringt, wenn bei einem J. Haydnschen Gratias, bei dem Sum pastor bonus oder Pax vobis seines Bruders, bei dem Alma Dei Mozarts sie urplötzlich ein wunderbar fremdartiges Gefühl wie ein seliger Gruß aus ihrer gläubigen Kindheit fernem Himmelreich ergreift: so ist ihnen dieser Genuß, den man nur mit schwerem Unrecht einen sinnlichen schelten dürfte, wohl zu gönnen."

Also diesen in dem Vorhofe der Kirche stehenden, in der That sehr beklagenswerthen Kunstfreunden zu Liebe sollen wir die moderne Kirchenmusik, bei welcher wir Uebrigen uns nicht erbauen können, beibehalten? Von ihren Wortführern sollen sich Papst und Bischöfe über das, was der Kirchenmusik Noth thut, belehren lassen? Nein, unser herzliches Mitleid wollen wir diesen Unglücklichen nicht versagen, und wollen es ihnen hiermit unter der Adresse des Herrn Dr. Lorenz zu erkennen geben; wir können aber nicht auf sie Rücksicht nehmen, wo es sich um die innern Angelegenheiten der Kirche handelt. Um hier Berücksichtigung zu finden, müssen sie zuvor wieder völlig in die Kirche hereinkommen: dann aber werden wir uns ohne Zweifel auch über die nothwendigen Eigenschaften der Kirchenmusik mit ihnen verständigen können.

L. leitet seine Schrift ein mit einem langen Abschnitte „Von der Kunst überhaupt" (S. 1—17). Wir haben darin manche geistreiche und treffende Bemerkung gefunden, uns aber nicht überzeugen können, daß durch ein so weites Ausholen der Zweck der Schrift gefördert worden wäre. Dieser Abschnitt ist aber darum interessant, weil in ihm der Verf. seinen Standpunkt in der obschwebenden Streitfrage klar macht. Dieser Standpunkt ist, wie wir schon bemerkten, ein ausschließlich künstlerischer. Von ihm aus wird über die Religion und über das Verhältniß der Kunst zur Religion als über etwas rein Aeußerliches abgesprochen. Die Religion ist nach S. 7 allerdings der höhere Factor. Die Kunst hat die Religion nöthig, die Religion hat aber die Kunst nicht absolut nöthig. In der Verbindung Beider muß man sich aber nicht ein Verhältniß wie zwischen Herrin und Dienerin denken. „Gerade dort, wo das Herrlichste geleistet worden, bei den Griechen und im Mittelalter, ist die Stellung der großen Meister eine ehrenvoll selbstständige, von priesterlicher Bevormundung im wesentlichen unabhängige geblieben." Auf die Kirche und ihre gerechten Forderungen an die Kunst und speciell an die Tonkunst, welcher sie die Theilnahme am feierlichen Cultus eingeräumt hat, geht der Verf. gar nicht ein. Die Begriffe Religion und Kirche scheinen ihm identisch zu sein.

Der zweite Abschnitt handelt „Von der österreichischen Kirchenmusik" (S. 17—48). L. gefällt sich nämlich darin, die Kirchenmusik von Haydn, Mozart und Beethoven durchweg als „österreichische Kirchenmusik" zu bezeichnen. Man kann ihm dieses unschuldige Vergnügen gönnen. In diesem Abschnitte bespricht der Verf. einläßlich die kirchlichen Compositionen von Joseph und Michael Haydn, Mozart und Beethoven. Er theilt über diese Tonwerke und ihre Entstehung sowie über die Lebensverhältnisse dieser großen Tonmeister, wie gesagt, schätzbare Notizen mit. Im Ganzen ist aber dieser Abschnitt nur ein Panegyrikus über die genannten Kunst-Heroen, wodurch für den kirchlichen Werth ihrer Tonwerke nichts bewiesen wird: der Kunstwerth dieser Werke und ihre artistische Schönheit bedurfte keines Beweises.

Im dritten Abschnitte „Von den Gegnern der österreichischen Kirchenmusik und ihren Einwürfen" (S. 48—69), kommt der Verf. auf sein Haupt-Thema. Er will versuchen, die Einwendungen der Gegner gegen die Kirchlichkeit der „österreichischen Kirchenmusik" zu widerlegen. Nachdem er die bedeutendsten „Feinde" namhaft gemacht (S. 55), gibt er folgendes Resumé ihrer Einwürfe: 1. Die österreichische Kirchenmusik stammt aus der bereits gesunkenen neapolitanischen Schule. 2. Die Matadore derselben, namentlich J. Haydn und Mozart, lebten, selbst frivol, in frivoler Zeit. 3. Sie waren bei Composition ihrer Kirchenwerke vom Einflusse vornehmer Mäcene und Weltmänner nicht unabhängig. 4. Sie brachten zugleich ihre eigene künstlerische Subjectivität mit auf dieses Gebiet. 5. Sie malten Situationen und Empfindungen in der Kirche. 6. Ihre Tonwerke tragen überhaupt allzusehr individuellen Stempel, sind viel zu weltlich heiter, viel zu sinnlich schön, viel zu prachtvoll rauschend, um noch als kirchlich zu gelten. — Diese Einwürfe, oder wie L. sich ausdrückt, „diese Aussprüche kritischer Eintagsfliegen," „Schaumblasen, die der tief zu den Füßen jener unsterblichen Genien hinwogende Strom der Zeiten fort und fort an seiner Oberfläche platzen läßt" (S. 57), sucht er nun in dem Folgenden zu entkräften. Die Einwendung No. 1 läßt er als nichts bedeutend auf sich beruhen. Bei No. 2 weißt er die auch unserer Ansicht nach mit Unrecht erhobene Beschuldigung der persönlichen Frivolität der genannten großen Tonmeister zurück, was nicht sonderlich schwer war, selbst bei Mozart, wiewohl dessen Privatleben während seines Aufenthaltes zu Wien von dem Vorwurfe des Leichtsinnes nicht rein zu waschen ist. Wir wissen nur nicht, wer diesen Vorwurf der persönlichen Frivolität erhoben hat, und L. sagt es uns auch nicht. Er stellt die Sache so dar, als ob diese Beschuldigung von allen Gegnern der „österreichischen Kirchenmusik" erhoben würde, und schleudert Allen den Vorwurf der „leichtsinnigen Gewissenlosigkeit mit einer gehörigen Dosis Effronterie" deshalb zu (S. 59), was wir als eine Unredlichkeit mit Entrüstung zurückweisen. Daß übrigens die allgemeine Richtung der damaligen Zeit eine frivole war, und daß diese namentlich in den höhern Ständen allgemein herrschende Frivolität auch auf den Kunstgeschmack großen Einfluß üben mußte; daß demnach damals keine Kirchenmusik auf Beifall rechnen konnte, welche dieser Zeitrichtung nicht einigermaßen huldigte;

daß endlich Haydn und Mozart diese Richtung in der Kirchenmusik bereits vorgefunden haben, und sich ihr kaum entziehen konnten: das Alles übergeht L. mit Stillschweigen, und glaubt seine Aufgabe gelöst zu haben, nachdem er seine Helden von dem Vorwurfe der persönlichen Frivolität gereinigt hat. Die Einwendung No. 3 hat der Verf. schon früher in soweit erledigt, als er nachgewiesen hat, daß diese großen Meister für ihre kirchlichen Compositionen nur sehr unbedeutende Remunerationen erhalten haben, wobei aber des unter den höhern Ständen damals herrschenden, für alle Andern maßgebenden Geschmackes in Ansehung der Kirchenmusik und des Einflusses, der dadurch auch auf die Künstler geübt werden mußte, wieder nicht gedacht worden ist. Die Einwürfe No. 4, 5 und 6 endlich gibt L. zu, will aber darin theils nothwendige Eigenthümlichkeiten jedes Kunstwerkes, theils Vorzüge jener großen Meister erkennen.

Der letzte Abschnitt ist überschrieben: „Von der möglichen und unmöglichen Reform der Kirchenmusik" (S. 70—96). Hier setzt der Verf. seine Polemik gegen die Ansichten seiner Gegner fort. Von der Art und Weise, wie er dieses thut, haben wir oben schon Proben gegeben. Er kommt natürlich in seiner Weise zu dem Resultate, daß alle Reformbestrebungen der Gegner der „österreichischen Kirchenmusik" vom Bösen sind, und daß in der Hauptsache Alles beim Alten bleiben müsse.

Wir haben für die Besprechung dieser Schrift mehr Raum in Anspruch genommen, als ihre Bedeutung eigentlich rechtfertigen kann; wir glaubten aber darum hier ausführlicher sein zu müssen, weil diese Schrift in einem Streite, der in der Gegenwart große Dimensionen angenommen hat, ganz allein die eine Partei vertritt, und darum nicht unbeachtet bleiben kann, wo man nach dem Grundsatze verfahren will: audiatur et altera pars. Schließlich müssen wir noch aufmerksam machen auf die Art und Weise, wie Lorenz in seiner Schrift den verstorbenen Hofrath Thibaut, den Verfasser der Schrift: „Ueber Reinheit der Tonkunst" behandelt. Wir müssen diese Behandlungsweise, — um nicht einen stärkern Ausdruck zu gebrauchen, — mindestens für unwürdig erklären. Vollkommen lächerlich aber erscheint uns die Art und Weise, wie L. S. 51 beweisen will, daß Thibaut die kirchenmusikalischen Werke von Haydn und Mozart wenig oder gar nicht gekannt habe, als er sie als unkirchlich verurtheilte. Er hat den Katalog der von Thibaut hinterlassenen musikalischen Bibliothek durchgelesen und findet darin von der Kirchenmusik der Brüder Haydn und Mozarts sehr wenig. Also, schließt L., hat Thibaut auch diese Werke nicht gekannt! — Was Ref. selbst an Schimpf und Schande in der Schrift mit bekommt, findet er reichlich aufgewogen durch die hohe und unverdiente Ehre, die ihm S. 51 erwiesen wird, wo L. ihn mit Thibaut auf gleiche Linie und mit diesem an die Spitze der Phalanx stellt, welche die „österreichische Kirchenmusik" bekämpft.

Beim Rückblick auf die Schrift drängt sich uns die Frage auf, auf welche Gattung von Lesern der Verf. wohl habe wirken wollen? Etwa auf die Bischöfe und den Klerus? Die Art und Weise wie er diese behandelt, die Grundsätze und Gründe, die er geltend macht, lassen ihn hier keinen Erfolg erwarten. Oder auf den gebildeten Theil des katholischen Volkes? Dazu sind die kirchlichen Anschauungen, welche der Verf. entwickelt, nicht geeignet. Oder auf Musikfreunde von seiner eigenen Gattung? Dann wäre diese Schrift ganz überflüssig gewesen. Es bleibt somit keine andere Annahme übrig als diese: es war L. weniger darum zu thun, die Gegner der modernen Kirchenmusik zu seinen Ansichten zu bekehren, als vielmehr seinem Unmuthe gegen dieselben Luft zu machen.

Köln. A. G. Stein.

Geschichte.

Geschichte des Falles von Polen. Nach russischen Quellen von **S. Ssolowjoff**, Prof. der Geschichte an der Universität zu Moskau. Uebersetzt von **J. Spörer.** Gotha, Thienemann 1865. VIII u. 375 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Der Verf. vorstehender Monographie hat sich als Lehrer und Schriftsteller in Rußland einen bedeutenden Ruf erworben und gilt dort fast für eine unfehlbare Auctorität. Durchaus strenggläubig im Sinne der schismatisch-russischen Kirche und von einem glühenden Nationalgefühl erfüllt, zweifelt er nicht an dem Berufe Rußlands, die erste kirchlich-politische Weltmacht zu bilden und erkennt darin ein überaus segensvolles Ereigniß. Von diesem Standpunkt erscheint ihm der Untergang Polens lediglich als ein weiterer und zwar nothwendiger Schritt auf der Bahn dieses weltgeschichtlichen Berufes, als ein nothwendiger Schritt behufs „der staatlich-religiösen Einigung Gesammtrußlands." Was man deßhalb bisher für eine „Zerstückelung" gehalten, war eigentlich nur das Werk einer „Einigung"; was man (nach dem Ausspruch des Johannes von Müller über die Theilung Polens) als das „Verbrechen des Jahrhunderts" betrachtete, lag einfach in den religiös-staatlichen Entwicklungsgesetzen des russischen Volkswesens begründet und diese wurden nur einigermaßen dadurch alterirt, daß auch andere Mächte sich an dem polnischen Erbe betheiligten. Hieraus erhellt schon, daß wir von dem Buche des Verf.'s keine eigentliche Förderung der unbefangenen wissenschaftlichen Erkenntniß des behandelten Gegenstandes erwarten dürfen; denn alle Thatsachen werden nach seinen specifisch russischen Anschauungen gemodelt; was diesen unbequem, wird vertuscht oder gänzlich ignorirt. Dennoch aber ist das Buch von Bedeutung, weil die zahlreichen vom Verf. benutzten neuen Quellen, insbesondere die geheimen Instructionen der Czarin Katharina II. und ihres Ministers Panin und die Berichte der russischen Gesandten in Warschau über manche Detailfragen reichen Aufschluß gewähren und die innern Verhältnisse Polens vielfach neu beleuchten.

In der Rechtfertigung der russischen Politik bezüglich Polens hat der Verf. einen Vorläufer an Friedrich Smitt, der vor einigen Jahren in seinem Werke Frédéric II., Catharine et le partage de la Pologne (Paris 1861) sich ebenfalls zum Vertheidiger der Czarin aufwarf und die Hauptschuld an dem Untergang Polens dem König Friedrich II. aufbürdete. Beide Historiker erkennen mit Recht in der „religiösen Frage", d. h. in der Unterstützung der polnischen Dissidenten durch Rußland und Preußen, den Hauptangelpunkt der Ereignisse, wie denn schon Friedrich II. selbst in seinen Memoiren es ausspricht, daß die Anforderungen für die Dissidenten die Ursachen aller spätern Unruhen gewesen, welche die lange beabsichtigte Theilung Polens ermöglichten. Während aber Smitt den König von Preußen als den eigentlichen Dränger und Treiber in der „Dissidentenfrage" hinstellt, tritt dieser bei Ssolowjoff ganz in den Hintergrund und wir hören sogar (S. 69), daß der preußische Gesandte Benoit in Warschau „dem Erfolge der Dissidentensache Hindernisse in den Weg legte." Ssolowjoff will den Ruhm seiner rechtgläubigen Czarin um Nichts verkümmert wissen, denn dieser war es Beruf und Pflicht, die Dissidenten gegen den „Fanatismus" der Polen und insbesondere gegen die katholischen Geistlichen (welche der russische Gesandte Saldern als „Diener der Hölle" bezeichnete, S. 118) zu unterstützen.

Wir heben zur Charakteristik des Werkes einige wesentliche Punkte hervor.

Nachdem Katharina II. durch Gattenmord den russischen Thron usurpirt hatte, dachte sie sofort an eine Unterwerfung Polens. Sie wollte die unruhigen revolutionären Elemente im Innern Rußlands durch „große Actionen" nach außen ableiten, unterwarf wenige Monate nach ihrer Thronbesteigung durch ein Heer von 15,000 Mann den polnischen Lehnsstaat Kurland, überzog

Lithauen mit ihren Truppen und faßte, wie wir aus ihrer geheimen Instruction an den Grafen Kayserlingk erfahren (bei *D'Angeberg,* Recueil des traités, conventions et actes diplomatiques 1—13), schon im J. 1763 den Entschluß, das polnische Livland ihrem Reiche einzuverleiben, falls die Polen nicht unbedingt dem russischen Einfluß sich unterziehen und ihre Republik nicht zu einem förmlichen Vasallstaate Rußlands herabwürdigen wollten. Alle diese Thatsachen aber existiren für den Verf. nicht: Katharina ist in seinen Augen die friedfertigste Herrscherin; sie bestieg, sagt er S. 13, mit so friedfertigen Absichten den Thron, „wie selten ein Herrscher den Thron besteigt". Und diese Friedesliebe wird keineswegs durch die uns S. 14 aus einem Briefe der Czarin neu mitgetheilte Thatsache behindert, daß sie ebenfalls bereits im J. 1763 mit dem Plane umging, die Zaporeger Kosaken über Polen loszulassen, dieselben Zaporeger, welche sie später (vergl. ihr Manifest bei *D'Angeberg* 61—62) im Interesse „der verfolgten heiligen Religion" mit der Mission betraute: „auszurotten und niederzumetzeln mit Hülfe Gottes alle Polen und Juden, deren Namen und Andenken von der Erde zu vertilgen sei," und die ihre Mission durch den Mord von einigen hunderttausend Polen und Juden erfüllten. Daß Katharia acht Jahre vor der ersten Theilung Polens die von ihr mehrmals feierlichst garantirte „Integrität der Republik" dadurch sicherte, daß sie den Polen einen Landstrich von 50 Quadratmeilen mit einer Bevölkerung von 160,000 Familien (vergl. Hermann, Geschichte des russischen Staates 5, 384. *Rulhière,* Révolutions de Pologne 2, 133) entriß und fünf Jahre vor der Theilung die Provinz Weißrußland (vergl. das Aktenstück bei Theiner, Monumenta Poloniae 4, 221) zu annexiren beabsichtigte, sind ebenfalls Thatsachen, die der Verf. eben so sorgfältig wie sein Vorgänger Smitt den Lesern verschweigt.

Die „friedfertige" Czarin wollte bloß in Folge ihres Berufes und gemäß der Würde ihrer Stellung den schismatischen Glaubensbrüdern in Polen zu Hülfe kommen, und der Leser muß nach der Darstellung des Verf's. annehmen, daß die Dissidenten dort unter einem furchtbaren Drucke schmachteten. Dagegen aber steht geschichtlich fest, daß sie nicht bloß Toleranz genossen, sondern auch alle Civilrechte wie die übrigen Polen besaßen und alle Militärstellen bekleiden konnten. Waren doch ihre spätern Häupter Grabowski und Goltz lange vorher in Polen Starosten und Generale gewesen. Es handelte sich bei der ganzen Frage, wie wir auf Grund der Quellen an einem andern Orte (Genesis der ersten Theilung Polens, S. 54—60) ausführlicher auseinandersetzten, lediglich um eine Anzahl von nur 206 akatholischen adelichen Familien, denen Rußland und Preußen die politischen Souveränetätsrechte des katholischen Adels verschaffen wollten, um auf den Reichstagen eine stets gefügige politische Partei zu besitzen. Später ließen die Interventionsmächte, nachdem ihnen die Theilung Polens gelungen, die Dissidenten im Stiche, so daß diese sich mit Recht beklagen konnten: „derjenige Hof, welcher am lebhaftesten ihre Partei genommen und sie zu Schritten veranlaßt habe, die Vielen ihr Leben und den meisten der Uebrigen ihr Vermögen gekostet, verlasse sie jetzt auf grausame Weise" (vergl. den Bericht des engl. Gesandten vom 25. Febr. 1775 bei Raumer, Europa vom Ende des siebenjährigen bis zum Ende des amerikanischen Krieges 2, 550).

Wie rücksichtslos und despotisch Katharina gegen die Polen zu Werke ging, erhellt besonders daraus, daß sie gebieterisch für den schismatisch-griechischen Bischof von Mohilew Sitz und Stimme im polnischen Senat verlangte, dagegen aber nicht einmal zugeben wollte, daß gleichzeitig auch die griechisch-unirten Bischöfe des Landes dieselben Rechte erhielten. Sogar der russische Gesandte Repnin, der Henker Polens, welcher polnische Senatoren und Bischöfe gefangen nahm und mißhandelte und polnische Bischöfe in öffentlicher Sitzung für „Canaillen und Bestien" erklärte, fand nach einem vom Verf. S. 65 mitgetheilten Briefe diese Anmaßung seines Hofes zu schreiend und protestirte, aber er wurde einfach zum Gehorsam verwiesen. Die Aufnahme von zwei unirten Bischöfen in den Senat, schrieb Panin, würde in dem gegenwärtigen Fall „auf den Ruhm ihrer kaiserlichen Majestät einen Schatten werfen können. Könnte es nicht der Welt scheinen, als seien die unirten Bischöfe in der Absicht, die Kaiserin zu ärgern, aufgenommen worden, während im Gegentheil die Lage der Dinge erheischt, daß alle ihre Wünsche ausgeführt werden?" Und dennoch spricht der Verf. von der „Mäßigung" Katharina's, behandelt alle Forderungen für die Dissidenten als Fragen bloßer „Toleranz", und läßt mit keiner Silbe merken, daß Katharina seit 1764 systematisch dahin wirkte, durch eine von Rom unabhängige polnische Nationalsynode, welche die höchste kirchliche Jurisdiction in Polen ausüben und kraft einer ihr von der weltlichen Gewalt übertragenen Machtvollkommenheit die Bischöfe einsetzen und consecriren sollte (vergl. die Belegstellen in der angeführten „Genesis der ersten Theilung Polens" S. 90—92), die katholische Landeskirche gänzlich von Rom zu trennen. Durch allmähliche Ausrottung der katholischen Kirche wollte die Czarin die polnische Nationalität völlig vernichten.

Am ärgsten springt der Verf. mit der historischen Wahrheit um in seiner Darstellung des Reichstags von 1767—1768. Nachdem Repnin polnische Bischöfe, Senatoren und Landboten in die Gefangenschaft geschleppt, die Sitzungssäle des polnischen Reichstags mit russischen Grenadieren umstellt und die bekannte Erklärung abgegeben hatte: „wenn man der Czarin nicht gehorche, so werde er Warschau der Plünderung preisgeben, das Land verwüsten und allen Widerspenstigen das Haupt auf dem Blutgerüste abschlagen lassen," wurden Rußlands dictatorische Forderungen bezüglich der politischen Gleichstellung unterzeichnet; jedes seit 1764 eingeführte Reformgesetz wurde vernichtet und das Liberum Veto so unumschränkt sanctionirt, daß sogar bei einer Königswahl Stimmeneinheit herrschen und der Einspruch eines einzigen Adelichen genügen sollte, um eine getroffene Wahl ungültig zu machen. Auch ward auf dem Reichstage ein neuer griechisch-russischer Adel von etwa zweihundert „verächtlichen mittellosen Creaturen" geschaffen und die Vertreter der geknechteten Nation wurden durch Waffengewalt genöthigt, in einer eigenen Denkschrift an alle europäischen Höfe die russische Despotin als die Befreierin Polens darzustellen. Kurz, die Dinge lagen so, daß der englische Gesandte in Warschau nach London berichtete, „die nationale Verzweiflung über die Behandlung durch die Russen sei so groß, daß die kleinste Aussicht von der Fremde her hinreichend sein würde, im Lande eine allgemeine Flamme zu entzünden" (Bericht bei Raumer 2, 119). So spricht die Geschichte. Aber alle diese unzweifelhaften geschichtlichen Thatsachen werden vom Verf. theils verschwiegen, theils so geschickt gruppirt und so schön gefärbt, daß man, wollte man ihm glauben, die Czarin für eine wirkliche Beglückerin Polens ansehen müßte. „Zu Anfang des Jahres 1768, sagt er, konnte man in Petersburg meinen, daß die schwere polnische Frage gelöst," d. h. daß Polen für alle Zukunft ein russischer Vasallenstaat geworden sei. Zum Unglück aber traten die Conföderirten von Bar für die Freiheit und die Religion ihres Vaterlandes in die Waffen, und diese gelten nun dem Verf. als Rebellen und Verräther. Im glatten Ton eines officiellen Hofhistoriographen macht er sich zum Sachwalter des Petersburger Cabinets, welches die „Selbstaufzehrung" der Republik betrieb (S. 113) und in dem mit den Türken entbrannten Kriege so übertriebene Forderungen stellte, daß Friedrich II., der Verbündete der Czarin, in seinen Memoiren und in den Briefen an seinen Bruder Heinrich sich mit Entsetzen darüber äußert. Der Verf. nennt sie die „gemäßigtsten Forderungen" und grollt überhaupt der preußischen Politik, welche durch ihre unbequemen Ansprüche am meisten verhinderte, daß Katharina ihr eigentliches Ziel, nämlich die Einverleibung des ganzen polnischen Staates erreichte. Daß die ersten Gedanken einer

Theilung Polens von Berlin ausgingen, ist längst bekannt und wird uns hier von Neuem bestätigt. Für die politische Geschichte der zweiten und dritten Theilung liefern die vom Verf. benutzten Quellen wesentliche Ergänzungen, die wir aber, als unserm Blatte fernliegend, hier übergehen. Das Gesagte möge genügen zur Charakteristik eines Buches, dessen Verf. in Rußland mit Erfolg die moderne „politisirende Geschichtsschule" vertritt, welche die historischen Thatsachen nach ihren bereits fertigen religiös-politischen Ansichten umzugestalten und nach „großen Gesichtspunkten" geschickt zu gruppiren sucht.

Frankfurt a. M. J. Janssen.

Literarische Notizen.

— Die Zeitungen fabeln allerlei über den Inhalt eines päpstlichen Breve's an die Redaction der Civiltà cattolica. Nach der ‚Allg. Z.' soll diese dadurch zum „höchsten officiellen Gerichtshof über die Publicistik," nach der ‚Köln. Z.' zum „obersten Revisionshof für die gesammte Presse des In- und Auslands" gemacht worden sein. Das ‚Westf. K.-Bl.' behauptet, der Papst habe dadurch „der wahren göttlichen Wissenschaft ein Centrum gegeben, an das sich Jeder tuto pede anschließen könne," und glaubt ausdrücklich die Frage, ob „den Arbeiten dieser römischen Commission in wissenschaftlichen Fragen eine Unfehlbarkeit zukomme," aufwerfen und freilich verneinen zu müssen. — Das Breve (vom 12. Febr. d. J.) ist in der ‚Civilta' vom 7. April abgedruckt: Der Papst erklärt darin, nachdem er die Commission von Jesuiten (Collegium ex Societatis Jesu sodalibus conflatum), welche die Herausgabe der Zeitschrift besorgt, für ihre bisherige Thätigkeit belobt hat: hisce literis idem collegium ... in peculiari ipsis domo habendum auctoritate nostra apostolica perpetuum in modum erigimus et constituimus juxta leges et privilegia, quibus alia ejusdem Societatis Jesu collegia utuntur ac fruuntur, ita tamen ut collegium idem a praeposito generali ipsius societatis in omnibus pendere plane debeat. Die Redacteure erhalten also eine äußerlich selbstständigere Stellung innerhalb ihres Ordens, — sonst außer dem Lobe des Papstes nichts weiter.

— Unter den jüngst erschienenen Inauguraldissertationen ist die von A. Krichel De Ulrici Hutteni studiis politicis (Münster 1866 jedenfalls eine der interessantern. Der Verf., welcher mit genauer Kenntniß der Huttenschen Schriften eine nicht gewöhnliche Belesenheit in der einschlagenden gleichzeitigen Literatur verbindet, tritt mit Entschiedenheit der Ansicht entgegen, welche in dem fränkischen Ritter blos den idealistischen Schwärmer für Freiheit und Recht erblickt, und liefert den Nachweis, daß derselbe bei allem Patriotismus doch in sehr hohem Grade den Vortheil des eigenen Standes im Auge gehabt, dagegen für das Bedürfniß der niedern Stände, des Bürger- und Bauernstandes weder Herz noch Verständniß gehabt habe. Eine deutsche Bearbeitung dieses Gegenstandes würde gewiß eine dankenswerthe Ergänzung des bekannten Strauß'schen Buches sein. K.

— Von dem „Freiburger Diöcesan-Archiv. Organ des kirchlich-historischen Vereins der Erzdiöcese Freiburg für Geschichte, Alterthumskunde und christliche Kunst, mit Berücksichtigung der angrenzenden Bisthümer," ist kürzlich der erste Band ausgegeben worden (Freiburg, Herder 1865, XXIV und 446 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.). Ueber den Inhalt vorläufig Folgendes: S. 1—304: Liber decimationis cleri Constanciensis pro Papa de anno 1275, ein Steuerregister über die Erhebung des Zehnten, welchen die zweite Synode von Lyon 1274 zu Gunsten des Kreuzzuges allen Inhabern von Pfründen aufgelegt hatte, in der Diöcese Constanz, — die älteste amtliche Statistik dieser Diöcese, mit vielen Erläuterungen von Pf. Haid. — S. 305—404: Gebhard von Zäringen, Bischof von Constanz 1084—1110, von Hofrath Zell. — S. 405—436: über den bekannten polemischen Schriftsteller Weislinger, geb. 1691 in Deutsch-Lothringen, von 1730 an Pfarrer zu Cappel-Rodeck in Baden, von Prof. Alzog. — S. 437—446: Aufzeichnungen und Urkunden-Verzeichniß über Card. Andreas von Oesterreich, Bischof von Constanz 1589, von Dr. Dreher und Archivar Zell.

Die folgenden Nummern werden außer den bereits angekündigten Aufsätzen enthalten Artikel über

Goldschmidt, Gesch. des Bischofs Franz Wilhelm von Osnabrück, von Rump.
Haneberg, Erkenntnißlehre v. Ibn Sina u. Albertus M., von Bach.
v. Hirschfeld, Religionsstatistik d. preuß. Monarchie, von Schulte.
Renan, Les apôtres, von Langen.
Schöppner, Charakterbilder aus der Geschichte, von Ossenbeck.
Werner, Wesen und Begriff der Menschenseele, von Dieringer.
Wörter, der Pelagianismus, von Simar.

Ferner sind zur Besprechung in Aussicht genommen:

Dreves, Gesch. der kathol. Gemeinden zu Hamburg und Altona.
Ducpétiaux, les ordres monastiques.
Fischer, Zur 150jähr. Geburtsfeier Baaders.
Göbel, Sklaverei und Emancipation.
Rosen, das Haram von Jerusalem.
Röttscher, Luthers dogmatisches Lehrsystem.
Schulte, Status Dioecesium catholicarum.

Correspondenz der Redaction. Nro. 12: Weiteres erwünscht. Schriften aus 1864 können nur ausnahmsweise oder gelegentlich mit andern besprochen werden. — Nro. 18: Geduld lerne ich auch ohne Ihre Hülfe. — Nro. 76: Können Sie mir den Bericht nicht schicken? — Nro. 109: Noch nicht fertig? — Nro. 154: Ich will mein Mögliches thuen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1⅓ Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 21. Mai 1866. **№ 11.**

Leben Jesu.

Die letzten Lebenstage Jesu. Ein biblisch-historischer Versuch von Dr. **Joseph Langen**, Privatdocent [jetzt Prof.] an der Universität zu Bonn. Nebst einem Anhange über Golgotha und das h. Grab. Freiburg, Herder 1864. VIII u. 431 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gesetzt, die schwierigen und noch nicht genügend erörterten Punkte in der Leidensgeschichte Jesu nach unsern Evangelien gründlicher zu beleuchten und vornehmlich die Lösung controverser Fragen weiter zu fördern. Dazu wählte er nicht die Form von einzelnen gesonderten Abhandlungen, auch nicht die eines fortlaufenden Commentars zu den betreffenden evangelischen Abschnitten, sondern er wollte eine zusammenhängende Darstellung der letzten Ereignisse in dem Leben des Heilandes geben, von dem feierlichen Einzuge in Jerusalem an bis zum Tode und Begräbniß, und die fraglichen Punkte je an ihrem Orte, wie sie uns im Verlaufe dieser Darstellung begegnen, behandeln. Dieser Plan verdient vollkommenen Beifall; denn wenn er auch mit sich brachte, daß vieles Bekannte mit aufgenommen werden mußte, so dient dies doch dazu, ein vollständiges Bild von jenem wichtigen Theile der evangelischen Geschichte zu gestalten, und es ist so das Buch auch für diejenigen brauchbar geworden, welche an der Leidensgeschichte Jesu vorzugsweise ein praktisches Interesse haben. Der Verf. entwickelt diese Geschichte mit dem Bestreben, die evangelischen Berichte in allen wesentlichen Punkten in Einklang zu bringen, und entwirft im Ganzen ein lebendiges, anschauliches und anziehendes Bild von seinem Gegenstande. Die Harmonistik wird theils einfach in der Form der combinirenden Erzählung ausgeführt, theils werden über einzelne Stellen und Abschnitte eingehende Verhandlungen gepflogen. Die schwierigern exegetischen, historischen und archäologischen Fragen sind unter sorgfältiger Benutzung des vorhandenen wissenschaftlichen Materials mit vieler Umsicht und Gewandtheit behandelt, und es ist dem Verf. die Anerkennung zu zollen, daß er zur Erledigung derselben einen schätzbaren Beitrag geliefert hat.

Dieses anerkennende Urtheil soll durch die nachstehenden Bemerkungen über einige Stücke, wo Ref. sich nicht befriedigt finden kann, keine Beeinträchtigung erleiden.

Die streitige Frage, an welchem Tage Jesus das l e t z t e M a h l mit den Jüngern gehalten, behandelt der Verf. S. 57 ff., wie billig, sehr umfassend und mit kritischer Berücksichtigung aller bisherigen beachtenswerthen Untersuchungen und Erklärungen über die darauf bezüglichen Angaben einerseits der Synoptiker und anderseits des Johannes, welche im Widerstreite zu stehen scheinen; es erstrecken sich seine kritischen Erörterungen auch auf den von der Tübinger Schule beigezogenen Paschastreit der alten Kirche. Indem er es für unzweifelhaft hält, daß das von den Synoptikern, Matth. 26, 27 rc. berichtete Abschiedsmahl des Herrn auf den Abend des 14. resp. Eingangsabend des 15. Nisan falle, wo die Juden nach gesetzlicher Vorschrift des Paschalamm genossen, und die Mahlzeit bei Joh. 13, 2 als identisch mit jenem Abschiedsmahle nachweist, sucht er sofort den Bericht des vierten Evangelisten mit dem synoptischen in Einklang zu bringen. Während er nun aber mehrere von den Gründen, welche gewöhnlich gegen diese Harmonistik beigebracht werden, insbesondere die Berufung auf die Zeitbestimmungen *πρὸ τῆς ἑορτῆς* Joh. 13, 1 und *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* das. 19, 14 genügend entkräftet, bleibt gegen die betreffende Ausgleichung der beiderseitigen Berichte doch eine unverkennbare Schwierigkeit übrig, in der Stelle nämlich Joh. 18, 28, wo die Juden am Frühmorgen nach dem vorhergehenden Abendmahle Jesu 13, 2 nicht in das Prätorium des Pilatus eintreten wollten, um eine Verunreinigung durch Berührung dieses heidnischen Hauses zu vermeiden und das Pascha essen zu können — *ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα*. Der Verf. erklärt hier die Worte *φαγεῖν τὸ πάσχα* mit Bynäus, Lightfoot, Röpe, Hengstenberg, Bäumlein u. A. von dem Genusse des sog. Chagiga, des am 15. Nisan zu schlachtenden Festopfers, wofür er sich wie die übrigen Vertreter dieser Deutung auf 5. Mos. 16, 2 und 2 Chron. 35, 7. 8. 9 beruft, wo פֶּסַח פְּסָחִים mit dem Osterlamme alle andern Osteropfer zusammenbegreift, und auch auf 2. Chron. 30, 22, wo die metonymische Ausdrucksweise mit Beziehung auf das Paschafest: וַיֹּאכְלוּ אֶת־הַמּוֹעֵד, den Genuß aller Opfermahlzeiten der sieben Festtage bezeichnet. Aus diesen Stellen ist jedoch nur soviel zu entnehmen, daß die fraglichen Worte bei Johannes möglicherweise jenen Sinn haben können; sie constatiren aber nicht auch, daß sie ihn wirklich haben. Die bloße Möglichkeit einer solchen Deutung könnte freilich schon ihre Aufnahme rechtfertigen, wenn sich sonst Alles damit wohl vertragen würde. Allein es steht ihr entgegen, daß *φαγεῖν τὸ πάσχα* sonst überall im A. und N. T. den Genuß des Paschalammes oder die eigentliche Paschamahlzeit bedeutet, vgl. 5 Mos. 26, 7 (dazu 2 Mos. 12, 43. 44); 2 Chron. 30, 18; Matth. 26, 17; Marc. 14, 12. 14; Luc. 22, 8. 11. 15. Es kommen dabei vornehmlich die neutestamtl. Stellen in Betracht; denn wenn zur Zeit als Johannes sein Evangelium verfaßte, die kleinasiatischen Christen, wie vorauszusetzen ist, bereits im Besitze der drei andern Evangelien oder wenigstens des einen oder andern von ihnen waren, so konnten sie im Hinblicke auf den dortigen Sprachgebrauch die fragliche johanneische Stelle nicht anders als von dem eigentlichen Paschamahle verstehen. Eine so genaue Kenntniß des A. T., welche die ersten Leser des vierten Evangeliums auch auf die Auffassung von einer andern österlichen Opfermahlzeit hätte führen können, darf in jenen Kreisen nicht angenommen werden. Es erhält weiter die Deutung vom eigentlichen Paschamahle in Joh. 19, 31 einen Haltpunkt, wo der auf den Todestag Jesu folgende Sabbath (der folgende Tag ist auch nach den Synoptikern ein Sabbath Math. 27, 62; Marc. 15, 42; Luc. 23, 54) als *μεγάλη ἡμέρα* prädicirt ist: *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου*. Dieß heißt nicht: der Tag jenes Sabbaths war e i n g r o ß e r, sondern: g r o ß war der Tag jenes Sabbaths,

womit eine Größe im eminenten Sinne bezeichnet wird, vergl. 22, 36, was ganz zu der auch durch 7, 37 gestützten Annahme paßt, daß auf diesen Sabbath der erste Paschatag gefallen ist, wodurch er ein hochheiliger Sabbath geworden. Die Ansicht, daß dieser Sabbath so prädicirt werden konnte, wenn er überhaupt in die Osteroctave fiel, kann nicht befriedigen, da nur der erste und letzte Tag der Festzeiten höhere Feiertage waren, weshalb a. a. O. auch der letzte Tag des Hüttenfestes als μεγάλη ἡμέρα bezeichnet ist.

Die besprochene Deutung von jenem ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα wird aber immerhin leichter Zustimmung finden können, als die neueste Erklärung von Ludw. Paul in einer Abhandlung über die betreffende Frage in den Studien und Kritiken 1866, S. 362 ff. Hier werden jene Worte vom eigentlichen Paschamahl genommen, aber um das Mahl Joh. 13, 2 mit den synoptischen Berichten auf den Abend des 14. Nisan verlegen zu können, wird den Juden, welche sich vor Verunreinigung verwahren wollen, die Absicht untergelegt, dieses Mahl sogleich darauf, noch am Frühmorgen des 15. Nisan zu genießen, nachdem sie es wegen der Vorgänge der Nacht versäumt hatten. Daß sie dies in der Frühe, vor Anbruch des vollen Tages, noch thun konnten, wird aus der Stelle 2 Mos. 12, 10 bewiesen, wo für den Genuß des Paschalammes verordnet wird: „Ihr sollt nichts davon übrig lassen bis zum Morgen." Es wird also aus dem Gebote, das Paschalamm in der Nacht vollständig aufzuzehren, die Erlaubniß abgeleitet, die Mahlzeit auch vor dem vollständigen Ablaufe der Nacht, bei der Morgendämmerung, erst anzutreten, und die Juden sollen eine kurze Spanne Zeit für zureichend halten, um ihre diesfällige gesetzliche Verpflichtung noch erfüllen zu können! Ueber diese Exegese und den ganzen sonderbaren Einfall läßt sich nichts weiter sagen, als daß es eine starke Zumuthung ist, wenn dafür auf beifällige Aufnahme gerechnet wird.

Indem wir zu dem vorliegenden Buche zurückkehren, haben wir ferner zu bemerken, daß uns der Verf. in der Harmonistik zu weit zu gehen scheint, wenn er S. 161 ff. auch die Berichte der Synoptiker und des Johannes über die Kenntlichmachung des Verräthers Matth. 26, 21 ff. ꝛc.; Joh. 13, 21 ff. so vereinbaren will, daß die beiderseitigen Angaben im Einzelnen ohne Weiteres festzuhalten wären und sich so in einander fügen sollen. Die unbefangene Schriftforschung wird hier eine Abweichung zugestehen müssen, und sie hat dabei auch nicht zu befürchten, gegen die Inspiration der hl. Schriften zu verstoßen, da diese auf Referate über geschichtliche Nebenumstände nicht ausgedehnt zu werden braucht. Von den beiderseitigen divergirenden Berichten charakterisirt sich aber der des Johannes als der genauere, der als die richtige Darstellung des betreffenden Vorganges zu betrachten ist.

Für unstatthaft halten wir es, wenn der Verf. S. 198 f. die Reden und das feierliche Gebet Joh. Cap. 15—17 auf den Weg nach Gethsemane verlegt, und also annimmt, daß der Herr nach der Aufforderung zum Aufbruche das. 14, 31 den Saal, wo er das letzte Abendmahl gehalten, sofort mit den Jüngern verlassen habe. Solche Vorträge eignen sich nicht zu einer nächtlichen Wanderung, auch nicht mit der Annahme, daß der Herr mit seinen Begleitern zuweilen still gestanden. Sicherlich sind diese Reden und das Gebet noch im Speisesaale gesprochen, wo Jesus nach der angeführten Aufforderung, nachdem die Tischgesellschaft sich erhoben, noch eine Zeitlang verweilte und stehend die Vorträge gehalten hat. Wenn Johannes den längern Aufenthalt im Saale anzudeuten unterläßt, so erklärt sich dies einfach daraus, daß sein Interesse hier ganz den Reden zugewendet ist. Es läßt sich auch nicht beanstanden, in ἐξῆλθε 18, 1 das Hinausgehen aus dem Speisesaal und aus der Stadt zu combiniren, wie es bei unserer Voraussetzung von dem Orte der betreffenden Vorträge erforderlich wird; vgl. dazu 6, 1. wo ἀπῆλθε die Abreise von Judäa nach Galiläa und von da über den See von Tiberias in analoger Weise zusammenbegreift.

Wir können dem Verf. auch wieder nicht beistimmen, wenn er S. 278 ff. die nach Joh. 19, 1 an Jesus vorgenommene Geißelung für diejenige hält, welche nach dem römischen Verfahren gewöhnlich der Kreuzigung voranging und als grausames Vorspiel dazu gehörte. Dagegen ist entscheidend, daß Johannes das Todesurtheil erst 19, 13 f. nachfolgen läßt; bevor die richterliche Verurtheilung zum Kreuzestode Statt gefunden, konnte doch die Einleitung zum Vollzuge nicht verfügt werden. Sie ist auch nicht die Disciplinarstrafe, die bei kleinern Vergehen in Anwendung kam, mit deren Vornahme hier Pilatus die Juden hätte beschwichtigen wollen. Diese Geißelung hatte er ihnen nach Luc. 23, 16 früher angetragen, aber den Vorschlag sogleich wieder fallen lassen, um nach einem andern Versuche zur Abwendung der Todesstrafe von Jesus zu greifen. Nach dem weiteren Berichte des vierten Evangelisten 19, 4 f. kann nur an eine Geißelung als Folter, als peinliches Geständnißmittel, gedacht werden, da Pilatus mit dem Resultate der Execution den Juden einen neuen Beweis von der Schuldlosigkeit Jesu vorführen will. Für sich bedurfte er dieses Mittel nicht mehr, um so von Jesus erst eine entschiedene Ueberzeugung zu gewinnen, dessen Unschuld ihm bereits ganz sicher stand; er wandte es nur um der Juden willen an, denen er zeigen wollte, daß er zur Erlangung eines Schuldgeständnisses nichts unversucht lasse, worauf er ihnen kund thut, daß auch diese peinliche Execution die Unschuld bestätigt habe. Wenn Matthäus 27, 26 und Marcus 15, 15 im unmittelbaren Zusammenhange mit der Uebergabe des Herrn zur Kreuzigung eine Geißelung erwähnen, während Johannes an der genannten Stelle 19, 16 und auch Lucas 23, 25 davon nichts berichten, so wird man, da eine zweimalige Anwendung dieser Strafe nach einem kurzen Zwischenraume auch an sich sehr unwahrscheinlich ist, annehmen müssen, daß die von den beiden ersten Synoptikern referirte Geißelung eben diejenige ist, die der genauere Bericht des Johannes der Verurtheilung vorangehen läßt. Hiernach muß auch die Verhöhnung Jesu, welche Matthäus und Marcus a. a. O. auf die Geißelung folgen lassen, mit der von Johannes 19, 2 berichteten identisch sein.

Ungern haben wir gesehen, daß der Verf. über die schwierige Stelle Matth. 27, 52 f., wo im Zusammenhange mit der beim Tode Jesu nebst andern Zeichen eingetretenen Eröffnung der Gräber die Auferstehung der Entschlafenen, ihr Hinausgehen aus den Grüften und Erscheinen in der Stadt berichtet wird, S. 353 mit der Bemerkung kurz hinweggeht, daß die letztern Vorgänge erst in die Zeit nach der Auferstehung des Heilandes fallen und also seinen Tod, den er mit dem Begräbniß als Schlußgrenze des Buches genommen, nicht mehr unmittelbar angehen. Es gilt doch weder unter den alten noch unter den neuern Schriftforschern für ausgemacht, wie dort die Zeitbestimmung μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ (Christi) zu fassen sei, ob sie nicht bloß zu εἰσῆλθον, sondern auch zu dem vorangehenden ἐξελθόντες und zugleich zu ἠγέρθησαν gehöre. Eine eingehende Erörterung darüber wäre ganz wohl am Platze gewesen, so wie auch, da der evangelische Bericht die gedachten Vorgänge mit den Zeichen bei dem Tode doch immerhin eng verbindet, eine eingehende Behandlung jener Ereignisse, die, weil sie vom ersten Evangelisten allein mitgetheilt werden, um so mehr die Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

Im Anhange S. 363—421 vertheidigt der Verf. die in der neuern Zeit vielfach und vornehmlich von Robinson und Tobler bestrittene Aechtheit der Stätten, die heutzutage innerhalb der Mauern von Jerusalem als die Todes- und Begräbniß-Stellen Jesu verehrt werden, mit Erörterung der darauf bezüglichen Angaben des N. T., mit topographischen Untersuchungen und sorgfältiger Prüfung der ältesten und spätern Tradition. Diesen Gegenstand wird aber einer der Artikel, welche die Literatur über das hl. Land besonders behandeln, näher besprechen, dem wir hier nicht vorgreifen wollen.

Freiburg. Ad. Maier.

Neutestamentliche Literatur.

Commentar zum Briefe an die Galater. Von Dr. **Franz Reithmayr,** geistlichem Rathe, ordentlichem Professor der Theologie an der Universität München. München, J. J. Lentner'sche Buchhandlung 1865. VIII u. 494 S. 8. 2 Thlr. 27 Sgr.

Das Gebiet der neuern katholischen Exegese bietet leider noch immer viele brachliegende Strecken dar: vom Alten Testamente zu schweigen, können wir uns nicht einmal rühmen, von allen Büchern des Neuen Testamentes eingehende katholische Commentare aus der neuern Zeit zu besitzen. Mit um so größerer Freude begrüßen wir daher eine Arbeit, welche wie die vorliegende unsere Armuth bereichert, indem sie ein wichtiges und reichhaltiges Buch des Neuen Testamentes auf wahrhaft wissenschaftliche Weise erklärt und sich als eine späte, aber würdige Ergänzung an den Commentar desselben Verfassers über den Römerbrief (Regensburg 1845) anschließt. Unter den Vorzügen dieses Commentars stellen wir an die Spitze seine Selbständigkeit. Die neuere Exegese der Katholiken ist, man kann es nicht leugnen, in mehrfacher Beziehung bei den Protestanten in die Schule gegangen und mitunter in zu großer Abhängigkeit von ihren Lehrmeistern geblieben. Der Verf. der vorliegenden Erklärung hat von den Protestanten gelernt, was zu lernen, aber auch vergessen, was zu vergessen war, und hat die etwa durch ihre Beihilfe erworbene Fertigkeit in durchaus selbstständiger Weise in Anwendung gebracht. Der Exegese der Kirchenväter ist eine hervorragende Stellung angewiesen: in den schwierigsten Fällen nimmt der Verf. die Väter zu seinen Wegweisern, und ohne sich sklavisch an sie zu binden, fühlt er sich am sichersten, wo er sich in Uebereinstimmung mit ihnen findet. Auch von den ältern katholischen Exegeten macht er umfassenden Gebrauch. Es wird unter den Katholiken, wie selbst unter den Protestanten, mehr und mehr anerkannt, daß diese ältern Schriftausleger sich häufig durch Gelehrsamkeit und exegetischen Tact auszeichnen und allzu früh einer unverdienten Vergessenheit anheimgefallen sind; aber es wird doch in der Regel mit dieser Anerkennung kein rechter Ernst gemacht und die Spuren des wirklichen Gebrauches der ältern Exegeten sind mit wenigen Ausnahmen ziemlich spärlich. Einer solchen Achtung vor der ältern katholischen Exegese war eben der Verf. darum fähig, weil sein Hauptaugenmerk bei der Erklärung des apostolischen Briefes auf einen Punkt hingerichtet ist, der von den Fortschritten der modernen Wissenschaft weniger abhängig ist, nämlich auf den innern Zusammenhang aller Theile des Briefes, nicht etwa bloß der einzelnen Verse und Satzglieder, sondern des Ganzen. Der Verf. ist vor Allem bestrebt, den Gang der Argumentation des Apostels vor Augen zu legen: er folgt daher dem dialektischen Fortschritte des Gedankens bis in die feinsten Einzelheiten, bringt das Ziel jeder rhetorischen Wendung an das Licht und zeigt so von jedem Theile, in welcher Beziehung er zu dem Ganzen steht und wie er den Absichten des Apostels dient. Diese Hervorhebung der Logik und Rhetorik des Briefes erscheint als die Hauptaufgabe des Commentars, die in glücklichster Weise gelöst ist. In diesem Bestreben, den unmittelbaren Zweck der Worte des Apostels aufzudecken, liegt nun allerdings die Gefahr nahe, den Brief zu ausschließlich nur in seiner nächsten Zweckbeziehung für die bestimmte Lage und Individualität der ursprünglichen Leser aufzufassen und die allgemeine Bedeutung der darin enthaltenen Wahrheiten in den Hintergrund zu drängen. Der Verf. ist dieser Einseitigkeit nicht verfallen, ja es bildet einen Hauptvorzug seines Werkes, daß er die allgemeinen Wahrheiten, den Lehrgehalt des Galaterbriefes mit Meisterschaft entwickelt und dadurch auch der Dogmatik einen wesentlichen Dienst leistet. Bekanntlich liegt der Schriftbeweis der katholischen Dogmatik in wissenschaftlicher Beziehung noch vielfach im Argen: man begnügt sich noch so leicht, die herkömmlichen Beweisstellen einfach anzuführen, ohne in eine gründliche Exegese derselben einzugehen und so ihre Beweiskraft zu prüfen und zu begründen. Ein guter Theil der Schuld liegt auch an den mangelhaften Vorarbeiten der Exegeten. Diesem Mangel hat der Verf. an seinem Theile redlich abzuhelfen gestrebt: seine Exegese ist nicht nur eine historische, sondern in eminentem Sinne eine dogmatische. Alle Glaubenssätze, die in dem Briefe zur Sprache kommen, finden auf Grund des Wortlautes der Schrift eine lichtvolle Auseinandersetzung. Vor Allem sind die Fragen, die mit der Rechtfertigungslehre zusammenhängen, wie schon früher im Römerbrief, so auch hier mit großer Klarheit und Gründlichkeit dargestellt und aus den betreffenden Stellen mit der überzeugendsten Kraft begründet. Wir dürfen die bezüglichen Erklärungen zu 2, 16. S. 177 ff.; 2. 20. S. 200 f.; 3, 26. S. 229; 4, 5. S. 323; 5, 6. S. 405 ff. und die Recapitulation 5, 26. S. 448 als Muster dogmatischer Exegese empfehlen. Die Kraft dieser Auslegungen beruht vorzüglich auf einer sorgfältigen und strengen Erklärung der einzelnen biblischen Begriffe, wie z. B. der Begriffe der Gnade S. 47, der Gerechtigkeit und Rechtfertigung S. 177 ff., des Glaubens S. 185, der Gesetzeswerke S. 181, der Zurechnung S. 228 u. s. w.; denn gerade die Willkür, mit der diese Begriffe von den Reformatoren bestimmt wurden, war auch die Quelle der falschen Lehre, die sie der Lehre der h. Schrift unterschoben. Auch die übrigen dogmatischen Lehren, deren Schriftbeweis zum Theil auf den Galaterbrief angewiesen ist, finden eine triftige Begründung: so die Lehre von der Tradition 1, 9. S. 69, von der Bedeutung des Ceremonialgesetzes 2, 13. S. 161 f., von der stellvertretenden Genugthuung 3, 13. S. 248 ff., von dem Hervorgang des h. Geistes aus dem Sohne 4, 6. S. 324. Von großem dogmatischen Takte zeugt auch die Rechtfertigung der allegorischen Schriftauslegung des Apostels 4, 24. S. 368.

Wenn indeß das Hauptaugenmerk dieses Commentars auf die Entwicklung des Gedankenganges und die begründende Darstellung des Lehrgehaltes gerichtet ist, so thut dieß der Sorgfalt, mit der die Einzelheiten behandelt sind, keinen Eintrag. Die historischen Fragen sind mit gewissenhafter Gründlichkeit behandelt: als Beweis berufen wir uns auf die Untersuchung über Jakobus, den Bruder des Herrn, 1, 19. S. 97 ff. und über die Zurechtweisung des h. Petrus zu Antiochien 1, 11 ff. S. 149 ff. Der Textkritik und der grammatischen Erörterung wird ihr Recht zu Theil, jedoch so, daß sie als Mittel, nicht als Zweck der exegetischen Behandlung erscheinen. Jedes Wort findet seine genügende und wohlbegründete Erklärung, und viele Schwierigkeiten, deren der Brief bekanntlich nicht wenige zählt, finden eine einfache und genügende, in manchen Fällen eine entscheidende Lösung. Wir rechnen dahin Stellen wie 1, 7; 1, 8; 2, 2; 2, 3; 2, 6; 2, 16; 4, 3; 4, 17 u. a.

Weniger will uns die Erklärung der berühmten Stelle 3, 20 einleuchten, so scharfsinnig sie auch sein mag. Nach der Ansicht des Verf. soll nämlich der Vers darthun, daß schon in der Art und Weise, wie das Gesetz gegeben wurde, nämlich *ἐν χειρὶ μεσίτου* seine nur vorübergehende Bedeutung angedeutet wurde. „Stand Moses als Mittler amtirend zwischen Gott und zwischen Israel, so ist für unsere Anschauung der Schluß gerechtfertigt, daß auch das Institut, welches von Gott her in seine Hand deponirt, und durch ihn erst vermöge eigener Vollmacht weiter an Israel disponirt wurde, demzufolge hieran participire, den Charakter der Vermittlung an sich trage und relativ zum Verheißungs- und Segensbunde nach Zeit und Zweck eine aparte oder Mittelstellung einzunehmen hatte" S. 284 f. Wenn wir auch zugeben wollten, daß durch die Worte *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν* als wesentlicher Charakter eines *μεσίτης* die Mittelstellung zwischen Zweien hervorgehoben werde, so vermissen wir doch im andern Theile des Verses jede Andeutung, daß an diesem Charakter des Moses auch sein Gesetz participire. In den Worten *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν* kann eine solche Hindeutung in keinem Falle

gefunden werden; und welche Bedeutung kann überhaupt die so hervorgehobene Einheit Gottes in Betreff der Mittelstellung des Gesetzes haben? Dürfte schon daraus allein, daß das Gesetz durch einen Mittler gegeben wurde, sein provisorischer Charakter gefolgert werden, so müßte am Ende derselbe Schluß auch für den neuen Bund Geltung haben, der auch durch einen Mittler geschlossen ist, Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24. Ohne dieser, wie uns scheint, nicht abschließende Lösung der Schwierigkeit eine andere entgegenzusetzen, und so auch unserseits „die Masse der vorhandenen Deutungen um eine Ziffer zu mehren," erlauben wir uns nun die Andeutung, daß ἐν χειρὶ μεσίτου von διαταγεὶς δι' ἀγγέλων nicht zu trennen, und in V. 20 ein Rückschluß von dem ἐν χειρὶ μεσίτου auf das δι' ἀγγέλων im Gegensatze zu dem εἷς θεὸς gegeben sein dürfte.

Wohlthuend ist der Ton der Wärme, die lebendige Begeisterung, die sich durch das ganze Buch hindurch fühlbar macht und so die Heiligkeit des Gegenstandes, den es behandelt, stets im Bewußtsein wach erhält. Das Wort Gottes wird zwar dem empfänglichen Sinne auch in der nüchternsten und trockensten Behandlung seine Heiligkeit offenbaren; aber das enthebt den Exegeten nicht seiner Pflicht, das Heilige mit Weihe zu behandeln. Die Sprache ist dem entsprechend edel, gewählt und ausdrucksvoll; nur die allzuhäufige Anwendung der Fremdwörter tritt öfters störend entgegen. Wir anerkennen gern, daß selten ein Fremdwort gebraucht ist, das nicht eine bestimmte Beziehung und Schattirung des Begriffes bezweckte; aber wir glauben doch, daß der damit erzielte Gewinn an Schärfe der Bezeichnung lieber der schlichten Einfachheit der Sprache zum Opfer gebracht werden sollte. — Sehr wünschenswerth wäre es, daß dem griechischen Texte immer sogleich die deutsche Uebersetzung beigegeben wäre; denn da die Uebersetzung immer die Quintessenz der Auslegung ist, so würde sie sogleich dem Leser als Leitfaden dienen durch die nicht selten etwas verwickelte exegetische Ausführung. Auch hätte wohl der Vulgata eingehendere Berücksichtigung zu Theil werden sollen: die Mehrzahl der Leser hat die h. Schrift nur im Wortlaute der Vulgata gegenwärtig und wünscht daher eine Erklärung ihres Textes, auch wo die Wissenschaft im einzelnen Falle einem anders lautenden Texte den Vorzug geben muß.

Freising. Weinhart.

Kirchengeschichte.

Geschichte der Stadt Köln, meist aus den Quellen des kölner Stadtarchivs von Dr. **Leonard Ennen,** Stadtarchivar. Erster und zweiter Band. Köln und Neuß, Schwann 1863. 1865. XII u. 762, XX u. 830 S. 8. 3 Thlr. 10 Sgr. 3 Thlr. 15 Sgr.

Wer von der deutschen Geschichte auch nur eine oberflächliche Kenntniß hat, weiß, daß Köln zu den wichtigsten Städten des ehemaligen römischen Reiches deutscher Nation zählt, ja weit über dessen Grenzen hinaus eine große Bedeutung gewonnen hatte. Von den Zeiten der Römer bis zum Anfange dieses Jahrhunderts hat es einen tiefgreifenden Einfluß auf die Gestaltung der europäischen Verhältnisse, auf die Entscheidung der wichtigsten kirchlichen und politischen Zeitfragen, auf die Entwicklung der Cultur, Wissenschaft und Kunst immer behauptet. Was Paris für den Westen des europäischen Festlands, Wien für den Südosten desselben war, das war Köln für den Nordwesten. Alle diese Städte waren durch ihre geographische Lage gewissermaßen von der Natur zu hervorragenden Cultur- und Handelssitzen bestimmt, sind schon früh Weltstädte geworden und haben sich zu den größten Centralheerden für alle intellectuellen und materiellen Interessen der Völker und Länder entwickelt. Paris, Wien und Köln waren erzbischöfliche Sitze und besaßen Universitäten und Weltmärkte. Was Köln insbesondere anlangt, so herrschte über dessen hervorragende Stellung und Bedeutung schon im Mittelalter nur Eine Stimme. Gleichwohl fehlte es bisher an einer gediegenen, den Anforderungen der heutigen Geschichtswissenschaft entsprechenden Bearbeitung der Geschichte dieser Stadt, obwohl sie, wie wenige andere Städte, in der günstigen Lage sich befindet, die nöthigen Materialien zu ihrer Geschichte in eigenen Archiven, und zwar in seltener Vollständigkeit zu besitzen.

Dr. Ennen, Stadt-Archivar zu Köln, hielt sich auf Grund seiner amtlichen Stellung für berufen und verpflichtet, eine solche Darstellung zu versuchen, und die Stadt Köln wie die historische Wissenschaft ist ihm großen Dank schuldig, daß er seine junge rüstige Kraft und seinen großen Fleiß zur Ueberwindung aller entgegenstehenden Hindernisse eingesetzt hat. Bereits liegen zwei Bände seines Werkes vollständig vor. Ich beschränke mich auf den ersten, welcher dem größten Theile nach sich mit der Geschichte der kölnischen Kirche und ihrer Bischöfe und Erzbischöfe befaßt, während der zweite zum größten Theile der deutschen Reichs- und Verfassungs-Geschichte, soweit Köln dabei eine Rolle spielt, angehört.

Der erste Band enthält die Geschichte der Stadt bis zum Erzbischof Philipp von Heinsberg (1167), mit welchem die erste Periode städtischer Entwicklung ihren Abschluß findet. Bis zur Zeit dieses Kirchenfürsten fällt nämlich die Geschichte der Stadt Köln mit der Geschichte der kölner Bischöfe und Erzbischöfe zusammen, und es ist daher unmöglich, eine stadtkölnische Geschichte zu schreiben, ohne die Bischöfe und Erzbischöfe in den Vordergrund zu stellen. Die Elemente eines selbstständigen bürgerlichen Gemeindewesens treten bis dahin nur selten hervor; die Erzbischöfe waren die Herren der Stadt und bestimmten ihre Geschicke. Unter Philipp wird die Sache anders. Das im Stillen sich erhebende, auf alten Rechten und Instituten fußende Bürgerthum tritt als selbstständige politische Macht neben den Erzbischof; es beginnt ein blutiges Ringen, dieser seiner Selbstständigkeit staatsrechtliche Geltung zu verleihen. Da aber diese Kämpfe mit ihrem Ziele und ihren jezeitigen Stadien nur dann richtig verstanden werden können, wenn ein klares Verständniß der innern städtischen Zustände ermöglicht ist, so unterwirft der Verf. die Stände-, Gerichts- und Verwaltungs-Verhältnisse einer detaillirten Untersuchung, welche neben der Schilderung der socialen und kirchlichen Verhältnisse sowie der kölner Kunst und Wissenschaft für den Fachgelehrten, wie für den gewöhnlichen Leser von großem Interesse sein wird.

Der erste Band ist in zwei Bücher getheilt; das erste umfaßt die Zeit der Abhängigkeit der Stadt Köln, das zweite die Zeit der Regung. Jenes geht bis in die germanisch-römische Periode zurück und stellt in 20 Kapiteln die Urgeschichte der Stadt unter römischer und fränkischer Herrschaft dar. Der Verf. zeigt, wie die alte Ubierstadt entstanden, wie sie bald darauf, nachdem Julia Agrippina, die Gattin des schwachen Kaisers Claudius, im Jahre 50 n. C. eine Colonie römischer Veteranen in dieselbe verlegt hatte, zur prachtvollen Colonia Agrippinensis umgestaltet, als eine der letzten Säulen des in sich geschwächten und verfaulten Römerreiches gedient hat. Er schildert ihr abermaliges Aufblühen unter den Franken, ihre Schicksale und ihren Verfall unter den Merowingern, endlich ihr wiederholtes Aufblühen unter den Karolingern, namentlich unter Karl dem Großen, dessen Einfluß vornehmlich die kölnische Kirche ihre Metropolitanwürde verdankt. Mit ihm tritt in Köln das kirchliche Element ganz in den Vordergrund, die Bedeutung der bischöflichen Stellung und der kirchlichen Institute steigt immer mehr, bis unter Otto dem Großen sogar die Leitung aller weltlichen Angelegenheiten in die Hände des Erzbischofs übergehen.

Noch bedeutender ist das mit der Geschichte des Erzbischofs Anno beginnende zweite Buch und zwar deßhalb, weil der Verf. nicht genöthigt war, aus Mangel kölnischer Geschichtsquellen, der sich im ersten Buche öfters fühlbar macht, das Gemälde seiner Particulargeschichte von dem Hintergrunde der allgemeinen Geschichte abzuheben. Es handelt nur von urkundlichen Zeiten und

der Verf. war in der glücklichen Lage, einen bisher zum größten Theile unbekannten Urkundenschatz zum Aufbau der kölnischen Geschichte mit der größten Sorgfalt verwerthen zu können. Er zeigt uns, oft in überraschender Weise, die Anfänge der seit dem 11. Jahrhundert bis zum 30jährigen Kriege immerfort gährenden Streitigkeiten und Kämpfe zwischen dem Erzbischof und der Bürgerschaft von Köln, wobei er nie unterläßt, die zur Charakterisirung der Kämpfe nöthige Darstellung des kölnischen Stände=, Gerichts=, Handels= und Gewerbewesens dem Leser urkundlich vorzuführen. Fast auf jeder Seite bietet der Verf. der historischen Wissenschaft neue Aufschlüsse über Hofgüter, Hofrecht, Hörigkeit, Bauerbänke, Freilassung, Wachs=, Hof= und Erbzins, Vorheuer, Pfandleihe, Ministerialen und deren Aemter, Dienstleute, Münsterhausgenossen, Fahrgerechtigkeit, Ritter, Lehnsleute, Edelbürger u. s. w. Die so eigenthümliche Gestaltung der kölner Verfassungs=Zustände war nach Ennen vom Handel und dessen Einflusse bedingt; dieser brach nach seiner Meinung die Alleinherrschaft des Grundbesitzes und erhob das bewegliche Kapital zu einer Macht, durch welche Köln seinen welthistorischen Ruhm zumeist begründete. Bei dieser Gelegenheit entwirft er auch eine höchst interessante und lehrreiche Darstellung jener merkwürdigen Corporation, welche einerseits eben dem Handel ihr Entstehen verdankt, anderseits selbst wieder durch den Handel auf die Entwicklung und Gestaltung der innern Verhältnisse der Stadt Köln eine so entscheidende Einwirkung gewonnen hat, ich meine die Kaufmannsgilde, aus welcher sich die Richerzeche entwickelte. Bekanntlich sind die Statuten dieser Corporation in einer noch erhaltenen Urkunde vom Jahre 1169 verzeichnet, aber die Erklärung derselben Seitens der Rechtslehrer und Historiker ist unsicher und divergirend. Eichhorn und Gaupp behaupten auf Grund dieser Urkunde, es habe sich die römische Staatsverfassung in Deutschland zum Theil erhalten; Wilda dagegen sieht darin ein besonders interessantes Document der altgermanischen Gilde; Arnold und Hegel stimmen darin überein, daß die kölner Verfassung aus einer altfreien Gemeinde hervorgegangen sei, aber über die desfallsige Erklärung der in Rede stehenden Urkunde widersprechen sie sich. Ennen betrachtet diese Genossenschaft als die Rechtsnachfolgerin oder Fortsetzung der altkölnischen Gilde, sieht darin die Beschützerin der kaufmännischen und gewerblichen Interessen, die Vormünderin der mächtig sich vordringenden Zünfte. Hieran schließt E. die Darstellung der Gerichts=Verhältnisse, der städtischen Regierung und Verwaltung. Ursprünglich leitete der Erzbischof wie in der ganzen Diöcese, so auch in der Stadt Köln die gesammte Verwaltung und Rechtspflege. Allmälig erst entwickelte sich im Gegensatz zum bischöflichen Rechte eine eigene städtische Verwaltung, welche sich immer mehr centralisirte und dem städtischen Gemeindewesen größere Selbstständigkeit verschaffte.

Aus dem Angeführten erhellt, daß Ennens Werk auf dem Gebiete der neuern deutschen Geschichtschreibung eine Erscheinung von hoher Bedeutung ist. Es ist urkundlich bearbeitet und es möchte wohl schwerlich ein einschlägiges bedeutendes Urkunden=Buch zu finden sein, das nicht zu Rathe gezogen wurde. Aber leider können wir nicht Alles mit Urkunden belegen, wie dies namentlich im ersten Jahrtausend n. C. der Fall ist. Da muß durch ein umfassendes Studium sämmtlicher geschichtlicher Zeitbücher das Fehlende aufgesucht und ins rechte Licht gestellt werden. Leider vermissen wir bei E. dieses Studium in Beziehung auf die Kirchen= und Heiligengeschichte Kölns im ersten Jahrtausend; nicht einmal Mabillon und die Bollandisten sind gebührend zu Rathe gezogen. Für die römische und fränkische Zeit ist auf diesen Gebieten Rettberg sein Hauptführer, für die karolingische und salische Zeit Gfrörer. Daher kommt es, daß Ref. ihm bezüglich dieses Theiles seines Werkes in vielen Punkten nicht beistimmen kann; manche Ausführungen sind ungebührlich mager, andere hyperkritisch, einige zu kühn, wenigstens unerwiesen, andere factisch unrichtig. Hier die Belege:

E. bezeichnet als Veranlassung zur Verbreitung des Christenthums am Niederrhein „theils den Handel der Ubier, theils die Kriegszüge der Römer, an welchen auch christliche Soldaten Theil nahmen“ Allein das genügt doch wohl nicht, um das Dasein des im J. 313 urkundlich constatirten Bisthums Köln zu erklären, welches schon damals von großer Bedeutung sein mußte, weil der Bischof Maternus zu einem orientalischen Concil berufen wurde. Daß schon im 2. und 3. Jahrhundert das Christenthum am Niederrhein verbreitet war, daran lassen die Stellen bei Irenäus (I, 10: *αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι ἐκκλησίαι*) und Tertullian (adv. Judaeos c. 7) wohl nicht zweifeln. Auch hatten nicht erst Alexander Severus und Maximinus Thrax, als sie gegen die Germanen zu Felde zogen, christliche Soldaten in ihren Heeren, (S. 59), sondern deren befanden sich schon im Jahre 176 viele im Heere des Marcus Aurelius, der so hohe Achtung vor ihnen hatte, daß er ihrem Gebete die Stillung eines großen Wassermangels, an welchem sein Heer litt, zuschrieb. (*Euseb.* V, 5. *Dio Cass.* epit. Xiphil. l. 71, c. 8). Hiernach scheint auch wohl für den Niederrhein, insbesondere Köln, es zugetroffen zu sein, was Papst Innocenz I. im Anfange des 5. Jahrh. rücksichtlich der gallischen und hispanischen Provinzen im Allgemeinen bezeugt, nämlich daß von Rom aus in diese Gegenden bestimmte Sendboten des Evangeliums ausgesandt worden seien. (*Innoc. I.* ep. ad Decentium, *Mansi* III., p. 1028). Viele Städte und Gegenden Galliens können ihre ersten apostolischen Sendboten heute noch nachweisen, so Arles den h. Trophimus (*Leo I.* epist. 66), Toulouse den h. Saturninus, (*Greg. Tur.* de mirac. I., 48), Berry den h. Ursinus, (*Greg. Tur.* de glor. conf. I. 8), Saintonge den h. Eutropius (ibid.) u. s. w. Ohne vor der Kritik den Maternus I., an welchem bekanntlich die kölnische Kirche noch immer festhält, rechtfertigen zu wollen, ist doch die Annahme einer lange vor dem Bisthum Köln errichteten christlichen Gemeinde daselbst in der Logik der Thatsachen zu sehr begründet, als daß diese noch eines besondern historischen Nachweises bedürfte. Daß wir aber erst um 314 von einem Bisthum Köln urkundliche Nachricht haben, wird uns weniger auffallend erscheinen, wenn wir bedenken, daß die christlichen Missionare eher und mehr auf die Bekehrung der Heiden, als auf die Entwicklung eines hierarchischen Lebens achten mußten. An letzteres konnten sie sogar, namentlich im Occident, vor dem Schlusse des dritten Jahrhunderts kaum denken; erst nach dem Tode des Maximian, unter der Regierung des Constantius Chlorus war dies möglich. Dieser duldete bekanntlich die Christen und nahm sie in seinen Pallast auf. Unter ihm scheint der Bischof Maternus, den wir 314 auf dem Concil zu Arles finden, die Christen hiesiger Gegend in einen bischöflichen Sprengel vereinigt zu haben. Eine schwache Reminiscenz dieses Vorganges liegt in dem fragmentarischen, aus dem 9. Jahrhundert stammenden Actenstücke über die erzbischöfliche Würde der kölnischen Kirche, welches Floß in seinem Buche über die Papstwahl unter den Ottonen veröffentlicht hat. Der historische Maternus und der Apostelschüler sind darnach freilich dieselbe Person; es sagt aber, derselbe habe unter Diocletian und Maximian gelebt, also am Schlusse des 3. Jahrhunderts.

Wie der Grabstein des Hauptmanns Emeterius mit der thebaischen Legion in Verbindung gebracht werden kann S. 61, sehe ich nicht ein, da sein Inhalt keine Beziehung auf dieselbe darbietet. Ueberhaupt scheint mir, seitdem Prof. Braun die am Waisenhause zu Köln im J. 1847 aufgefundenen Ueberreste von 67 menschlichen Körpern auf die thebaische Legion gedeutet hat, die Kritik allzu günstig für diese Heiligengeschichte gestimmt worden zu sein; denn 1) bietet eine Verlegung der Vollendungsstätte der in Rede stehenden Blutzeugen vom heutigen Kirchplatz St. Gereon nach dem südlichen Theile der Stadt Köln keinen Anhalt; 2) sind im Jahre 1862 noch mehr solcher Schädel an der genannten Stelle bei der Fundamentirung neuer Häuser aus der Erde hervorgezogen worden und, wenn schon die Zahl 67 die Sache ver=

dächtig macht, weil Gregor von Tours bloß von 50 Thebäern in Köln spricht, so noch mehr die mittlerweile vermehrte; 3) solche mit langen Nägeln durchbohrte Schädel finden sich an vielen alten Orten, z. B. Augsburg, Trier; in Grav=Rheindorf bei Bonn liegt ein Gartenfeld, welches solcher Schädel die Fülle birgt. 4) Eucharius spricht von Decimation der Thebäer, nicht aber von einem solchen Foltertod.

E. glaubt, es stehe über allen Zweifel, daß die kölner Concilien=Acten vom J. 346 weiter nichts seien als eine künstlich und täuschend combinirte Erdichtung, wodurch dem kölnischen Erzstuhl in der karolingischen Zeit ein Schandfleck angeheftet werden sollte, S. 69. Die Gründe aber, die man bisher gegen diese Acten beigebracht, hat kürzlich der Bollandist P. de Buck ebenso gelehrt als scharfsinnig entkräftet. Früher nahm man an, daß die Synode zu Sardica im J. 347 stattgefunden habe, und es mußte daher auffallend erscheinen, daß Euphrates, der doch auf dieser Synode als ein entschiedener Gegner des Arianismus auftritt, zu derselben eingeladen worden sei; allein P. de Buck weist aus den 1848 syrisch zu London und 1853 syrisch und lateinisch durch Cardinal Mai veröffentlichten Festbriefen des h. Athanasius und aus dem damit verbundenen Chronicon nach, daß das Concil zu Sardica mehrere Jahre früher, nämlich 343, stattgefunden habe und daher die Aeußerung der bezüglichen Acten, Euphrates habe schon einige Zeit vor der kölner Synode zum Arianismus inclinirt, wohl bestehen könne.

E. glaubt mit fast allen frühern kölnischen Geschichtschreibern, die ursprüngliche Bischofskirche in Köln habe wahrscheinlich an der Stelle der spätern Cäcilienkirche gestanden; Prof. Düntzer hat aber durch seine Abhandlung: „das Capitol, die Marienkirche und der alte Dom zu Köln" in den Jahrbüchern des B. A. mehr als wahrscheinlich gemacht, daß dieselbe stets an der Stelle gestanden, wo sie jetzt noch steht.

Was die ältern und neuern Bollandisten über die kölnischen Bischöfe St. Severin und St. Evergislus mittheilen, wird von E. ganz ignorirt; sein negirender Griffel geht in rascher Weise über die Legenden dieser Heiligen hinweg. Es ist namentlich zu bedauern, daß die schönen Studien des P. de Buck über den h. Evergislus von ihm unbenutzt geblieben sind. Ueberhaupt ist die Heiligengeschichte in Ennens Werk die schwächste Partie; man findet fast nur frostige Negation, selten ein positives Moment zum Aufbau. — Hinsichtlich der St. Ursula=Legende sagt er: „Wir sind völlig außer Stande, mit Zuverlässigkeit festzustellen, wo bei der Ursulalegende die historischen Thatsachen und die Zuthaten der Sage sich scheiden." S. 74. Ich glaube diese Behauptung durch meine Schrift über St. Ursula als eine unbegründete erwiesen zu haben. Das auf Unächtheit lautende Urtheil über die Clematianische Inschrift in der St. Ursula=Kirche, hat Ennen, gestützt auf das entgegengesetzte Gutachten des Prof. Ritschl, S. 719 widerrufen. Ist aber der besagte Denkstein ächt, dann steht es auch fest, daß schon am Schlusse des fünften Jahrhundert in Köln ein Cönobium bestand, da die Inschrift dies deutlich aussagt; wir können also für die Existenz von Cönobien am Rhein im 5. Jahrhundert, die übrigens schon Steiner durch ähnliche Denksteine evident nachgewiesen hat (Sammlung und Erklärung altchristlicher Inschriften, Seligenstadt 1853, S. 49), ein wichtiges Zeugniß aus Köln hinzufügen.

Was die Geschichte Kölns in der merowingischen Zeit anlangt, so hätte Ref. eine specielle und prägnante Hervorhebung der segensreichen Wirksamkeit, welche der katholische Klerus in dieser Zeit entwickelt hat, gewünscht; denn mitten im Verfall der bürgerlichen Ordnung war das Ansehen der Bischöfe gewachsen und je gebrechlicher die weltliche Gemeinde, desto fester die kirchliche geworden. Der Bischof war der Mann des Volkes schon darum, weil er die einzige Obrigkeit war, die das Volk erwählen, später wenigstens begehren durfte. Dieselben Geistlichen, welche durch Predigten und andere Uebungen der Andacht die Gemüther aufrichteten, waren die Ernährer der zahlreichen Armen aus dem Kirchengute, welches sie verwalteten und oft aus eigenen Mitteln sehr vermehrten, waren die unerschrockenen und allein geachteten Fürsprecher des Volkes in vielfacher Noth gegen einheimische und fremde Gewalthaber. Hier waren außer den Zeitbüchern besonders die Legenden zu benutzen, Geschichtsquellen, welche freilich unsere Zeit vornehm zu ignoriren pflegt, auf deren hohe Bedeutung und realen Werth aber schon der Ober=Consistorial=Präsident von Roth durch eine lesenswerthe Rede in der Versammlung der baierischen Akademie vom Jahre 1830 aufmerksam gemacht hat, indem er zeigt, daß dieselben in jenem Zeitalter nicht nur reichhaltiger, sondern auch glaubwürdiger als in der karolingischen Zeit sind. — Auch in der Darstellung des Ausgangs der merowingischen Periode läßt E. eine große Lücke. Die fränkischen Bischöfe und Priester nämlich entarteten zuletzt, wohl hauptsächlich deßhalb, weil so viele aus den ersten Geschlechtern des Landes, die nach höherm Ansehen strebten, vom Hoflager und aus dem Kriegsdienste ohne wahren Beruf und ohne alle Vorbereitung zur bischöflichen und priesterlichen Würde gelangten. Der wohlthätige Einfluß der Geistlichkeit wäre dahin gewesen, hätten ihn noch die Bischöfe und die von ihnen abhängigen Weltpriester allein auszuüben gehabt. Er war aber großentheils schon auf die Klöster übergegangen, die eben jetzt erst zahlreicher, besuchter und strenger wurden. Den Anstoß dazu gaben die irischen Klöster. Dem Einflusse und der Thätigkeit irischer Mönche verdanken in unserer Diöcese die Klöster Malmedy, Kaiserswerth, St. Martin in Köln Dasein und Blüthe. Vom h. Suitbert in Kaiserswerth thut E. keine Erwähnung, obgleich derselbe doch in hiesiger Diöcese gewirkt und ein Kloster gestiftet, das bis zu diesem Jahrhundert ein Heerd der Cultur, Wissenschaft und Religion gewesen ist. Wir bekommen auf diese Weise in die Richtungen, in welchen, und in die Factoren, mit welchen die kölner Bischöfe ihre Wiksamkeit entfaltet haben, keinen genügenden Einblick. Ebenso wenig bekommt der Leser, wenn er zur karolingischen Zeit übergeht, einen richtigen Einblick in das Project des apostolischen Stuhls, den h. Bonifacius auf den kölnischen Bischofssitz zu bringen, sowie in die Intriguen, durch welche dieses Project ist vereitelt worden. — Durchaus ungerechtfertigt ist es, wenn E. schreibt: „Es lag im Interesse seines (Karl des Großen) Systems, die hierarchisch=römischen Grundsätze des Bonifacius soweit anzunehmen, als solche mit der kaiserlichen Omnipotenz eben verträglich waren." (S. 181.) „Karl war nicht gesonnen, den römischen Einfluß auf die deutschen Kirchenangelegenheiten höher steigen zu lassen, als es ihm mit dem Einfluß, den er selbst auf die Kirche und die Bischöfe seines Reiches behalten wollte, verträglich schien." Ferner: „Das Institut der Königsboten wie die kirchliche Errichtung des Metropolitanwesens und der Provincialsynoden wußte er zu benutzen, um factisch die Zügel der Kirchengewalt in seiner Hand zu behalten und dem Papste nur den Schein der höchsten Gewalt in deutschen Kirchenangelegenheiten zu lassen." „Factisch wußte Karl der Große jede päpstliche Einmischung in deutsche Kirchenangelegenheiten fern zu halten" u. s. w. Das wäre ein Gallicanismus im Beginne der deutschen Staatskirche, der aber dem großen Kaiser erweislich fremd war. Vgl. *Harduin* Conc. III. 1932 Capit. Franc. VI, 180, 187. I, 84. *Harduin* l. c. IV. p. 882, 898. Fragm. epist. Caroli apud *Baluz.* I. 327, 380. Rothensee, der Primat des Papstes in allen christlichen Jahrhunderten S. 111—118. Selbst Rettberg hat die katholische Gesinnung des großen Kaisers bis zu diesem Grade nicht herabgewürdigt; er meint, erst später habe sich seine ursprünglich kirchliche Richtung verändert und sei in Staats=Absolutismus ausgeartet. — Die Sache verhält sich so: die Mission des h. Bonifacius hatte die Kirche Deutschlands gegründet und die Thronbesteigung Pipins hatte sie dadurch befestigt, daß er ihr das unter den Franken wieder auflebende Königthum zur Stütze bot. Karl der Große aber war bestimmt, das Werk zu vollenden, und er hat es gewissenhaft und

uneigennützig vollendet, indem er ein neues deutsches Reich aufrichtete, welches er zum Mittelpunkte aller zeitlichen Angelegenheiten des Christenthums erhob.

E. läßt auf Warinus den Verdacht haften, als ob derselbe den bloß scheintodten Bischof Gero, seinen Vorgänger, in Uebereilung habe begraben lassen, S. 257. Deßhalb soll er nach Rom gereist und vom Papste mit dem Neubau eines Klosters zum Zwecke der Absolution belastet worden sein. Dies ist unrichtig. Allerdings findet sich frühe die Nachricht, daß Gero im Starrkrampf begraben worden sei; die verbrecherische Theilnahme Warins ist aber spätere Ausschmückung. Die Nachrichten späterer Zeiten sind hier durchaus nicht beweisend, ja bedeutungslos; denn sie stellen 1) die ganze Geschichte nur als Gerede der Leute dar (ut aiunt populi). 2) Die ersten Berichterstatter Thietmar von Merseburg (ad a. 975 bei *Pertz* mon. III, 579), der sächsische Annalist (ad a. 974 bei *Pertz* VI, 626), sowie der sächsische Chronograph bei Leibnitz (script. Brunvic.), die sich fast wörtlich abschreiben, nennen ausdrücklich einen andern Urheber der That, nämlich Everger. 3) Thietmar, der bloß zwölf Jahre nach dem Tode Evergers schrieb, berichtet über den Tod Gero's, sagt aber nichts von einem Verbrechen, legt auch dem Warin nichts zur Last. 4) Warin war freilich 977 in Rom, von wo er die päpstliche Bestätigung für das Kloster St. Pantaleon mitbrachte; wir lesen aber nirgendwo, daß er vom Papste Absolution der vermeintlichen Sünde erbeten und erhalten habe. Ist es nicht abenteuerlich anzunehmen, daß ein Erzbischof, der seinen Vorgänger ermordet hat, nach so leichter Buße ruhig auf seinem Bischofssitze bleiben und in den mordbefleckten Händen noch stets den Hirtenstab sollte führen können? Auch über den Nachfolger Warins, Everger, urtheilt E. zu hart: „Durch Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeiten der schreiendsten Art, sagt er, hat er in der kölner Diöcese, namentlich bei den Stiftern St. Cunibert und in Gladbach, ein schlechtes Andenken hinterlassen; Simonie, Mord und Kirchenraub waren die harten Vorwürfe, die man ungescheut auf ihn häufte." Auffallender Weise ignorirt E. die Rechtfertigung, welche Lacomblet (Archiv III, 1. S. 174) diesem Erzbischof wegen der erwähnten Anschuldigungen zukommen läßt; auch hat er übersehen, daß der Gladbacher Mönch (*Pertz* monum. IV, 77), der hierüber berichtet, das Verfahren Evergers durchaus nicht als Act offenbaren Raubes und gewaltsamer Unterdrückung erscheinen läßt, wie man es in späterer Zeit zu thun gewohnt ist. Sicher muß in der Art und Weise, wie Gero die Güter an die gladbacher Abtei gegeben hatte, irgend ein rechtliches Mittel zur Zurücknahme gelegen haben; sonst ist es unerklärlich, wie früher der h. Sandradus, und jetzt die ganze Klostergemeinde ohne Weiteres dem kölner Erzbischofe, der doch als solcher kein Recht über die in der lüttischer Diöcese gelegenen Güter hatte, sich unterwerfen und geduldig Haus und Hof verlassen konnte. — Der h. Heribert ist S. 265 in ein höchst zweifelhaftes Licht gestellt, welches seiner Heiligkeit widerstreitet. Der Grund liegt darin, daß E. sich zu viel an Giesebrecht anschließt und sein Urtheil nicht auf Grund der Quellenschriften formirt. Giesebrecht schreibt: „Nimmermehr schwand aus Heinrichs II. Seele ein Verdacht gegen den ebenso weltgewandten und für das Wohl seiner Kirche bedachten, wie ränkevollen und listreichen Priester, bei dem alle Widersacher der Krone offen oder im Geheimen Unterstützung fanden." Trotzdem gedenkt Giesebrecht nur einmal einer angeblichen Untreue des Erzbischofs gegen den Kaiser, nämlich in der Fehde mit Otto von Hammerstein; aber dieserhalb hat der Kaiser selbst später den Erzbischof um Verzeihung gebeten. (*Pertz* monum. IV. 749).

Neu und unbegründet ist die Behauptung, daß Papst Gregor VI. und sein treuer Diakon Hildebrand in Köln unter Aufsicht des Kanzlers Hermann als Verbannte hätten leben müssen, S. 280; Gregor VI. trat freiwillig zurück und Hildebrand folgte ihm auch freiwillig nach Köln. — In der Darstellung der Wirksamkeit des h. Anno scheint E. die versöhnende Mitte zwischen Giesebrecht und Gfrörer zu suchen; sicher haben die Ideen des letztern einen starken Einfluß auf seine Darstellung ausgeübt; mehrere Sätze aus Gfrörer hat Ref. bei E. wörtlich wiedergefunden, S. 312. 316 u. s. w. In der Darstellung der Theilnahme, welche Anno an dem großen Kampfe zwischen Papstthum und Kaiserthum genommen, vermißt man eine klare Bezeichnung des Standpunktes, den Anno einnahm. Es gab damals drei Parteien im Reiche; an der Spitze der ersten stand Adalbert von Bremen, der nichts Anderes wollte, als ein in jeder Beziehung schrankenloses Kaiserthum; die zweite Partei, der Gegensatz der erstern, wollte ein schrankenloses Kirchenregiment. Anno bildete mit den Seinigen eine dritte Partei; er wollte dem h. Stuhle gerecht werden und gab deßhalb den Kirchenstaat, soweit es von ihm abhing, dem Papste zurück; er verabscheute die Ehrsucht der Salier mitsammt dem Staatsregimente der Kaiserin Agnes und ihrer Hofdiener; dagegen bestand er entschieden darauf, daß der deutschen Nation, als der erstgebornen in der christlichen Staatenfamilie, ihr Vorrecht, und dem deutschen Könige die Schutzvogtei über den Stuhl Petri vorbehalten bleibe. Hätte E. dieses schärfer hervorgehoben, so würden die Mißhelligkeiten zwischen Anno und dem Papste für erstern in einem günstigern Lichte erscheinen und Anno selbst nicht wie ein refraganter Bischof dem Papste Gregor VII. gegenüberstehen. Wir können die Art und Weise, wie Anno gehandelt, nur anerkennen; denn Hildebrand, ein Romane von Geburt, Mitglied eines unterdrückten Volkes, dem der Haß gegen die deutsche Nation von Jugend auf eingeimpft wurde, fühlte sich berufen, eine neue Ordnung der Dinge zu schaffen, in welcher die höchsten Begriffe der christlichen Religion und Ordnung verwirklicht, ja gewissermaßen verkörpert werden sollten. Was er thun wollte, war in der Idee schön und erhaben; auch hatte er gewaltige Kraft, seine Pläne zur Ausführung zu bringen. Aber Anno, der deutsche Realist, erkannte, daß zur Ausführung selbst mehr Zeit als Kraft nöthig war und, wohl beherzigend, daß auf Erden alles Gute nur allmälig gedeiht, ging er auf die Pläne Gregors langsam und bedächtig, aber entschieden ein. Er wollte der Kirche soviel geben, als sich mit dem historischen Rechtsbestand und der gesicherten Fortdauer deutscher Uebermacht vertrug; seine Gegenrede gegen die Worte und Anordnungen des Papstes sind nicht als Opposition, sondern als Ausdruck seiner ruhigen kirchlich-politischen Ueberlegungen aufzufassen. Wir bedauern, daß E. manche Briefe Gregors an Anno ganz unberücksichtigt gelassen, namentlich diejenigen, welche Jaffé im 2. Bande seiner Bibliotheca rerum germanicarum hat abdrucken lassen.

Wir schließen hiermit unsere Ausstellungen, um dieselben nicht zu sehr auszudehnen, und machen den Verf. nur noch auf seine üble Gewohnheit aufmerksam, da, wo die Urkunden und ächten historischen Quellen die Verhältnisse und Zustände der verschiedenen Zeitepochen nicht im rosigsten Lichte erscheinen lassen, sie in den allerdüstersten Farben zu schildern. Wo der Verf. die Geschichte eines Zeitalter übersichtlich darstellt, tritt diese pessimistische Ansicht am grellsten hervor. Uebrigens müssen diese Skizzirungen dem Leser schon darum Zweifel erregen, weil sie fast überall denselben düstern Ton anschlagen, auch in den Zeiten der Karolinger, der Ottonen, der Salier, der Hohenstaufen, unter denen doch bekanntlich alles Große, was das Mittelalter sowohl im Staate als in der Kirche erzeugt hat, zu Tage tritt; auch widerlegt sich der Verf. selbst, indem er an andern Stellen seines Werkes gerade in jenen Zeiten die schönsten Blüthen des Staats- und Kirchenlebens findet und von herrlichen Erzeugnissen der Kunst und Wissenschaft zu erzählen weiß.

Alfter.

Kessel.

Griechische Theologie.

Νικολάου Ἐπισκόπου Μεθώνης Λόγοι δύο, ἐκδοθέντες ὑπὸ Ἀρχιμανδρίτου Ἀνδρόν. Δημητρακοπούλου. (*Nicolai* Methonae episcopi orationes duae contra haeresim dicentium, sacrificium pro nobis salutare non trisypostatae divinitati, sed patri soli oblatum esse etc. Nunc primum editae graece e cod. Moscov. ab archimandritra *Andron. Demetracopulo.*) Leipzig, Wigand 1865. XVIII u. 72 S. 8. 24 Sgr.

Nikolaus von Methone, von welchem Herr Dimitrakopulos in Leipzig zwei Abhandlungen herausgegeben hat, gehört zu den bedeutendsten Theologen des Orients in der Zeit des Petrus Lombardus. Man kannte bisher von ihm nur eine Auslegung der Liturgie, welche in die große Bibliotheca patrum aufgenommen wurde. (Bibliotheca veterum patrum graecolat. t. II, p. 272 sq. Auctarium Ducaeanum.) Von seiner speculativen Arbeit: „Hellenische Antworten auf christliche Fragen," welche Vömel in Frankfurt in zwei aufeinanderfolgenden Schulprogrammen 1825 und 1826 abdrucken ließ, scheint die theologische Welt eben so wenig Notiz genommen zu haben, wie von seiner Beleuchtung der für die Geschichte der mittelalterlichen Speculation wichtigen *στοιχείωσις* von Proklus. Auch dieses größere Werk des Nikolaus hat Vömel herausgegeben.

Eine polemische Schrift gegen das Filioque der abendländischen Kirche hat jüngst Simonides in London mit andern Urkunden in einer ziemlich bunten Sammlung, die im vorigen Jahre neu aufgelegt oder mit einem neuen Titel versehen wurde, edirt[1]). Derselbe Simonides, von früher her als Urkundenfinder (Uranios!) bekannt, fügte ein Bild des Nikolaus bei, — ein fast zornig blickender Jupiter, die Pateritza, d. i. den orientalischen Hirtenstab mit zwei unter dem Kreuz sich krümmenden Drachen, in der Hand haltend, — wovon Dimitrakopulos sagt: *κατὰ πόσον ὅμως αὕτη (ἡ εἰκών) ὁμοιάζει τῷ εἰκονιζομένῳ, Κύριος οἶδε!* Wichtiger ist die biographische und literarische Einleitung, worin Simonides geltend macht, daß Nikolaus nicht bloß von seinem spätern Bischofssitze Methone, Modon im Peloponnes nahe bei dem neuern Navarin und dem alten Pylos, den Beinamen Methonensis verdiene, sondern auch von seinem Geburtsort Methone in Thracien.

Simonides nennt 23 verschiedene Schriften von Nikolaus und sucht hiemit die bibliographischen Notizen bei Fabricius-Harleß zu ergänzen. Es kommen darunter Schriften vor, die anderwärts nicht genannt werden. Von vierzehn derselben sagt Dimitrakopulos (S. 13) so: „Ob aber er (Simonides) dieselben in den Bibliotheken der Mönche von Athos selbst sah, oder nur von dem Mönche Stephanus aus Athen erwähnt fand, kann ich nicht bestimmen." Jedenfalls war es verdienstlich, daß Dimitrakopulos die Literatur des Nikolaus einer neuen Sichtung unterwarf. Er zählt 22 verschiedene Schriften auf, bemerkt jedoch, daß die zwei letzten: „über den Ausgang des h. Geistes" und „die h. Communion" nicht von Nikolaus herrühren können. Da es uns gegönnt war, in einer griechischen Handschrift der Münchener Staatsbibliothek (Cod. gr. LXV.) beide Schriften nachzusehen, so können wir wenigstens bezüglich der einen über den Ausgang des h. Geistes dem Archimandriten von Leipzig beistimmen. Die Discussion über die erste Controversfrage ist so ruhig, daß Nikolaus hier ein ganz anderer geworden sein müßte.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß er ein entschiedener Gegner der Lateiner war. Zu den theologischen Anlässen gesellten sich wohl auch politische. Je ergebener er dem Hause der Komnenen, wenigstens der Person des Manuel war, desto entschiedener mußte er die Ueberfälle der Normannen verwerfen. In Methone waren die abendländischen Angriffe von Sicilien her natürlich auch noch nach dem Tode Rogers sehr fühlbar. Mitten in jene Zeit der Aufregung führen uns die beiden Abhandlungen hinein, welche Dimitr. zum erstenmale veröffentlicht hat. Obwohl sie dogmatischen Inhaltes sind, berühren sie doch die Geschichte der damaligen Kirche des Orients und veranschaulichen ihre Lage.

Die erste beschäftigt sich mit der Frage, ob im h. Meßopfer die Oblation der ganzen Trinität, oder dem Vater und h. Geist allein gebracht werde. Die zweite untersucht, wie in der Eucharistie Christus zugleich der Darbringer des Opfers und das dargebrachte Opfer sein könne. Beide Fragen haben dadurch ein ganz besonderes Interesse, daß sie mit lebhaften Controversen zusammenhängen, die unter der Regierung des Komnenen Manuel Porphyrogennetos (1143—1180) durchgefochten wurden. Angelo Mai hat im 10. Bande des Spicilegium Romanum (Rom 1844) die Synode veröffentlicht, welche im J. 1156 über diese Frage gehalten wurde und hiezu die nöthige Einleitung gegeben, worauf dann auch Dimitr. verweist. Der Diakon Soterichos hatte die Behauptung aufgestellt, Christus könne nicht sich selbst das Opfer seiner selbst bringen. Die Behauptung machte um so mehr Aufsehen, da Soterichos für den Patriarchenstuhl von Antiochia ernannt worden war. Die Synode von 1156, welche Mai zu den orthodoxen zählt, entschied gegen ihn. Diese Entscheidung hielt mehrere Anhänger des Soterichos nicht ab, dessen Ansichten auch fortan zu vertheidigen. So fand Nikolaus, welcher auf der Synode von 1156 nicht persönlich zugegen gewesen sein wird, sich veranlaßt, von seinem verödeten Sitze Methone aus, den er selbst als ein trostloses Exil schildert, die vorliegenden beiden Abhandlungen zu schreiben.

Er wendet sich an den Kaiser Manuel, den er durch beredte Schmeicheleien zu gewinnen sucht[1]). Ob diese Lobeserhebungen von Herzen kommen, ob der gegen die Häresie so eifervolle Bischof dem Kaiser, welcher in der Behandlung seiner edlen deutschen Gemahlin Bertha sich nichts weniger als fromm zeigte, wirklich eine Einsicht in dogmatische Fragen zutraute, wird nicht leicht zu entscheiden sein. Jedenfalls ist es charakteristisch, daß bei der Erörterung solcher Fragen der Theologie vor allem der Kaiser in's Interesse gezogen werden mußte. Die byzantinische Theologie ist auch unter der Behandlung von so geistreichen und geschulten Lehrern, wie Nikolaus, nach einer Seite nothwendig kaiserlich.

Es wäre indeß unbillig zu denken, daß hiedurch die Anwendung von speculativem Scharfsinn und historischer Begründung ausgeschlossen gewesen wäre. Nikolaus geht bei der Erörterung über die Frage, ob das eucharistische Opfer dem Vater allein dargebracht werde, bis auf die Ideenlehre Plato's zurück. Er gibt sich hiebei als nominalistischen Peripatetiker zu erkennen. Doch versäumt er nicht, auf die Beweise aus der Liturgie einzugehen. Er bringt vieles vor, was für die Lehre von der Eucharistie von allgemeinem Interesse ist.

Je sicherer es ist, daß Nikolaus ein Gegner der Lateiner war, um so stärker spricht er für das hohe Alter sehr wichtiger Lehren, die er im Einklange mit der abendländischen Kirche vorträgt und vertheidigt oder erläutert. So ist es namentlich bemerkenswerth, daß er nicht nur selbstverständlich die reale Gegenwart Christi im Altarsacramente festhält, sondern die Consecration auch transelementatio, also fast buchstäblich transsubstantiatio nennt. Er sagt nämlich, daß Christus, welcher der Gottheit nach überall gegenwärtig sei, viele an sich ziehe „durch die Gemeinschaft des durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes nach ihm, d. h. nach seiner Anweisung in seinen heiligen Leib und sein kostbares Blut umgewandelten (*μεταστοιχειουμένου*) einzigen Brodes und

---

1) *Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες.* London 1865 (u. 1859?).

1) Es wäre nicht undenkbar, daß Manuel den gelehrten Bischof vom fernen Modon nach Methymne versetzt hätte, so daß der Nikolaus von Methymne, welcher auf der Synode von 1166 (bei *A. Mai*, Nova Collectio Script. Vet. t. 4, 1831) doch identisch mit Nikolaus von Methone wäre.

Kelches." Wir haben demnach hier um das Jahr 1156, also 59 Jahre vor dem Concil unter Innocenz III., in Griechenland eine sacramentale *μεταστοιχείωσις*, nicht bloß eine allgemeiner ausgedrückte *μεταβολή*. (Vgl. über die spätere Transsubstantiationslehre bei den Griechen: Gaß, Mystik des Nik. Cabasilas S. 138 ff.)

München. D. B. Haneberg.

Moraltheologie.

Specielle Moraltheologie von Dr. **Franz Friedhoff**, Professor der Moraltheologie an der königlichen Akademie zu Münster. Mit Approbation des Hochwürdigsten Bischofs von Münster. Regensburg, Manz 1865. XXIV u. 1111 S. 8. 4 Thlr.

Der Verf. hat sich zur Aufgabe gestellt, mit der wissenschaftlichen Behandlung der speciellen Moraltheologie immer auch zugleich die Anwendung auf das wirkliche Leben zu verbinden. Ein solches Bestreben können wir nur billigen; denn nach unserer vollsten Ueberzeugung darf die Wissenschaft des christlichen Lebens weder einseitig im Abstracten und Allgemeinen, noch auch einseitig im Concreten und Besondern aufgehen, also weder rein theoretisch, noch rein casuistisch sein, sie muß vielmehr beide Momente organisch mit einander verbinden. Es ist uns ganz aus der Seele geschrieben, wenn der Verf. bemerkt, daß eine einseitige casuistische Moral den Geist unbefriedigt lasse und wohl gar Geringachtung gegen ein einläßlicheres und tieferes Studium einflöße. Sie artet nur gar zu gerne mehr oder weniger in ein Conglomerat und Aggregat von praktischen Fragen aus, bei denen zu einer richtigen Lösung die tiefere wissenschaftliche Unterlage fehlt, und kann gerade wegen dieses Mangels den Bedürfnissen des praktischen Lebens nicht genügen. Aber eben so wenig genügt eine wissenschaftliche Moral, die auf das praktische Leben nicht fort und fort Rücksicht nimmt. Wir stimmen vollkommen mit dem Verf. darin überein, daß die katholische Moral, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden will, das casuistische Moment nicht ausschließen dürfe. Es ist verhältnißmäßig leicht, das mehr Allgemeine in der Moral richtig zu erkennen und zu bestimmen; aber wie ungemein schwierig ist nicht selten die richtige Anwendung des Allgemeinen auf das Concrete und Besondere! Ein genaueres Studium jener Moralisten, die sich hiermit besonders eifrig befaßten, liefert einen Beweis hierfür. Da nun aber das praktische Leben sich zunächst im Besondern bewegt, so ist klar, daß eine möglichst richtige Anwendung des Allgemeinen auf das Concrete und Besondere wesentlich in das Gebiet jener Wissenschaft gehöre, deren Gegenstand das christliche Leben ist. Wenn anders, so würde man das praktische Leben, auf welches die Gesammtwissenschaft der Moraltheologie hinzielt, in höchst wichtigen sittlichen Fragen einem Subjectivismus preisgeben, der uns für das christliche Leben als höchst gefährlich erschiene. Dieser würde das einemal einem unerträglichen Rigorismus, das anderemal einem grundschädlichen Laxismus zu verfallen drohen; er würde ferner die einschlägigen Entscheidungen der Kirche, die in sehr großer Zahl gerade auf das Concrete und Besondere sich beziehen, ignoriren oder nicht richtig zu deuten wissen und nicht selten aus purer Unkenntniß gegen Lehrsätze verstoßen, die von den angesehensten kirchlichen Lehrern einstimmig oder soviel als einstimmig aus den gewichtigsten Gründen als gewiß anerkannt werden.

Wir sind also mit dem Zwecke, den sich der Verf. vorsetzte, vollkommen einverstanden. Weil wir aber mit ihm glauben, daß die Moraltheologie eine Wissenschaft für das wirkliche Leben sein soll, so meinen wir weiter, daß eine wissenschaftliche Behandlung der christlichen Sittenlehre im Interesse des praktischen Lebens neben dem casuistischen auch dem mystischen und ascetischen Momente Rechnung tragen müsse. Nur so genügt sie den Bedürfnissen des denkenden Geistes, des Herzens und des praktischen Lebens; nur so tritt ihre Würde und hohe Bedeutung klar hervor und nur so wird sie dem Prediger und Beichtvater recht nützlich werden. Leider läßt der Verf. in dieser Hinsicht ungemein viel zu wünschen übrig, und sein Buch, das sonst für das praktische Leben viel Brauchbares enthält, verliert dadurch bedeutend an praktischem Werthe. Wir hätten eine größere Rücksicht auf die Väter der Kirche gewünscht. Die übernatürliche Herrlichkeit des christlichen Lebens, dargestellt in der übernatürlichen Größe, Schönheit und Liebenswürdigkeit der einzelnen christlichen Tugenden, das Trostlose eines unchristlichen Lebens, gezeichnet in den Gegensätzen der christlichen Tugenden, die hohe Bedeutung der der einzelnen christlichen Pflichten würde dann viel klarer, bestimmter und kräftiger hervorgetreten sein; der Tugendmittel, auf welche die Väter ein so großes Gewicht legen, würde wenigstens einigermaßen gedacht und selbst die Sprache würde da und dort eine würdevollere geworden sein. Von den speciellen Mitteln, die einzelnen Tugenden zu erwerben, zu bewahren und zu vervollkommnen, und von den Hauptgefahren, die dieser und dieser Tugend namentlich drohen, ist in der vorliegenden speciellen Moral soviel als gar keine Rede, ein Mangel, der um so stärker sich geltend macht, als auch in der „Allgemeinen Moraltheologie" des Verf. der Lehre von den Tugendmitteln im Allgemeinen kein Raum gegönnt wird.

In der wissenschaftlichen Behandlung der speciellen Moral folgt der Verf. größtentheils, besonders bei den sittlichen Tugenden, dem heiligen Thomas, von dem er auch die Eintheilung des Stoffes entlehnt. Bekanntlich ist man von dieser Eintheilung in neuerer Zeit mehr oder weniger abgegangen, und wie wir glauben, nicht ohne guten Grund. Wir wollen jedoch über diesen Punkt nur soviel bemerken: Das Leben des Christen in seinem Verhältnisse zu Gott sollte doch, wie dieß schon durch den Dekalog hinreichend angezeigt ist, das Erste in einer speciellen Moral sein, und darum sollte auch von der Gottesverehrung, in welcher sich die theologischen Tugenden zunächst aussprechen, nicht erst die Rede sein, nachdem vorher ausführlich über das Eigenthum und die Erwerbsarten, über Restitution, Mord und Verstümmelung, Diebstahl, Raub, Beschimpfung, Ehrabschneidung u. s. w. gehandelt worden ist. Die thomistische Moral gibt der Verf. großentheils in einem genügenden Auszuge; mitunter geschieht dieß aber auch recht bruchstückartig (S. 37, 39, 66, 67, 155—157 u. s. w.). Oefters „erweitert und vervollständigt er auch die moralischen Begriffe des hl. Thomas" und es geschieht dieß namentlich in der Lehre vom Rechte, wo er bedeutend über den hl. Thomas hinausgeht. Die nachscholastischen Theologen, auch die ausgezeichnetsten derselben, werden sehr wenig berücksichtigt. Suarez z. B. wird ganz ignorirt. Dasselbe gilt von den neuern Moralwerken, insoweit wir hier von dem casuistischen Momente und einigen Erinnerungen gegen Martin[1]) absehen. Von Werners Ethik sagt der Verf. blos (unrichtig), es sei dieß eine Moral nach rein Güntherischen Principien in dem Rahmen des Schleiermacherischen Systems der Moral; er hätte aber aus derselben Manches profitiren können, wie z. B. bezüglich der hohen Bedeutung der Sonn- und Festtagsfeier, ein Punkt, der gerade für die Gegenwart auch praktisch wichtig wäre, aber in unserer speciellen Moral eine äußerst dürftige Behandlung gefunden hat. Ueberhaupt trägt die vorliegende Moral gar sehr das Gepräge der Unvollständigkeit. Schon bei den theologischen Tugenden stößt man auf mancherlei Lücken; bei der Tugend der Pietät

1) Die in Anführungszeichen eingeschlossenen Sätze S. 55 ff., mitunter auch Sätze, bei denen diese Zeichen nicht stehen, z. B. S. 76, sind wörtlich aus Martin entnommen; das hätte in jedem einzelnen Falle, wie S. 79, oder im Allgemeinen erwähnt werden müssen, zumal der Verf., wo er von Martin abweicht, ihn zu citiren nicht unterläßt, z. B. S. 80. 100. Reusch.

und des Gehorsams wird zwar auf das christliche Verhalten der Kinder gegen die Eltern und umgekehrt, sowie auf das Verhalten des Christen gegen die geistliche und weltliche Obrigkeit hingewiesen; der Abhandlung über die Ehe werden zwar nahezu 100 Seiten gewidmet und es ist hierbei (neben außerordentlich Vielem, was man bei uns in Eherechte behandelt) natürlich auch der ehelichen Rechte und Pflichten gedacht; aber es geschieht dieß ungenügend, wie das vom Verf. selbst am Schlusse seines Werkes (S. 1072) anerkannt wird. Dem entsprechend bemerkt er in der Vorrede (XIII), er fürchte, daß er sich bei der Behandlung der speciellen Moral für Viele zu kurz gefaßt habe; er bitte aber zu bedenken, daß der Umfang der speciellen Moral doch schon groß genug sei und daß er durch seinen kleinen Abriß nur eine Ermunterung und Anleitung zum Studium größerer Werke geben wollte, da es ihm nicht im entferntesten in den Sinn gekommen sei, für Gelehrte vom Fach zu schreiben. Aber ein Buch, das nicht weniger als 1100 Seiten zählt und ganz der speciellen Moral gewidmet ist, sollte doch etwas mehr als „einen kleinen Abriß" von dieser Wissenschaft enthalten, und es würde dieß auch wirklich der Fall sein, wenn der Verf. seines Stoffes recht Herr gewesen wäre und es einigermaßen verstanden hätte, in der Vertheilung und Behandlung desselben etwas haushälterischer zu verfahren. Freilich hätte er dann manche unnöthige Breite vermeiden und gar viele Dinge, welche in die Dogmatik, in das Kirchenrecht und zum Theil in die Pastoral gehören, weglassen müssen, was namentlich von dem Abschnitte über die Sacramente gilt, der nahezu 400 Seiten umfaßt. Ohne irgend einen Nachtheil für eine wissenschaftliche Behandlung der Moraltheologie in steter Anwendung auf das wirkliche Leben hätten auch mehrere nicht zur Sache gehörige Bemerkungen, namentlich aber der wenig erbauliche Auszug aus dem Ovidischen Buche de arte amandi (S. 553) wegbleiben können [1]).

Im Einzelnen hätten wir gar manches zu erinnern; wir begnügen uns aber Folgendes hervorzuheben. Der Verf. leitet in seiner allgemeinen Moral alle jene natürlichen Wahrheiten, die den Inhalt des Naturgesetzes bilden, aus der Uroffenbarung ab (S. 307) und führt alle gesetzlichen Bestimmungen auf positive göttliche Gesetze zurück, welche in der Uroffenbarung gegeben, durch Moses vervollständigt, durch Christus vollendet, durch die Kirche verkündigt werden (S. 312); er läugnet also das natürliche Sittengesetz und das natürliche Recht im eigentlichen Sinne und streift hiermit an den Traditionalismus an. Diese falsche Anschauung, welche der Verf. auch in seiner Apologetik vertrat, macht sich in der vorliegenden speciellen Moral wiederholt, namentlich aber bei der Lehre vom Rechte geltend (S. 165). — In seiner allgemeinen Moral stellt der Verf. die Lehre auf, weil Gott das absolute Gut sei, so ziehe sich der Mensch durch die schwere Sünde eine unendliche Schuld vor Gott zu und es sei gar nicht recht einzusehen, wie einige Theologen dieß hätten bestreiten können. Dem entsprechend lesen wir in der speciellen Moral, weil die Todsünde als Abfall von Gott ein unendliches Uebel sei, so könne sie durch Umstände, welche die Art der Sünde nicht ändern, nicht mehr erschwert werden (S. 798). So ist es aber wahrhaft unbegreiflich, warum der Verf. dennoch von erschwerenden Umständen bei der Todsünde redet; und wenn der Christ dasselbe Gesetz Gottes übertritt, wie der Heide, z. B. das der Keuschheit, ist das kein großer Unterschied in Rücksicht auf die Schuld vor Gott, wenn wir auch voraussetzen, daß beide schwer gesündigt haben? Wohl beruft sich der Verf. auf den hl. Thomas; aber dieser lehrt mit andern Theologen blos, daß in der schweren Sünde gewissermaßen (quodammodo) eine unendliche Schuld liege, sie trage das „Bild einer unendlichen Schuld" an sich. — Die theologische Liebe stellt zwar der Verf. (§ 100) der Sache nach als eine übernatürliche dar. Wenn er aber am Schlusse seines Werkes in einem besondern Zusatze (S. 1072) bemerkt: „Aus dem Begriffe der Liebe zu Gott folgt, daß sie übernatürlich, über Alles groß und wirksam sein muß; alles dieß folgt schon aus dem Begriffe der Tugend überhaupt und aus den betreffenden göttlichen Tugenden insbesondere": so ist das entschieden unrichtig ausgedrückt, da es ja auch eine natürliche Liebe zu Gott und eine natürliche Tugend gibt. — Was über das Zinsennehmen (S. 211) angeführt wird, ist höchst unvollständig und genügt schlechterdings nicht für eine Moral, die der Wissenschaft und den Bedürfnissen des praktischen Lebens gleichmäßig Rechnung tragen will. Die Fage, ob und unter welchen Bedingungen es erlaubt sei, ein höheres Auctarium als das gemeinhin landesübliche zu nehmen, wird nicht näher erörtert; über den Zinswucher wird stillschweigend hinweggegangen; des in dieser Frage so wichtigen dogmatischen Rundschreibens Benedicts XIV. an die Bischöfe Italiens (Vix pervenit, vom J. 1755) wird gar nicht gedacht. Wir bedauern auch, daß hier auf die Moral des Erzbischofs Kenrick von Baltimore keine Rücksicht genommen wurde, da dieser die Frage im Hinblicke auf die nordamerikanischen Verhältnisse, die bereits mehr und mehr auch bei uns vorkommen, besonders einläßlich besprochen hat. — Als unrichtig müssen wir es bezeichnen, wenn (S. 385) „jedes Gelübde als Act und Wirkung der vollkommenen Liebe zu Gott" dargestellt wird. Das ist in Wirklichkeit gar oft nicht der Fall, zumal da, wo es sich um bedingte Gelübde handelt. Bei der Commutation der Gelübde (S. 392) hätte eine wissenschaftliche Moral doch auch auf eine Begründung des Gesagten eingehen sollen. Der Ansicht, daß der Gegenstand des Gelübdes keine Handlung sein könne, zu der man ohnehin schon durch ein Gebot Gottes oder

1) Einige hundert Seiten wären leicht zu ersparen gewesen durch eine weniger breite und redselige Darstellung, durch die Ausscheidung mancher Erörterungen, die nicht in die specielle Moraltheologie gehören, und durch die Weglassung von Bemerkungen, die überhaupt in keinem wissenschaftlichen Buche stehen, theilweise gar nicht veröffentlicht werden sollten. Hundert Anmerkungen enthalten geschichtliche, literarische und sonstige Notizen der naivsten Art, die man am allerwenigsten da suchen sollte, wo sie stehen, und die man nicht nur im Interesse der Raumersparniß, sondern noch mehr im Interesse der Logik, der literarischen Ordnung und des guten Geschmacks nicht herzlich genug wegwünschen kann. Ohne Belege klingt das vielleicht hart. S. 319: „Rechtsanwalt ist die zum Schutze des Angeklagten bestellte Person. Viele Gerichte waren aber so ungerecht, daß sie dem Angeklagten keinen Vertheidiger gestatteten. So gaben die Engländer der von den spitzfindigsten und böswilligsten, leider meist Geistlichen, Juristen umschwärmten Jungfrau von Orleans keinen Rechtsanwalt († 1453). Alle ihre Richter starben eines plötzlichen Todes. Siehe Leo, Universalgeschichte und Straß, Leben der Jungfrau von Oleans, Berlin, 1862." S. 346: „Eben dieselbe Ansicht und Erklärung dieser Stelle, welche der h. Thomas hier entwickelt, hat auch Kreuser in seinem Buche: Ueber das h. Meßopfer, Paderborn, 2. Aufl. — ohne den h. Thomas gekannt zu haben. Dieses Werk von Kreuser ist die beste geschichtliche Darstellung über das h. Meßopfer und sowie die Geschichte der Baukunst (2 Bände) und die andern Werke von Kreuser, sehr zu empfehlen." S. 343: „Viele gnostische Secten sowie deren Ausgeburten im Mittelalter, die Puritaner und vor Allen ihr Haupt, der Königsmörder und Heuchler Oliver Cromwell . . . und Männer in unserer Zeit haben sich hinsichtlich des innern Gebetes tief und schwer verirrt. Einmal betete Cromwell (geb. 1595, gest. 3. Sept. 1658, welchen Tag er seit Jahren seinen Glückstag nannte) den ganzen Tag im Parlamente, um dieses zu langweilen. Friedrich der Große nennt ihn einen Verbrecher; Raumer sieht über alle seine Frevel weg und ebenso die geschichtliche Zeitschrift von Sybel." S. 382 in dem Tractat von den Gelübden zu der Notiz, daß Benedict XIV. den Redemptoristen-Orden bestätigt, die Note: „Menzel in seiner Geschichte der letzten 120 Jahre hat sehr Unrecht, wenn er diesen Papst belächelt, daß er an Voltaire den apostolischen Segen ertheilen ließ, als dieser ihm seine Tragödie Muhamed übersandte. Sollte der Papst das Geschenk abweisen oder unhöflich antworten?" Solche Allotria, deren sich hundert finden, sind zudem nicht immer so kurz und auch nicht immer so unschuldig, wie diese Proben. R.

der Kirche verpflichtet sei, vermögen wir nicht beizustimmen. Wir halten uns an die Gründe, welche namentlich Suarez (de voto lib. 2, c. 69) näher entwickelt hat, und die sich nicht so einfach ignoriren lassen. Mag es auch der Verf. als eine irrige Ansicht bezeichnen, Bischof Sailer hat dennoch Recht, wenn er sagt, das Gelübde könne ein Forcirungsmittel sein, daß der Wille um so eher eine pflichtmäßige Handlung vollbringe. Der Grund hiervon liegt in dem neuen und besondern Pflichtstitel, der sich an das Gelübde knüpft. Wenn es verkommene Menschen gibt, denen dieser Titel nichts mehr gilt, so folgt daraus doch wahrhaftig nicht, daß dieß von allen Menschen gelte. Uebrigens kommt der Verf. mit sich selbst in einen unverkennbaren Widerspruch, wenn er einerseits läugnet, daß man Gott etwas versprechen könne, was ohnehin Pflicht wäre, andererseits aber doch sagt: „Thue ich es" (lege ich also ein Gelübde ab, das in sich null und nichtig, weil unmöglich ist), z. B. (verspreche ich Gott) „daß ich Sonntags die Messe hören will, so bin ich allerdings durch verschiedene Pflichttitel gebunden" (also habe ich doch ein giltiges Gelübde abgelegt). — Auffallen muß der Tadel, den der Verf. über die Moralisten wegen der „vielen Ungenauigkeiten" ausspricht, die sich bei ihnen in der Abhandlung über die Erfordernisse zur Präscription im Einzelnen fänden; denn statt nun selbst recht genau auf diese Erfordernisse im Einzelnen einzugehen, begnügt er sich, aus Gury ein paar Punkte herauszuheben, die er zu berichtigen sucht. Wenn uns nicht Alles täuscht, hat er etwas zu schnell geschrieben.

In casuistischer Beziehung bietet das Buch viel Gutes und Brauchbares und es gilt dieß besonders in Rücksicht auf das Bußsacrament. Der Verf. hält sich in casuistischen Fragen vorzugsweise an den h. Alphons; leider theilt er dessen Lehren nicht immer richtig mit. So läugnet z. B. der Verf. eine Restitutionspflicht bei Steuerdefraudationen und erklärt die bezüglichen Staatsgesetze für leges mere poenales (S. 292). Hierfür beruft er sich auf den h. Alphons, sagt aber kein Wort davon, daß dieser Bedenken trägt, über die Probabilität dieser Meinung ein bestimmtes Urtheil zu fällen, und daß er die gegentheilige Lehre für die stärker begründete erklärt. S. 813 nimmt der Verf. an, daß die einem Nichtpriester ex errore communi abgelegte Beichte nicht wiederholt werden müsse, wenn sich nachträglich herausstelle, daß der vermeintliche Beichtvater gar kein Priester sei; die Kirche supplire hier die mangelnde Jurisdiction. Diese Lehre soll der h. Alphons vortragen. Dieser redet aber von einem *sacerdos* simplex, qui se fingit confessarium (l. 6, n. 572), und spricht gar nicht von dem Fall, den der Verf. vorbringt. So sehr wir es übrigens anerkennen, daß der Verf. sich vor Allem an den h. Alphons hält, weil dieser dreimal von Rom approbirt worden sei, so muß doch erinnert werden, daß nach der bestimmten Erklärung der römischen Pönitentiarie jene Morallehrer keinen Tadel verdienen, welche den Lehrmeinungen anderer erprobter Autoren folgen. Wir hätten daher gewünscht, daß auf diese etwas mehr Rücksicht genommen würde. Außer Gury und Martin werden nur Klee, Dieckhoff, Antoine, Gousset ein paar Mal berücksichtigt. Nicht billigen können wir namentlich, daß der Verf. in strittigen Fragen seine Meinung mit einer solchen Sicherheit hinstellt, als wäre dagegen gar kein vernünftiger Zweifel mehr möglich; noch weniger vermögen wir es gutzuheißen, daß die Leser mit den Gründen der gegentheiligen Meinung, die oft viel stärker sind, als der Verf. zu glauben scheint, gewöhnlich gar nicht vertraut gemacht werden. Statt vieler Beispiele nur Eines. S. 362 wird mit vollster Zuversicht behauptet, daß dem Kirchengebote, an Sonn- und Festtagen die h. Messe zu hören, nicht genügt werde, wenn man während derselben seine Beicht ablege, und es wird diese in Bezug auf die h. Messe geradezu mit einer freiwilligen Zerstreuung zusammengestellt. Nun wird zwar diese Ansicht allerdings von vielen Moralisten vertreten, aber andere und zwar „haud parvi nominis theologi" (Kenrick, tract. p. 2, n. 12) widersprechen, und wenn wir auf die innern Gründe schauen, so sind die der Letztern wohl stärker. Hätte der Verf. über das Verhältniß, in welchem eine reumüthige sacramentale Beicht zu dem Opfer der Versöhnung auf dem Altare steht, mehr nachgedacht, er würde sie nicht mit der „Betrachtung der Inschriften in der Kirche und mit einer freiwilligen Zerstreuung" zusammengestellt haben. Behauptungen wie diese: „Das Gebot, einen Act der Liebe zu erwecken, verpflichtet jeden Monat einmal" (S. 764 u. 120), lassen sich innerlich nicht begründen. — Im Allgemeinen kann man nicht sagen, daß der Verf. rigoristischen Entscheidungen zugeneigt sei; um so auffallender ist es daher, daß er sich gleichwohl in einige sehr harte Behauptungen verliert. Hieher gehört, was er (S. 289 d. und f) über die Restitution einer mater adultera nach dem Tode ihres Mannes sagt. Noch härter, ja wahrhaft unerträglich ist das, was der Verf. S. 739 gegen Oswald bemerkt. Mit solchen Dingen gibt man nur Aergerniß, aber der katholischen Sache dient man damit nicht.

Dilingen. Merkle.

Theologische Broschüren.

Die Encyclica Papst Pius' IX. vom 8. Dezember 1864. Stimmen aus Maria-Laach. I. A. u. d. T.: Eine **Vorfrage über die Verpflichtung.** Von **Florian Rieß,** Priester der Gesellschaft Jesu. Zweite Auflage. Freiburg, Herder 1866. VIII u. 115 S. 8. 12 Sgr.

Unter dem angeführten Gesammt-Titel wurde im Mai v. J. eine Reihe von „populären Abhandlungen" für „gebildete Leser überhaupt" angekündigt, in welchen Encyclica und Syllabus „gründlich erörtert und gegen berücksichtigenswerthe Einwürfe vertheidigt" werden sollten. Wären die versprochenen zehn Hefte damals gleich erschienen, wie die Anzeige, daß „ein Kreis von Priestern der Gesellschaft Jesu" sich zur Herausgabe derselben vereinigt habe, wohl erwarten ließ, so hätte das Unternehmen immerhin noch zeitgemäß genannt werden können, wiewohl schon damals die Aufregung, welche jene Actenstücke hervorgerufen, nachgelassen hatte. Es erschienen aber im vorigen Sommer nur drei Hefte, das vierte wird erst jetzt als unter der Presse befindlich angekündigt: ich fürchte, die Broschüren — welchen Werth sie für sich auch haben mögen — kommen als „populäre Erläuterung und Vertheidigung der Encyclica und des Syllabus für Gebildete" jetzt zu spät. Wer heutzutage in die Tagesfragen eingreifen will, welche in Zeitungen und Broschüren behandelt werden und die Gemüther der „Gebildeten" bewegen, der muß rasch bei der Hand sein: ein Jahr später ist die beste Schrift für diesen Zweck nicht soviel werth, wie ein leidlich guter Zeitungsartikel zur rechten Zeit.

An der ersten Broschüre hat seiner Zeit der „Literarische Handw." (1865, 165) nicht mit Unrecht „Klarheit, Logik, Tiefe und Formschönheit" vermißt. In der vorliegenden zweiten Auflage ist dieselbe, von einigen Stellen abgesehen, materiell und formell nur wenig verändert.

Von anderer Seite („Bell. Beil. zu den Köln. Bl." 1865, Nro. 291. 294) ist hervorgehoben worden: es sei nicht zweckmäßig, daß der Verf. in einer Schrift, welche die Einleitung zu apologetischen Erörterungen „für gebildete Leser überhaupt" bilden solle, von der Infallibilität des Papstes ausgehe, zumal er diese in einer Ausdehnung statuire, wie sie selbst von entschiedenen Vertretern dieser Lehrmeinung nicht angenommen werde. Hinsichtlich des letztern Punctes wurde es im „Katholiken" (1865, II, 233) als ein tadelnswerther Mißgriff bezeichnet, daß Rieß dem Syllabus dieselbe Auctorität wie der Encyclica beilege; daß der Syllabus ein Ausspruch ex cathedra sei, lasse sich nicht vertheidigen; eher, daß die Encyclica ein solcher sei; indeß auch

diese halte der „Katholik“ zwar für eine bindende Lehrentscheidung, aber nicht für eine dogmatische Definition im engern Sinne.

In der neuen Auflage nimmt der Verf. ganz denselben Standpunkt ein, wie in der ersten. Er „gesteht“ im Vorwort, „daß die Unfehlbarkeit des päpstlichen Urtheils in Betreff der im Syllabus verworfenen Irrthümer nicht so klar sich kundgebe, wie dieß für die Encyclica der Fall sei; nichts desto weniger habe er aber geglaubt, von seiner persönlichen Ansicht, wie er sie ausgesprochen und begründet, in diesem Punkte nicht abgehen zu müssen.“ Man hat dem Verf. früher mit Recht den Ausspruch Liebermanns entgegengehalten, die Unfehlbarkeit des Papstes dürfe auch von denjenigen, welche von ihr vollständig überzeugt seien, nicht als Grundlage des Beweises angewendet werden, da das, was selbst nicht zum Glauben gehöre, nicht Regel des Glaubens sein könne. Man wird jetzt mit noch mehr Recht den Verf. tadeln dürfen, daß er eine Auffassung der Lehrauctorität des Papstes zur Grundlage seiner eigenen und der Erörterungen seiner Mitarbeiter macht, welche er selbst nur als eine „persönliche Ansicht“ bezeichnet. In apologetischen Schriften für „gebildete Leser überhaupt“ soll ein Theologe seine „persönlichen Ansichten“ über controverse, und vollends über so delicate Punkte ohne dringende Noth gar nicht einmengen, am allerwenigsten aber sie zum Ausgangspunkte seiner Vertheidigung der Kirche machen.

In einigen Bemerkungen gegen die Theologen, welche den Syllabus nicht auf Eine Linie mit der Encyclica stellen (S. 90 ff.), besteht der einzige nennenswerthe Unterschied der zweiten Auflage von der ersten. Ich glaube nicht, daß der Verf. dadurch manchen Leser zu seiner „persönlichen Ansicht“ bekehren wird. In seinem Begleitschreiben zum Syllabus (S. 87) sagt der Cardinal-Staatssecretair bekanntlich: da die früher von dem Papste über die Irrthümer unserer Zeit erlassenen Actenstücke vielleicht nicht allen Bischöfen zugegangen seien, so habe der Papst angeordnet, daß eine Zusammenstellung der in jenen Actenstücken verworfenen Irrthümer angefertigt und gedruckt den Bischöfen gleichzeitig mit der neuen Encyclica übersandt werde.“ Ein „untrennbarer Bestandtheil“ (S. 87) der Encyclica kann der Syllabus, zumal in dieser gar nicht einmal auf ihn Bezug genommen wird, darum nicht genannt werden. Durch jene Erklärung Antonelli's ist auch die Ansicht nicht ausgeschlossen, daß die Auctorität der einzelnen Theile des Syllabus von der Auctorität der Actenstücke abhange, aus denen sie entnommen sind; und unter diesen sind bekanntlich auch solche, welche, wie Schreiben an einzelne Bischöfe, auch von entschiedenen Vertretern der Lehrmeinung von der Infallibilität des Papstes nicht als „dogmatische Aussprüche“ angesehen werden. Zu Gunsten seiner „persönlichen Ansicht“, daß „man das, was dem in jenen Actenstücken Gesagten mangeln konnte, um es als unfehlbaren Ausspruch der höchsten Lehrauctorität erscheinen zu lassen, beim Syllabus als vorhanden anzuerkennen allen Grund habe“, führt R. S. 94 nur Folgendes an: 1. „Wir haben hier genau formulirte Entscheidungen, welchen Charakter nicht alle bezüglichen Passus in den betreffenden Actenstücken und Rescripten so deutlich an sich tragen.“ Aber alle Ausleger des Syllabus sind der Ansicht, daß die Sätze desselben nicht anders als nach dem Sinne zu verstehen seien, welchen sie in den betreffenden Actenstücken haben, die darum auch im Syllabus selbst citirt werden. 2. „Indem der Syllabus früher gerichtete Sätze aushebt, bringt er auf Geheiß des Papstes das der ganzen Kirche zur Kunde, was früher theilweise nur einzelnen Bischöfen als Norm bezeichnet war. Der Papst will also die ganze Kirche verpflichtet wissen, mithin ist sie verpflichtet.“ Der erste Satz ist richtig; bei dem zweiten wird eben die Frage umgangen, auf die es ankommt, ob die frühern Erklärungen eben nur als solche den Bischöfen zur Kenntniß gebracht werden sollten, — und nur davon redet das Schreiben Antonelli's — oder ob ihnen eine Auctorität beigelegt werden sollte, die sie wenigstens theilweise bis dahin nicht hatten. 3. „Auf Geheiß des Papstes ist er verfaßt; auf Geheiß des Papstes sind die einzelnen Sätze den Bischöfen zur Berathung und Gutachtung vor ihrer Veröffentlichung unterbreitet; auf Geheiß des Papstes ist dann durch dessen obersten Beamten der so angefertigte Syllabus allen Häuptern der lehrenden Kirche zugestellt worden, damit sie alle Irrthümer vor Augen haben könnten, welche vom Papste verworfen seien.“ Der erste Satz beweist für die Thesis des Verf. nichts; der zweite ist in Bezug auf die zahlreichen aus Breven vom J. 1863 und 1864 entnommenen Sätze wahrscheinlich factisch unrichtig; bei dem dritten ist wieder die eigentliche Frage umgangen, ob ein von einigen Theologen auf Geheiß des Papstes angefertigter Auszug aus päpstlichen Actenstücken verschiedener Art dadurch, daß er auf Geheiß des Papstes mit einem Begleitschreiben des Cardinal-Staatssecretärs den Bischöfen übersandt wird, den Charakter einer unfehlbaren Lehrentscheidung erlangen kann, falls den einzelnen Bestandtheilen dieser Charakter früher nicht zukam und jetzt nicht durch ausdrückliche Erklärung beigelegt wird.

Ich habe natürlich hier nicht die ganze schwierige Frage über die Lehrautorität des Papstes und über die Bedeutung des Syllabus erörtern, vielmehr nur mein Urtheil begründen wollen, daß Rieß seine „persönliche Ansicht“ nicht als richtig erwiesen und daß er nicht wohl daran gethan hat, in einer für „gebildete Leser überhaupt“ und zur Einleitung in eine Reihe von apologetischen Broschüren bestimmten Schrift den Standpunkt einzunehmen, welchen er einnimmt.

Auf Grund dieser Erörterungen kann ich die Broschüre

Die Lehrmeinung von der **Unfehlbarkeit des Papstes** und ihre Erhebung zu einem Dogma. Zur Orientirung für katholische Laien von Dr. K. Aachen, Hensen 1866. 86 S. 12. 5 Sgr.

nur als ein ganz verfehltes Unternehmen bezeichnen. Die Zeitungsente, daß die feierliche Erhebung der fraglichen „Lehrmeinung“ zum Dogma bevorstehe, hat dazu Veranlassung gegeben. Eine eigenthümliche Vorstellung vom kirchlichen Dogma setzt es voraus, wenn S. 11 jenes Gerücht als „innerlich wahrscheinlich“ bezeichnet wird, weil „bei der geschwächten äußern Machtstellung, die aller Wahrscheinlichkeit nach das Loos des Papstthums für die nächste Zukunft sein werde, die Regierung der Kirche durch die allgemeine Anerkenntniß der dogmatischen Unfehlbarkeit ihres Oberhauptes sehr erleichtert werden würde.“ Uebrigens liefert der Verf., selbst Laie [1]), nur eine Zusammenstellung von Erörterungen aus einigen neuern Theologen und Kanonisten, namentlich aus Perrone und Phillips, bringt zur Aufhellung der Frage nichts Neues bei und hat für seinen Zweck nicht sonderlich geschickt gearbeitet. Das Beste ist noch der im Anhange gegebene Auszug aus Newmans Bemerkungen über die kirchliche Lehrauctorität. (Der Verf. schreibt übrigens hartnäckig Newmann und Philipps und gewöhnlich Peronne.)

Die Schrift

Ueber **die Verfolgung der Kirche** in unsern Tagen. Drei Reden, gehalten zu Rom von **Joseph Kleutgen**, Pr. d. G. J. Bei Gelegenheit des päpstlichen Rundschreibens vom 8. December 1864 von Neuem gedruckt und mit einer Beilage vermehrt. Mit Gutheißung der Obern. Freiburg, Herder 1866. 128 S. kl. 8. 9 Sgr.

wird zunächst nur durch den Zusatz auf dem Titelblatte mit der Encyclica in Verbindung gebracht. Die drei Reden sind Predigten, welche schon 1850 in St. Andrea della Valle gehalten worden sind und auf die Zustände der Jahre 1848 und 1849 Bezug nehmen. Sie handeln von dem Unglauben und der kirchenfeindlichen Gesinnung der Welt, treffen aber S. 86 ff. in der Darstellung des Verhältnisses der Kirche zum Staate mit

1) Nach dem 'Lit. Hdw.' Dr. L. Küpper, Redacteur des 'Aachener Sonntagblattes'.

der Encyclica zusammen. Die „Beilage" besteht (S. 117—128) aus einem deutschen Auszuge aus der Schrift des h. Cyprianus de unitate ecclesiae und einigen vom Papste gutgeheißenen Gebeten.

Reusch.

Kirchenrecht.

Die katholischen Kirchenfabriken des linken Rheinufers, deren Stellung zur Kirche, zum Staate und zur Gemeinde, nach altem und nach neuem Rechte von **Otto Saedt**, Königl. Generaladvocaten beim Rheinischen A.-G.-Hofe zu Köln. Zweite Auflage. Köln, Bachem 1865. VIII u. 190 S. 8. 24 Sgr.

Diese Abhandlung ist veranlaßt worden durch ein Urtheil des königlichen Obertribunals zu Berlin vom 19. Mai 1863, welches unter Vernichtung eines Urtheiles des Rheinischen Appellations-Gerichtshofes zu Köln die überraschende Ansicht aufstellte, daß der Art. 15 der Verfassungsurkunde für den preußischen Staat, betreffend die Selbstständigkeit der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche bei Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten, auf die katholischen Kirchenfabriken des linken Rheinufers aus dem Grunde keine Anwendung finde, weil das ihrer Verwaltung anvertraute Vermögen kein Kirchen-, sondern ein zu kirchlichen Zwecken dienendes Communal-Gut, mithin auch dessen Verwaltung keine kirchliche, sondern eine wesentlich bürgerliche und Communal-Angelegenheit sei. Eine Kritik dieses in die Vermögensrechte der katholischen Kirche tief einschneidenden und in seinen anderweitigen Entscheidungsgründen sogar den bezogenen Art. 15 der Verfassungsurkunde als einer sehr gefährlichen Deutung — nämlich einer bloßen Verheißung — empfänglich bezeichnenden Urtheiles erfolgte zunächst in zwei anonymen Schriften, von denen die eine unter dem Titel: „Das Urtheil des königlichen Obertribunals vom 19. Mai 1863, und seine Auffassung der rechtlichen Stellung der Kirchenfabriken, beleuchtet vom Standpunkte der linksrheinischen Gesetzgebung und der preußischen Verfassung" im Verlage von Bachem zu Köln, die andere unter dem Titel: „Das verfassungsmäßige Recht der Kirchen in Preußen und das Urtheil des königlichen Obertribunals vom 19. Mai 1863," im „Archiv für katholisches Kirchenrecht" von Moy und Vering, und als Separat-Abdruck im Verlage von Kirchheim zu Mainz erschien. Den Verfassern beider Schriften gebührt das Lob, die Grundsätze der preußischen Verfassungsurkunde betreffend das Verhältniß der Kirche zum Staate gegen die erwähnte Deutung des königlichen Obertribunals in umfassender, die genaueste Kenntniß der Entstehungsgeschichte des Art. 15 bekundender Weise in Schutz genommen zu haben.

Umfassender, jedoch demselben Zwecke gewidmet ist die hier in Rede stehende Abhandlung, welche, vorzugsweise rechtsgeschichtlicher Natur, sich in mehrern Abschnitten über die Entstehung der Kirchenfabriken und die darauf bezüglichen Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts, über die Kirchenfabriken in Frankreich vor der Revolution, so wie in den Landestheilen des linken Rheinufers vor Einführung der französischen Gesetzgebung, sodann über die Gesetzgebung Frankreichs bis zum Concordate vom Messidor IX. und über jene seit dem Concordate bis zum Erlaß des kaiserl. Decretes vom 30. December 1809, desgleichen über die spätere Gesetzgebung für die Gebiete des linken Rheinufers bis zur Emanation der preußischen Verfassungsurkunde verbreitet, und demnach den Einfluß dieser Verfassungsurkunde auf die bis dahin bestandene Gesetzgebung über die Kirchenfabriken in eingehender, auch dem Nicht-Juristen leicht verständlicher Weise erörtert. Grade darin besteht aber das Verdienstliche dieser trefflichen Arbeit, deren Zweck, — nämlich die Widerlegung der von dem königlichen Obertribunale aufgestellten Ansicht in Betreff des Rechts-Subjectes des zu katholischen Cultuszwecken dienenden, insbesondere des durch die französische Gewaltherrschaft unter die Hand der Nation gestellten, später aber seiner frühern Bestimmung theilweise zurückgegebenen Vermögens, sowie in Betreff der Qualification der zu dessen Verwaltung durch das kaiserliche Decret im December 1809 angeordneten Kirchenfabriken, — nur auf rechtsgeschichtlichem Wege mit voller Sicherheit zu erreichen war. In der That haben aber auch die Bemühungen des Verf. bereits gute Früchte gebracht, indem nämlich das königliche Obertribunal in einem später zu dessen Cognition gebrachten Falle, wobei die nämlichen Rechtsfragen, wie in dem frühern, zur Erörterung kamen, seine Entscheidung betreffend die fortdauernde Anwendbarkeit des Art. 77 des kaiserlichen Decretes vom December 1809, nicht mehr auf den wesentlich bürgerlichen Charakter der Kirchenfabriken und auf die Eigenschaft des zu katholischen Cultuszwecken dienenden Vermögens als eines Communalgutes, sondern lediglich darauf gestützt hat, daß die Verwaltung dieses Vermögens keine ausschließlich kirchliche, sondern zugleich eine Angelegenheit anderer, von der Kirche verschiedener Rechtssubjecte, nämlich der Civilgemeinden und des Staates sei, und zwar aus dem Grunde, weil nach der linksrheinischen Gesetzgebung für die Befriedigung der localen kirchlichen Bedürfnisse die Civilgemeinden theilweise principaliter, theilweise eventuell mit ihren eigenen Mitteln einstehen müssen, überdieß aber auch dem Staate, welcher das früher noch nicht veräußerte Fabrikvermögen den Kirchenfabriken restituirte, sowohl im eigenen als im kirchlichen Interesse nöthigenfalls eine Verpflichtung zur Beihülfe obliege. Dieses Argument, wonach die frühern gesetzlichen Bestimmungen über die der katholischen Kirche, dem Staate und der Civilgemeinde gemeinschaftliche Angelegenheit der Verwaltung des zu Cultuszwecken bestimmten Vermögens durch den in dem betreffenden Theile nur von den Angelegenheiten der Kirchen und Religionsgesellschaften handelnden Art. 15 der Verfassungsurkunde gar nicht betroffen sein sollen, findet nun aber, selbst in der Unterstellung der Richtigkeit seiner Vordersätze, offenbar keine Anwendung auf dasjenige zu katholischen Cultuszwecken bestimmte Vermögen, bei dessen Unzulänglichkeit weder die betreffende Civilgemeinde noch der Staatsfiscus für den Defect einzustehen verpflichtet sein würde; auch steht, wenigstens nach den vorliegenden Erfahrungen, sehr zu bezweifeln, ob der preußische Staatsfiscus geneigt sein werde, die behauptete Verpflichtung zur eventuellen Beihülfe für die Kosten des katholischen Cultus so ohne Weiteres anzuerkennen. Immerhin ist es sehr erfreulich, daß das königliche Obertribunal die früher aufgestellte Ansicht in Betreff der rechtlichen Natur des zu katholischen Cultuszwecken bestimmten Vermögens, als eines zu kirchlichen Zwecken dienenden Communalgutes, stillschweigend verlassen und ausdrücklich zugegeben hat, daß die Verwaltung dieses Vermögens, welche nach den Bestimmungen des kaiserl. Decretes vom December 1809 den Kirchenfabriken übertragen ist, zwar keine ausschließlich kirchliche, aber doch ebenfalls eine kirchliche Angelegenheit sei. Besteht nämlich der nicht bloß kirchliche, sondern zugleich communale und staatliche Charakter dieser Angelegenheit lediglich in der Verpflichtung der Civilgemeinden, respective des Staates, für die Bedürfnisse des katholischen Cultus theils principaliter, theils in subsidium einzustehen, so wird man auch zugestehen müssen, daß die den katholischen Kirchenfabriken überlassene Verwaltung des zu katholischen Cultuszwecken bestimmten Vermögens eine wesentlich kirchliche Angelegenheit, und daß die Civilgemeinde, so wie der Staat dabei nur insofern mitbetheiligt sei, als zur Vorbeugung einer ungebührlichen Ausdehnung jener Verpflichtung erforderlich sein möchte. Auf die Eigenthumsfrage hat aber diese Mitbetheiligung gar keinen Einfluß, weil das zu katholischen Cultuszwecken bestimmte Vermögen, wie der Verf. der Abhandlung S. 136 ganz richtig bemerkt, bloß aus dem Grunde, weil zwischen den zu dessen Verwaltung berufenen Kirchenfabriken und den Civilgemeinden ein obligatorisches Verhältniß besteht, wonach die letztern den

ersteren, sei es principaliter, sei es subsidiarisch, zu gewissen Leistungen verpflichtet sind, eben so wenig den Charakter eines Communal-Vermögens erhält, als das Vermögen derjenigen Personen, welche civilrechtlich im Falle des Bedürfnisses gegen Andere einen Anspruch auf Unterstützung haben, deßhalb zum Eigenthum des Unterstützungspflichtigen gehört.

Das Verdienstliche der hier besprochenen Abhandlung beschränkt sich aber nicht auf die dadurch muthmaßlich herbeigeführte oder doch beförderte Wendung der Jurisprudenz des königl. Obertribunals, welche in dieser Materie eine für die Selbstständigkeit der kathol. Kirche bei Verwaltung ihrer Vermögens-Angelegenheiten sehr bedenkliche Richtung genommen hatte; dieselbe enthält vielmehr, auch hiervon abgesehen, einen sehr schätzbaren Beitrag zur Geschichte des katholischen Kirchenverwaltungsrechts, besonders aber der deutschen Lande des linken Rheinufers seit ihrer Unterwerfung unter französischer Herrschaft bis zu ihrer Wiedervereinigung mit Deutschland, deren genaue Kenntniß auch in vielen andern Beziehungen von größter Wichtigkeit und deren Verbreitung zur Wahrung der Vermögensrechte der katholischen Kirche dieser Landestheile in hohem Grade wünschenswerth ist.

Bonn. Bauerband.

Geschichte der Philosophie.

Geschichte der neuern Philosophie von Kuno Fischer. Erster Band: Descartes und seine Schule. Erster Theil: Allgemeine Einleitung. René Descartes. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Mannheim, Bassermann 1865. XXVII u. 546 S. 8. — Zweiter Theil: Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza. Heidelberg, Bassermann 1865. XXIV u. 584 S. 8. Jeder Theil 3 Thlr. 10 Sgr.

Vorbezeichnete „Geschichte der neuern Philosophie" hat bereits selbst ihre Geschichte. Die erste Auflage derselben erschien 1854. Der Verf., früher Privatdocent der Philosophie in Heidelberg, hatte schon über die erste Abtheilung der Schrift von Seiten des Landesconsistoriums die Censur ergehen lassen müssen, so zwar, daß dem jungen Gelehrten mit dem 1. Juli 1853 die venia legendi entzogen wurde. Wohl fand er mit Recht von seinem Standpunkte aus diese Maßregel überraschend und inconsequent, weil im Widerspruche stehend mit der gepriesenen protestantischen Denkfreiheit; aber Verhältnisse sind mächtiger, als Menschen. Indessen ward diese Procedur ein äußerer Anlaß zu einem gediegenern und ruhmreichen Lebensziele. Seit seiner Berufung nach Jena hat sich nämlich Kuno Fischer als einer der geistreichsten und genialsten öffentlichen Lehrer der Philosophie in Deutschland bewährt. Herbe Schicksale bilden nicht bloß Charaktere, sondern nützen auch nicht selten der Wissenschaft. So auch hier. Der Jenenser Philosoph ist seit einem Decennium im strengsten Sinne des Worts ein anderer Mensch geworden. Er übte die ernsteste und aufrichtigste Selbstkritik an seiner innern Denkart, wie an seiner Darstellungs- und Lehrmethode. An die Stelle des kühnen, bisweilen burschikosen Behauptens seiner Jugendperiode sind Reife und Solidität des Denkens, aber auch mehr gründliche Studien getreten. Als Frucht dieses geistigen Fortschritts ergab sich unter Anderm eine „zweite, völlig umgearbeitete Auflage" nicht bloß seiner „Logik und Metaphysik", sondern auch seiner „Geschichte der neuern Philosophie". Wenn es wahr ist, was ein deutscher Denker sagt: daß der Mensch 80 Häutungen durchmachen müsse, ehe er vom Schauplatze des Lebens abtrete, — so hat Fischer in der geistigen Metamorphose schon Bedeutendes geleistet, und es steht zu erwarten, daß er fortan der Wahrheit noch immer klarer ins Auge schauen und manches übriggebliebene Vorurtheil der Schule überwinden werde. Namentlich unterscheidet er vielleicht später noch weit richtiger den unsterblichen Wahrheitsgehalt der von ihm hochgeschätzten Kant'schen Philosophie von deren principiellen Verstößen.

Doch wie dies auch kommen mag: die Thatsache steht fest, daß die zweite Auflage seines Werkes in quantitativer und qualitativer Hinsicht unvergleichlich gewonnen hat. Der eine „erste Band" wuchs zu zwei fast gleich starken „Theilen" heran, deren Inhalt durch den Titel genau bezeichnet ist. Hierdurch wurde nicht bloß eine äußere Conformität mit den folgenden Bänden hergestellt, sondern der Verf. trug auch eine Ehrenschuld gegen den früher unterschätzten Cartesius (im Verhältnisse zu Spinoza) ab. Er spricht es in der Vorrede offen und männlich aus, daß er früher „den Werth Descartes' nicht genug erkannt" und in seinem Urtheile über ihn geirrt habe. Erst nachdem er die Werke dieses Philosophen genau studirt und die vorzüglichsten ins Deutsche übersetzt hatte, gewann er eine „bessere Einsicht", welcher er sofort den bestimmtesten Ausdruck gibt.

Ehe jedoch Cartesius selbst die Revue passirt, ergeht sich der Verf. in einer umfang- und inhaltreichen Einleitung über Philosophie und Geschichte überhaupt, stellt die philosophischen Probleme des Alterthums und die theologischen Probleme des Christenthums fest, würdigt das Uebergangs-Zeitalter der Scholastik in die neueuropäische Philosophie sowie die Epoche der Reformation selbst, und wirft schließlich einen Blick auf den Entwicklungsgang der neuen Philosophie seit dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts. Hier faßt er vor allem die idealistische oder rationalistische Richtung ins Auge, unterscheidet die vorkantische und kantische — die dogmatische und kritische Periode. Jene findet er durch „Descartes und seine Schule" sowie durch „Leibniz und seine Schule" erschöpft. Beiden stellt er sodann „Kant und seine Schule" gegenüber. Zur Rechtfertigung dieser neuen Bezeichnung erklärt Fischer S. 119, daß hier „das Wort Schule nicht die Schülerschaft im engen Sinne, nicht die Secte, sondern den Geist bedeute, der seine Richtung empfängt, wenn er sie auch noch so selbständig fortbildet, vielleicht gegen den Meister selbst. In diesem Sinne sei auch Spinoza ein Schüler Descartes', dessen Richtung er aufnehme, während Descartes diese seine Richtung begründe und die Bahn breche, auf der die Andern ihm nachfolgen oder fortschreiten."

Es ist keine Frage, daß schon diese einleitenden Untersuchungen ihre grundlegende Aufgabe vielfach erfüllen. In sichern Zügen wird mit gewandter Hand über die schwierigsten Probleme Licht verbreitet. Dagegen sind andere Partien geradezu der Wahrheit widersprechend. Wir wollen hier nicht rechten, ob die Definition der Philosophie als „menschlicher Selbsterkenntniß" trotz aller geistreichen Wendungen denn doch nicht zu enge ist, obgleich sich daraus wenigstens Fischers Ovation für den Kant'schen Kriticismus erklären läßt, wie solche bei jeder Gelegenheit durchblitzt. Vielmehr meinen wir vor allem seine Anschauungen von der patristischen Philosophie, namentlich dem „Augustinismus", von der Scholastik (obgleich er diese noch verhältnißmäßig richtiger beurtheilt) und dem „religiösen Bewußtsein" zur Zeit der Reformation im 16. Jahrhunderte. Hier ist noch der Heidelberger Privatdocent bisweilen zum Durchbruch gekommen. Wir sind überzeugt: wenn einst Fischer bei seinem aufrichtigen Wahrheitsstreben in der patristischen und mittelalterlichen Periode die nämlichen gründlichen Quellenstudien gemacht hat, wie er es bezüglich der „neuern Philosophie" that, so wird in einer dritten Auflage seines Buches auch die „Einleitung" sich in Hauptpunkten nicht mehr gleich sehen. Manches tiefwurzelnde Vorurtheil, welches nicht den Originalstudien entstammt, wird dann schwinden und die katholische Lehre gerechter beurtheilt werden. Bis dorthin macht die Caricatur, die wir z. B. von dem katholischen Glauben, der Sündenvergebung, dem Ablaß u. s. w. (S. 64—109 ff.) entworfen finden, auf jeden Kenner einen tragi-komischen Eindruck. Ehe man über solche Dinge mit gewissenhafter Miene schreibt, sollte man doch wenigstens Möhlers „Symbolik" studiert haben. Dort könnte sich der Philosoph zugleich überzeugen, auf welcher Seite bei den großen religiösen Kämpfen des Reformationszeitalters

Vernunft und Logik war; wer von jeher auf „innere Erneuung des Menschen" und auf dessen geistige „Wiedergeburt" drang, und wer nicht. Liest man gar S. 472 die Frage: „Sind nicht die göttlichen Personen verschiedene Wesen?" so könnte man fast vergessen, daß man es mit einem grundgelehrten Manne zu thun hat. Die Theologie ist nicht die starke Seite unseres Philosophen. Und doch sind Philosophie und Theologie ein untrennbares Schwesterpaar.

Dagegen finden wir alsbald den Verf. in seinem Elemente. Im ersten Buche des ersten Theiles kommt das Leben sowie die Entstehung der Lehre und Werke des Cartesius zur Darstellung. Wahrer, klarer und gründlicher war dies bis jetzt noch nicht geschehen. Fischer versteht zu individualisiren, wie Wenige. Mit philosophischer Schärfe und weltmännischem Takte wird der harte geistige Entwicklungsprozeß des französischen Philosophen unter Concurrenz und Obmacht der äußern Zeitverhältnisse geschildert. Alles aus seinem Leben, auch das scheinbar untergeordnete Moment, wird klar wie der Tag. Wir erfahren, warum und wie Descartes gerade zum Descartes geworden. Wie eine reife Frucht fallen uns die Resultate der Wander- und Meisterjahre in die Hand.

Einen eben so wohlthuenden Eindruck macht das zweite Buch, welches sich mit der Lehre des Cartesius selbst befaßt. Es gelang dem Verf., dieselbe „aus dem Geiste dessen zu betrachten, der dieses tiefsinnige und hell erleuchtete System gedacht hat." Ihm ist es überall darum zu thun, den nothwendigen Gedankenzusammenhang der Cartesischen Philosophie im Großen und Kleinen zu ermitteln. Die methodischen und Principienfragen, das theologische und kosmologische, aber auch das physiologische, psychologische und ethische Problem finden eine durchgreifende und lichtvolle Würdigung und Erklärung. Aus einem Gusse steht das großartig angelegte und architektonisch vollendete Lehrgebäude vor uns. Nichts unterbricht den organischen Zusammenhang; nirgend eine Lücke, obgleich eine oberflächliche Auffassung nicht selten das Gegentheil behauptete. Um sich hiervon zu überzeugen, vergleiche man Beispiels halber die Art und Weise, wie Cartesius der Begründer der analytischen Geometrie wird, hierdurch einen Tiefblick in die allein wissenschaftliche Methode gewinnt und durch diese zur Gottesidee gelangt, welche den letzten Erklärungsgrund aller menschlichen Wissenschaft und höhern Sitte bildet. Die meisten Geschichtschreiber der Philosophie waren sich nicht recht darüber klar, wie sich Cartesius das Verhältniß des Selbstbewußtseins zum Gottesbewußtsein dachte; Mancher mochte hier eine Gliederkrankheit jenes Systems wittern. Und doch ist dem nicht so. Wer Fischer liest, kann sich hierüber Gewißheit verschaffen, wenn er noch nicht durch Selbststudium eine bessere Ueberzeugung bezüglich dieser Frage gewonnen hatte.

Doch nicht bloß in diesem Punkte, sondern auch in vielen andern rief die neue Cartesische Methode schon zur Zeit ihrer Begründung manchfache Bedenken und sogar bittere persönliche Anfeindungen hervor. Den Hauptangriffspunkt bildeten die „Meditationen". Descartes fordert sein ganzes wissenschaftliches Jahrhundert in die Schranken. Die Naturphilosophie und Theologie — der Materialismus und Sensualismus, aber auch die Jansenisten und Scholastiker ziehen gegen ihn zu Felde. Es ist daher von besonderem Interesse, daß F. in einem eigenen Kapitel die uns erhaltenen „Objectionen", auf welche Cartesius selbst antwortete, vorführt und in lichtvoller Weise behandelt. Es ist bis zur unmittelbaren Gegenwart kaum etwas Bedeutendes gegen den Cartesianismus vorgebracht worden, worauf nicht der Urheber des Systems bei Lebzeiten geantwortet hätte.

Dessenungeachtet ist das System nicht frei von Irrthum, sondern leidet sogar an innern Widersprüchen. F. hat darum in seinen Schlußerörterungen den Cartesianismus einer unparteiischen Kritik unterworfen, die Schattenseiten blosgestellt, aber auch die neuen Probleme fixirt, welche sich fortan für den Fortschritt der Philosophie ergaben. Er zeigt bereits in der Perspective, wie der Occasionalismus und Spinozismus, die Monadologie, der Sensualismus, Materialismus, Idealismus und Kriticismus eine Lösung derselben versuchten und deßhalb wenigstens eine historische Berechtigung haben. Nur Eines sei bezüglich der Fischer'schen Kritik bemerkt: wenn er in der „endlichen oder creatürlichen Substanz" einen Widerspruch, eine contradictio in adiecto erblickt, so ist das allerdings richtig, wenn man den falschen Cartesischen Substanzbegriff als Maßstab anlegt. Die Leugnung endlicher Substanzen überhaupt aber wäre nicht zu billigen. Und doch scheint wenigstens der Verf. solche negiren zu wollen. Rectificirt man die Definition von Substanz, wie Leibniz bekanntlich that, so schwindet die Contradiction.

Doch bis zu jenem Punkte, durch welchen allein der christliche Creatianismus seine volle wissenschaftliche Rechtfertigung hätte finden können, war noch ein weiter Weg. Selbst dem großen Leibniz gelang es nicht ganz. Dem Geschichtsforscher tritt vielmehr zunächst die „Schule des Cartesius" gegenüber, zu welcher F. die Occasionalisten und Baruch (Benedict) Spinoza zählt. Sie bilden den Inhalt des zweiten Theils unseres Werkes. Holland und Frankreich sind der Schauplatz, auf welchem der Cartesianismus vorab seine Rolle spielt. Doch waren vor Allem die Niederlande wegen ihrer freien politischen Institutionen dazu geeignet, Träger und Verbreiter dieser neuen Geistesrichtung zu sein. Es gelingt dem Verf. in vorzüglichem Grade, diese Bewegung der Geister darzustellen und die Bestrebungen der ältern und jüngern Schule behufs der Fortbildung der neuen Philosophie genau zu schildern. „Es ist uns wichtig, sagt F., in der Fortbildung der Lehre Descartes' die Mittelglieder und Uebergänge genau zu beobachten. Auf der niederländischen Seite bildet Clauberg den Uebergang von der altcartesianischen Schule zu Geulinx und dieser selbst macht den Uebergang zu Spinoza. Auf der französischen Seite bildet den Uebergang zum Occasionalismus Louis de la Forge und von hier aus geschieht die Annäherung zur Lehre Spinoza's in Malebranche." Dieß der Grund, warum sodann vor Allem Arnold Geulinx und Nicole Malebranche ihre beachtenswerthe Stellung in der Geschichte der Philosophie angewiesen erhalten. Von dem letztern wird nachzuweisen gesucht, daß er „von Descartes durch den Occasionalismus zu Augustin, von Augustin durch den Platonismus zu Spinoza gegangen sei." Umsichtig werden „die Züge einer pantheistischen Denkweise" aufgespürt. Allerdings, wenn man mit Fischer (S. 83) den Satz: „die intelligible Welt ist in Gott" identificirt mit dem andern: „Gott ist die intelligible Welt." Genauer genommen aber, ist der Pantheismus weder das „Ziel", noch das „unvermeidliche Schicksal" der Malebranche'schen Welterklärung. Eine ähnliche Sprache wie Malebranche führen Platon, Augustin, Thomas von Aquin, Baader u. A. in diesem Fragepunkte. Auch sie sprechen von dem „Theilhaben" des endlichen Seins am unendlichen, göttlichen Sein; aber deßhalb ist die Welt noch kein Theil Gottes selbst. Man muß die scheinbar pantheistische, und darum nicht gut gewählte Ausdrucksweise von der ganzen Anlage und dem Geiste eines Systems unterscheiden. In ersterer Hinsicht ist allerdings der französische Philosoph nicht immer correct.

Der eigentliche Angelpunkt des zweiten Theils ist jedoch die Darstellung des Lebens, der literarischen Thätigkeit und der Lehre Spinoza's. Wer sich über die Genesis, das Wesen und die Tragweite des Spinozismus, welcher seinen Schatten in die unmittelbare Gegenwart hineinwirft, genau orientiren will, dem ist hier die beste Gelegenheit geboten. Mit diamantener Strenge und eiserner Nothwendigkeit, mit mathematischer Kälte und logischer Unerbittlichkeit führt der holländische Philosoph vor unsern Augen sein Lehrgebäude auf. Es gelingt seinem Geschichtschreiber, demselben von Schritt zu Schritt zu folgen, um darzuthun, wie der (falsche) Substanzbegriff des Cartesius nothwendig zum Pantheismus des Spinoza führte; wie die starre Causalität und

außer ihr Nichts der letzte Erklärungsgrund aller endlichen Erscheinungen wird, Teleologie und alle freie Thätigkeit aus dem Systeme beseitigt werden u. s. w. So verlangte es die Consequenz der mathematischen Methode. „Gebt ihr euch einmal für Poeten, so commandirt die — Poesie;" — gebt ihr euch einmal für Philosophen, so commandirt die — Logik. Darum principiis obsta! Denn innerhalb des Systems und der geschlossenen Gedankenkreise sind solche Philosophen unwiderlegbar, so sehr sie auch die Wahrheit und die höchsten Interessen der Menschheit schädigen mögen. Man muß sie im Marke angreifen.

Darum ist es von höchster Bedeutung, daß die bahnbrechenden Systeme der neuern oder antischolastischen Philosophie immer mehr urkundlich und unparteiisch dargelegt werden. Dann erst wird es einleuchtend, wo und wie der Hebel einzusetzen sei, um endlich einmal eine gesunde, zeitgemäße, das Christenthum und die Vernunft befriedigende Philosophie zu schaffen. F. hat in diesem ersten Bande trotz mancher Breite den Weg gezeigt, wie man in geistreicher, klarer und tiefsinniger Weise die Aufgabe der Geschichte der Philosophie löst. Ist nämlich auch „das Wahre leicht," wie die Alten sagten, so ist es doch nicht immer so leicht, das Wahre zu finden.

Bamberg. M. Katzenberger.

Literarische Notizen.

— Von dem Recensenten der Schrift Deutingers „über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie" wird uns mitgetheilt, daß die im zweiten Anhange jener Schrift (s. o. Sp. 290) bekämpfte Abhandlung „über die Freiheit des menschlichen Willens" nicht Kuno Fischer, sondern Joseph Fischer, Real-Lehrer in Hamburg, zum Verfasser hat. Die Verwechselung hat nach Angabe des Herausgebers von Deutingers literarischem Nachlaß in der im Manuscript angewendeten Namens-Abbreviatur ihren Grund.

— Unter dem Titel „Theologischer Jahrbericht" erscheint in Wiesbaden eine neue Vierteljahrschrift, „unter Mitwirkung namhafter Theologen herausgegeben von Wilhelm Hauck, evang. Pf. in Kirchheim in Sachsen-Meiningen" (1. Heft 186 S. 8. 1 Thlr.). Zur Berichtigung des Titels ist aus dem Vorwort zu erwähnen, daß nur über „evangelisch-theologische" Schriften berichtet werden soll (in dem 1. Hefte wird S. 13 freilich auch eine jüdische besprochen); von diesen sollen aber „alle im deutschen Buchhandel erschienenen" unter Zugrundelegung des buchhändlerischen Hinrichs'schen Vierteljahrskatalogs besprochen werden. Wie viele „namhafte Theologen" bei dieser schwierigen Aufgabe mitwirken, ist aus dem ersten Hefte nicht zu ersehen; nur einige Artikel sind von Reuter, Palmer und Hundeshagen unterzeichnet; der Herausgeber schließt auch grundsätzlich die Nennung der Recensenten aus, wenn sie nicht ausdrücklich verlangt wird. Alle, auch die vielen werthlosen Producte des deutschen Buchhandels aus dem Gebiete der evangelischen Theologie in angemessener Weise zu besprechen, scheint uns eine nicht nur fast unmögliche, sondern auch nutzlose Aufgabe; das erste Heft berechtigt zudem nicht zu dem Vertrauen, daß der „Jahresbericht" immer die rechte Unterscheidung zwischen Wichtig und Unwichtig treffen werde; einige sehr unbedeutende Schriften werden eingehend, bedeutendere ganz kurz besprochen. Wissenschaftlichen Werth haben die Artikel des ersten Heftes, mit wenigen Ausnahmen, nicht.

— Von dem Werke des Bischofs Dupanloup von Orleans De la haute éducation intellectuelle, — der Fortsetzung des gleichfalls dreibändigen Werkes De l'éducation — sind vor Kurzem die beiden letzten Bände, der 2. und 3., bei Douniol in Paris erschienen (jedes der beiden Werke kostet 22 Fr.).

— Von Montalemberts Moines d'Occident befinden sich der 3. und 4. Band unter der Presse; sie behandeln die Geschichte der Bekehrung Englands durch celtische, römische und angelsächsische Mönche. Der Abschnitt über den h. Augustinus von Canterbury ist im Aprilhefte des ‚Correspondant' abgedruckt.

— Von Döllingers „Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung" ist kürzlich eine autorisirte englische Uebersetzung von H. N. Oxenham, einem Oxforder Convertiten, erschienen, deren Widmung Newman angenommen hat.

— Der erste Band des „Biblischen Commentars zum A. T. von Keil und Delitzsch," Genesis und Exodus erklärt von Keil enthaltend, ist eben in zweiter Auflage erschienen; die erste Auflage erschien 1861. Von dem Genesis-Commentare von Delitzsch erschien die erste Auflage 1852, die dritte 1860, von dem (rationalistischen) Commentare zur Genesis von Knobel die erste Auflage 1853, die zweite 1860. Warum kann diesen Thatsachen keine analoge aus dem Gebiete der katholischen Literatur zur Seite gestellt werden?

— In der Schrift: „Der h. Benedict, Gründer von Aniane und Cornelimünster (Inda), Reformator des Benedictinerordens" von P. J. Nicolai, Pfarrer zu Kraudorf (Köln 1865), wird ein großer Mann aus dunkler Zeit nach seinem ganzen, heute fast unbekannten Werthe in helles Licht gestellt. Insbesondere leistet der Verf. der rheinischen Localgeschichte einen wesentlichen Dienst, da es sich um den Stifter der durch tausend Jahre berühmten Abtei Cornelimünster handelt. Die Arbeit verdient um so mehr Anerkennung, als uns für die Geschichte des 8. und 9. Jahrh. nur dürftige Quellen zu Gebote stehn. Dieser Benedict von Cornelimünster, der bisher so vergessen war, daß, wie der Verf. zeigt, selbst ausgezeichnete Geschichtsforscher der Neuzeit, irregeleitet durch die Namen der beiden von ihm gegründeten Abteien, aus dem einen Manne zwei Personen machen, erscheint uns hier in gewissem Sinne als die Seele seines Zeitalters im Frankenreiche. Er ist nicht nur der Reformator des damals so einflußreichen Lebens und Wirkens der Klöster im Reiche Karls des Großen, sondern sozusagen der Vertraute und der intime Rathgeber des unglücklichen aber dennoch großen Kaisers Ludwigs des Frommen. Gerade Benedicts enges Verhältniß zum Kaiser wurde der Anlaß zur Gründung der Abtei Cornelimünster, die der Kaiser eben um seinen Freund und Gewissensrath aus dem fernen Elsaß in seine beständige Nähe zu ziehen, im schönen Thälchen der Inde der Kaiserstadt Aachen ganz nahe erbauen ließ und dotirte. Die Biographie bringt in ihrem Verlaufe interessante Einzelnheiten von allgemeinem Werthe für die richtige Anschauung der Zeiten Karls des Großen und Ludwigs des Frommen. So möchte die dort gegebene Beleuchtung des Schulwesens damaliger Zeit, des wissenschaftlichen Treibens in den fränkischen Klöstern und des Strafwesens in denselben als werthvolle Nebengabe zu schätzen sein. Wir erlauben uns den Wunsch auszusprechen, daß nach dem Beispiele des Verf. noch recht viele Geschichtsfreunde unter dem Klerus ihre Muße dazu benutzen mögen, die Local- und Specialgeschichte ihrer Gegenden durch ähnlich fleißige und umsichtige Forschungen zu ergründen; wir würden dann noch manche werthvolle Perle aus dem Schutte der vergangenen Zeiten wieder in gebührender Einfassung dem Schatze der Kirchengeschichte wiedergegeben sehn. B.

Correspondenz der Redaction. Nro. 40, 109, 180, K. in R.: Dankend erhalten. — Nro. 66: Ich erinnere an das Versprochene. — S. in W.: Der Artikel ist willkommen.

Die Nummern 4 und 5 des theologischen Literaturblattes, welche gänzlich vergriffen waren, werden nunmehr neu gedruckt; ich ersuche demnach die Herren Abnehmer des Blattes, denen diese Nummern noch fehlen, solche durch die Buchhandlung oder das Postamt, bei welchem die Bestellung erfolgte, nachfordern zu lassen. Zugleich bemerke ich, daß die Ausgabe der Nummern regelmäßig alle 14 Tage erfolgt.

Bonn, den 21. Mai 1866. **A. Henry.**

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 4. Juni 1866. № 12.

Renans Apostelgeschichte.

Les Apôtres. Par **Ernest Rénan,** Membre de l'Institut. Paris, Michel Lévy frères. 1866. LXIV u. 386 S. 8. 7 fr. 50 c.

Die Apostel. Von **Ernst Renan,** Mitglied des Instituts von Frankreich. Autorisirte deutsche Ausgabe. Leipzig, Brockhaus 1866. VI u. 384 S. kl. 8. 1 Thlr.

Endlich ist das so lange schon angekündigte Buch Renans über die Apostel erschienen. Wenn nicht Alles täuscht, wird es rascher vergessen werden, als dasjenige, dessen Fortsetzung es sein soll. Von fast allen Gelehrten verachtet, hat das Renan'sche Leben Jesu im großen Publicum ein Aufsehen gemacht, welches in vieler Beziehung nur krankhaft genannt werden kann. Bekanntlich gibt es auch Epidemien des Geistes, und sowohl die Bewunderung Renans auf der einen Seite, als die derselben correspondirende Angst vor ihm auf der andern, besonders in der protestantischen Welt, dürfen kühn als Symptome einer solchen Krankheit bezeichnet werden. Ich kann mir noch immer nicht denken, daß irgend Jemand durch R. sollte irregeführt worden sein, der es nicht durchaus wollte, und auch auf diesem Gebiete gilt das juristische Volenti non fit iniuria. Daß gleichwohl der durch ihn angerichtete Schaden ein sehr bedeutender ist, wird selbstverständlich hiermit nicht in Abrede gestellt. Denn leider liegt das Verführtseinwollen in religiösen Dingen nur zu sehr im Geiste unserer Zeit. Und so war denn eigentlich das Schädlichste an Renans Leben Jesu nicht der elegante Stil, nicht einmal das Ungewohnte und Pikante der Auffassung, sondern der Umstand, daß der verbildete, blasirte Zeitgeist ein solches Buch verlangte. Dasselbe war durch und durch zeitgemäß, wie dessen Verfasser in seiner völligen Zerfahrenheit als der vollendetste Repräsentant der Höhe der Bildung betrachtet werden kann, auf welcher die Emancipation von der Kirche nach allem Ringen und Kämpfen angelangt ist. Doch jede Ueberreizung trägt den Todeskeim in sich selbst, und je forcirter sie war, desto niederschlagender wird die plötzliche Ernüchterung. So viel ist gewiß: wie die übrigen Romane gleich Kleidern ihre Modezeit erleben, so auch das Renan'sche Machwerk, und mancher Geschichtsforscher oder Exeget der Zukunft wird sich besinnen, ob er ihm eine Stelle in der Literatur über das Leben Jesu vergönnen soll. Der Taumel ist bereits vorbei. Ihn fortzusetzen oder zu erneuern, ist das Buch über die Apostel bestimmt. Aber vermuthlich wird das Mittel homöopathisch wirken. Es hätte zu diesem Zwecke wenigstens nicht besser präparirt werden können.

Betrachten wir zunächst die ganze Anlage des Werkes und gehen wir dann auf die Analyse einiger Einzelnheiten ein, außer der es keiner weitern Widerlegung bedürfen wird. R. bezeichnet seine Schrift über die Apostel als das zweite Buch der Geschichte der Anfänge des Christenthums. Er behandelt in demselben die Entstehung der christlichen Gemeinden unter der Leitung der von Christus erwählten Apostel. In einem dritten Buche will er sich mit dem Apostel Paulus beschäftigen, — und dann soll die Welt über die Entstehung des Christenthums im Klaren sein. Ueber Paulus werden indeß schon in dem vorliegenden Bande sehr inhaltsvolle Mittheilungen gemacht, so daß man mit Sicherheit sagen kann, welche Enthüllungen das letzte Buch enthalten wird. Danach repräsentiren die Apostel von Jerusalem das Judenchristenthum, und wäre ohne Paulus die Schranke des Judenthums nicht durchbrochen worden. Paulus wird dann S. 187 geradezu „der berühmte Stifter des Protestantismus“ genannt, und die Apostelgeschichte für den ersten Versuch erklärt, den starren jüdischen Autoritätsglauben mit dem paulinischen Subjectivismus zu vermitteln. Man erkennt sogleich in dieser Auffassung die in Deutschland schon längst bekannte, — aber fast schon vergessene Idee Baurs, jene Idee, zu deren Durchführung die ganze Tübinger Schule einen unendlichen Reichthum von Gelehrsamkeit und Scharfsinn verschwendete, um schließlich selbst mit ihr zu Grunde zu gehen. Daß dieser Gedanke die maßloseste Willkür bei der Behandlung der neutestamentlichen Schriften erheischt, braucht kaum einem Laien gegenüber bemerkt zu werden. Die Baur'sche Schule hat sich das Geschäft nun wenigstens dadurch etwas vereinfacht, daß sie auf dem Gebiete der höhern Kritik so ziemlich tabula rasa machte. Wie im „Leben Jesu“, so ist auch in der Geschichte der Apostel R. der Kühnheit der Tübinger Tendenzkritik nicht gefolgt. Er verspricht sogar, in einer demnächst erscheinenden neuen Auflage des Lebens Jesu eine besondere Abhandlung über die Aechtheit des Johannes-Evangeliums beifügen zu wollen. Aber diese scheinbare kritische Besonnenheit, der im Einzelnen die größte Willkür mitunter zur Seite geht, brachte es mit sich, daß auf dem einmal behaupteten Standpunkte der Inhalt der als ächt anerkannten Berichte um so mehr mißhandelt werden mußte. So charakterisirt sich denn im Allgemeinen die R.'sche Apostelgeschichte als ein sonderbares Gemisch von Baur'scher Geschichtsverdrehung und der Albernheit der natürlichen Wundererklärungen, in welcher er den Heidelberger Paulus übertroffen haben dürfte. Hat das „Leben Jesu“ durch seine originelle Färbung noch einigen Reiz erhalten, so sind die Hauptgedanken des neuen Werkes nur längst verbrauchte Waffen, denen durch eine romantische Einfassung doch keine Schärfe mehr zu verleihen ist. Ueberdies eignete sich auch der Stoff nur in sehr beschränktem Umfang zu einer romanhaften Behandlung, und nimmt sich dieselbe in den meisten Partieen mehr als lächerlich aus. Wir werden davon später einige Proben geben. Gründlicher konnte aber R. seine eigene Sache nicht verderben, als gerade auf diese Weise. Denn das zu ihm aufschauende Publicum ist ja eben die elegante Lesewelt, die nicht die Richtigkeit der Gedanken abwägt, sondern nach der Annehmlichkeit des Eindrucks anbetet oder verachtet. Sie wird bei dem ersten Theile sich in den doch sehr engen Gedankenkreis des Lebens Jesu zurückversetzt wähnen; aber der zweite dürfte nicht von mancher französischen

Dame gelesen werden: man wird ihn langweilig und albern finden.

Ich komme zu den Einzelnheiten. Als Einleitung wird eine „Kritik der Quellen" voraufgeschickt. In derselben ist hauptsächlich die Apostelgeschichte besprochen. R. erkennt an, daß sie mit dem dritten Evangelium denselben Verfasser habe, und, was manchen deutschen Kritikern nicht gefallen wird, daß sie selbst ein einheitliches Werk sei. Aber nicht allein soll sie geschichtliche Unrichtigkeiten enthalten, sondern auch absichtliche Fälschungen. Wie gesagt: die Baur'sche Schule ist die Erfinderin dieses Gedankens, nach dem Lukas zu dogmatischen Zwecken die Thatsachen und die Charaktere der Apostel gerade so zugeschnitten haben soll, wie man in der neuern Zeit die Geschichte zu politischen Parteitendenzen sich zurecht macht. Es brauchten also unsere sog. Geschichtsbaumeister in der Kirche der Zukunft um einen Schutzpatron nicht in Verlegenheit zu sein. Indeß wollen wir die aufgestellte Behauptung in allem Ernste prüfen. S. XIV sagt R., in der Apgesch. werde Paulus mit Absicht nicht Apostel genannt und Petrus als derjenige dargestellt, der zuerst die Aufnahme der Heiden in die Kirche zugelassen habe. Ersteres ist insofern ganz richtig, als der Name Apostel im engsten Sinne den „Zwölfen" oder später den „Eilfen" reservirt blieb. Im weitern Sinne werden aber Apgesch. 14, 4. auch Paulus und Barnabas Apostel genannt. Wenn es heißt, Petrus habe zuerst Heiden in die Kirche aufgenommen, so gehört viel Diplomatie dazu, daraus das Ergebniß zu gewinnen, in der Apgesch. werde die Kluft zwischen den vorgeblichen Aposteln des Judenthums und dem h. Paulus überbrückt. Letzterer ist daselbst nicht weniger als in den paulinischen Briefen der Heidenapostel. Die übrigen Apostel aber für jüdischer zu halten, als Lukas sie beschreibt, wird schon mit Bezug auf die Briefe Petri kein besonnener Kritiker wagen, welche notorisch an Heidenchristen gerichtet sind. Und die Aechtheit wenigstens des ersten Briefes ist gegen jeden kritischen Zweifel sicher gestellt. — Das Hauptgewicht legt natürlich R. (S. XXIX ff.) auf die bekannten Widersprüche, welche zwischen dem Galaterbriefe und der Apostelgeschichte bestehen sollen. Während in jenem Paulus (1, 17) hervorhebt, er sei unmittelbar nach seiner Bekehrung nicht nach Jerusalem zu den Aposteln gegangen, sondern nach Arabien, soll Lukas mit Absicht (Apg. 9, 26 ff.) die Geschichte fälschen, den Neubekehrten sofort nach Jerusalem kommen lassen, um ihn mit den dortigen Aposteln in den herzlichsten Verkehr zu setzen. Von dieser Anklage ist aber nur das richtig, daß Lukas die Reise nach Arabien übergeht, weil sie für die Geschichte der ersten Ausbreitung des Christenthums bedeutungslos war. Er erzählt aber nicht, sofort sei Paulus nach Jerusalem gegangen, sondern derselbe habe „einige Tage" nach der Bekehrung in Damaskus zugebracht (9, 19) und in der Synagoge gepredigt. Nach der allgemeinen Bemerkung in V. 22, der Apostel sei erstarkt, heißt es dann weiter, ziemlich lange nachher (ἡμέραι ἱκαναί) sei er von den dortigen Juden verfolgt worden, und darauf sei er nach Jerusalem gekommen. Windischmann (Erkl. des Gal.-Br. S. 28) bemerkt bereits sehr richtig, hier sei die vom Apostel selbst erwähnte Reise nach Arabien einzuschieben. In der That, wenn Paulus „einige Tage" in Damaskus blieb, und später nach ziemlich langer Zeit verfolgt ward, so muß doch hier von einer zweimaligen Anwesenheit in jener Stadt die Rede sein. Und so scheint denn der Ausdruck: „er erstarkte und brachte die Juden in Verwirrung" den Gegensatz des frühern, vorübergehenden Auftretens des Neophyten zu der spätern, kraftvollen Predigt des Apostels ausdrücken zu sollen, welche das Erzeugniß seiner Einsamkeit und seiner Inspirationen in Arabien war. Wenn Paulus sagt, erst drei Jahre nachher (nach der Bekehrung) sei er nach Jerusalem gegangen, so widerspricht dieser Angabe die Erzählung bei Luk. 9, 26 also auch nicht dem Scheine nach. Wo bleibt nun die Tendenz in der Apgesch., Paulus möglichst bald und viel mit Jerusalem in Berührung zu bringen? — Ferner soll Lukas die Reise des Paulus mit Barnabas nach Jerusalem zur Ueberbringung der Collecte aus Anlaß der bekannten Hungersnoth (11, 30; 12, 25) wieder nur erfunden haben, um den Paulus zu einem „fleißigen Besucher Jerusalems" zu machen. Am Ende ist er also auch noch der Erfinder des iter ad limina apostolorum. Aber an dieser Stelle ertappen wir wirklich Jemanden bei einer tendenziösen Fälschung. Nach R. (S. XXXII) „erklärt Paulus ausdrücklich, er sei zwischen der Reise, welche drei Jahre nach seiner Bekehrung stattfand, und der Reise in Angelegenheit der Beschneidungsfrage nicht nach Jerusalem gekommen." Den Beweis, daß die „nach vierzehn Jahren" unternommene Reise, von welcher Gal. 2 die Rede ist, jene zum Apostelconcil gewesen sei, hätte sich R. ersparen können, da diese Behauptung selten mehr bestritten wird. Aber die offenbarste und perfideste Fälschung ist es, wenn er jene „ausdrückliche Erklärung" dem Apostel in den Mund legt. An dieser so bestimmten Angabe ist kein wahres Wort. Vorhin hatte Paulus gesagt, er sei unmittelbar nach der Bekehrung „nicht nach Jerusalem, sondern nach Arabien gegangen," weil es ihm darauf ankam, die Galater auf seine Unabhängigkeit von Menschen zu verweisen. Aber dann (2, 1) fährt er fort: vierzehn Jahre nachher reiste ich wieder nach Jerusalem u. s. w. Von dieser Reise spricht er, weil an sie die Erörterung der Beschneidungsfrage sich anknüpfte und seine Bestätigung als Heidenapostel; die zwischen diese und die frühere fallende konnte er übergehen, weil sie in keiner Weise dogmatische Bedeutung besaß. Daß er in der Zwischenzeit nicht nach Jerusalem gekommen sei, sage er mit keiner Silbe, weder „ausdrücklich", noch andeutungsweise. Wer verfälscht nun die Berichte, der Evangelist Lukas oder sein gewissenloser Ankläger? — Endlich soll nach S. XXXIV ff. die Hauptsache sein die große sachliche Differenz, welche zwischen dem Berichte des Lukas (Kap. 15) über das sog. Apostelconcil und der entsprechenden Darlegung des Apostels Paulus (Gal. 2) bestehe. Auch hier soll Lukas wieder die in der christlichen Kirche vorhandenen Gegensätze vertuscht haben zum Schaden der geschichtlichen Wahrheit. Aber auch diese Behauptung kann ihrer Seits wieder nur gehalten werden durch eine künstliche Erzeugung von Gegensätzen zwischen der Apostelgeschichte und dem Galaterbriefe, welche in der Wirklichkeit nicht existiren. So läßt z. B. R. den Apostel „aus freien Stücken" und in Folge eines Gesichtes nach Jerusalem gehen, während der Apostel nur von Letzterm spricht. Dies ist aber wohl mit der Erzählung des h. Lukas vereinbar, nach welcher Paulus von der antiochenischen Gemeinde nach Jerusalem abgeordnet wurde. Daß weiter das Referat eines Geschichtsschreibers eine andere Gestalt besitzt, als die Hinweisungen eines Theilnehmers am Concil auf einzelne Umstände, welche gerade für bestimmte Zwecke geeignet schienen, wird Jeder natürlich finden. Von den wesentlichen Unterschieden aber, welche R. erkennt, dürfte einem gesunden Auge nichts bemerkbar sein. — Wenn das bekannte Ereigniß zwischen Petrus und Paulus in Antiochien, welches der Galaterbrief erwähnt, als Zeugniß für die fortbestehende Verschiedenheit der christlichen Anschauungen betont wird, so beruht auch das wieder auf einer Verdrehung des Thatbestandes. Nicht um Lehransichten handelte es sich bei jenem Vorfalle, wie ihn Paulus mittheilt, sondern um ein verkehrtes, irreführendes Benehmen des Petrus, welches lediglich aus dessen Charaktereigenthümlichkeit entsprang. Schließlich soll Paulus sogar von den wichtigen Männern in Jerusalem „nur mit einem Anfluge von Bitterkeit und Ironie" sprechen. Es kann sich diese Bemerkung bloß auf das δοκοῦντες (V. 2. 6. 9) beziehen: „welche für etwas (für die Säulen) gehalten wurden." Ob wirklich R. sich nicht die Mühe genommen hat, die Bedeutungen des δοκεῖν in irgend einem griechischen Lexikon nachzusehen?

Mit diesen kritischen Untersuchungen verbindet R. eine Reflexion über die Unmöglichkeit der Wunder und seine Lieblingsideen über die Religion der Zukunft. Die Ausführung letzterer ist

an dieser Stelle nur wie mit dem Haaren herbeigezogen, und war um so überflüssiger, als das „Leben Jesu“ uns bereits mehr als hinreichend mit dem pantheistischen und materialistischen Standpunkte des Verf. bekannt gemacht hatte. Er verwahrt sich S. LXIII nur vor dem „gemeinen Materialismus, der Niederträchtigkeit des eigensüchtigen Menschen.“ Was die andere Frage nach der Möglichkeit der Wunder betrifft, so begreift sich, warum sie an dieser Stelle wieder so ausführlich erörtert wird. Es geschieht das aus demselben Grunde, aus welchem die geschichtliche Glaubwürdigkeit des h. Lukas auf das schnödeste verdächtigt wurde. Die ersten Seiten der Apostelgeschichte, meint R. S. XXVII, seien les plus attaquables aus dem ganzen N. T. Natürlich; denn sie wimmeln von — Wundererzählungen. Ein Wunderbericht ist nun ein für allemal nach R. und Gesinnungsgenossen bei der Königin Kritik nicht hoffähig, und hätte er den ehrlichsten Vater von der Welt. Darum wird nun zunächst nicht allein die Glaubwürdigkeit des Referenten in der Apostelgeschichte verdächtigt, sondern diese Schrift auch aus nichtssagenden Gründen der Zeit nach möglichst zurückgeschoben. Vie de Jésus p. XVII wird das Ev. Luk. bloß wegen der Kap. 21 bestimmt vorgetragenen Weissagungen über die Zerstörung Jerusalems nach dieser Katastrophe verlegt (!); die Apostelgeschichte ist aber sicher erst nach dem Evangelium geschrieben worden. Nun findet R. (Les apôtres p. XX) einen seltsamen Widerspruch zwischen dem Schlusse des dritten Evangeliums und dem Anfange der Apostelgeschichte, der ihn veranlaßt, einen Zwischenraum zwischen der Abfassung der beiden Schriften anzunehmen. Alles scheint ihm darauf hinzuweisen, daß die Apostelgesch. um 80 n. Ch. verfaßt ward. Jener Widerspruch, den übrigens die „Tübinger“ auch schon entdeckt hatten, soll die zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu liegende Zeit betreffen. Im Evangelium (24, 50) soll Lukas beide Thatsachen auf Einen Tag verlegen, während er Apg. 1, 3 vierzig Tage zwischen denselben verfließen läßt. Nun knüpft er aber an jener Stelle die Erzählung von der Himmelfahrt ohne weitere Verbindung an das Vorhergehende an, ohne mit Einer Silbe anzudeuten, wann sich dieselbe ereignet habe. Man sieht: er eilt zum Schlusse und will die letzte Scene des irdischen Lebens Jesu kurz referiren, um in seinem zweiten Buche (der Apgesch.) ausführlich von den Vorgängen nach der Auferstehung zu reden. Indessen meint R., bis zum Jahre 80 habe sich der christliche Sagenkreis schon um ein Bedeutendes erweitert, und darum wird denn die Apgesch. in diese Zeit zurückgeschoben, damit der Kritiker bei der Ermittlung des historischen Thatbestandes etwas freiere Hand erhält.

So sind also die schlimmsten Hindernisse von der Bahn glücklich entfernt, und das Wettrennen kann beginnen, wie es scheint, sogar ohne große Gefahr. Lukas verfälscht die Geschichte mit Absicht, und als er schrieb, war dieselbe auch schon ohne sein Zuthun so von Moder und Spinngewebe und Staub überdeckt, daß ihre wahre Gestalt nur dem Kennerauge mehr sichtbar ist. Aber Mancher, sagen die Engländer, ist schon zwischen Steigbügel und Sattel gefallen; je näher man sich am Ziele glaubt, desto weiter ist man oft davon entfernt. Hören wir, wie sich R. die Vorgänge in der entstehenden Christengemeinde ausmalt nach Abzug alles dessen, was Mythe und Legende gedichtet haben, und urtheile dann der Leser selbst, ob unser Verf. den Sieg endlich errungen, um den seit Celsus der Rationalismus sich erfolglos abgemüht, oder ob er nicht schon beim Aufsitzen gestürzt ist.

Mit der Auferstehungsgeschichte wird natürlich begonnen. R. läßt bekanntlich Jesus am Kreuze sterben, und die fieberhaft aufgeregte Phantasie der Maria Magdalena die Erzeugerin des Auferstehungsglaubens werden. Sie mit den übrigen Jesu befreundeten Frauen erklärt R. S. 31 ausdrücklich für die „Stifterinnen des Christenthums.“ Ueber die einfache Thatsache, daß Magdalena den Auferstandenen glaubte gesehen zu haben, wäre nun mit einigen allgemeinen, bis zu einem gewissen Grade richtigen Bemerkungen hinwegzukommen gewesen. Aber alle die Erscheinungen, welche berichtet werden! Und selbst die Unterredung der Magdalena mit Jesus am Grabe! R. meint S. 11, der Mann, den sie anfangs für den Gärtner gehalten, habe sie „mit dem Tone (accent) Jesu“ angeredet: Maria; sie habe sofort zu seinen Füßen gelegen und in ihm ihren geliebten Meister verehrt. War so der Anfang einmal gemacht, so mußten nach S. 16 weitere Erscheinungen erwartet werden, und eben weil sie erwartet wurden, „konnten sie nicht ausbleiben.“ Dieselben werden für förmlich contagiös erklärt, und für den Leser, der noch nicht sieht, wo das hinaus will, ist in den Noten auf ein französisches Buch „Ueber die Narrheit“ verwiesen. Die weitern Erscheinungen werden aber auch noch speciell behandelt. Als die beiden Jünger nach Emmaus gingen, gesellte sich irgend ein unbekannter Mensch zu ihnen, mit dem sie sich über Jesus unterhielten. In Emmaus angelangt, bitten sie den Unbekannten mit ihnen zu Abend zu speisen. Dieß geschieht; sie erinnern sich dabei lebhaft an ihren Meister und „voll von einer süßen Traurigkeit vergessen sie den Fremden; Jesus ist es, den sie das Brod nehmen, es brechen und ihnen darbieten sehen. Diese Erinnerungen beschäftigen sie in dem Maße, daß sie kaum gewahren, daß ihr Genosse, den es zur Fortsetzung der Reise drängt, sie verlassen hat. Und als sie sich erhoben von ihrer Träumerei (rêverie), sagten sie zu einander: Fühlten wir nicht etwas Sonderbares? Erinnerst du dich nicht, wie unser Herz brannte, da er mit uns auf dem Wege sprach? u. s. w. Die Ueberzeugung der beiden Jünger war, sie hätten Jesus gesehen.“ Schon die Scene, daß Magdalena durch die Anrede: Maria veranlaßt, in einem Fremden Jesus zu erkennen glaubt, ist bei allem Reichthum an Einbildungen, die man einem verwirrten weiblichen Gemüthe zuerkennen kann, ganz unnatürlich; denn für geisteskrank im eigentlichen Sinne des Wortes hält auch R. die Magdalena nicht. Aber wenn zwei Männer mit einem Unbekannten sich längere Zeit unterhalten, mit ihm zu Abend essen und ihn dann Beide mit voller Ueberzeugung für Jesus halten, — dann verlohnt es sich freilich der Mühe, auf ein Buch „Ueber die Narrheit“ zu verweisen. Doch nicht allein jene Beiden waren etwa zufällig von Geisteskrankheit befallen, sondern sämmtliche Apostel sind in der Zwischenzeit in derselben Weise Narren geworden. Da sie versammelt sind, weht in einem Augenblicke des Schweigens ein leichter Luftzug durch das Zimmer. „Zu gleicher Zeit glaubte man Töne zu vernehmen. Einige sagten, sie hätten das Wort Schalom (Friede) gehört . . . Kein Zweifel ist möglich; Jesus ist gegenwärtig; er ist in der Versammlung. Das ist seine geliebte Stimme; jeder erkennt sie . . . Einige behaupteten, an seinen Händen und Füßen die Wundmale der Nägel bemerkt zu haben und in der Seite die Spur des Lanzenstoßes. Nach einer sehr verbreiteten Ueberlieferung war es eben an jenem Abend, daß er seine Jünger mit dem h. Geiste angehaucht hatte. Der Gedanke wenigstens, daß sein Hauch durch die Versammlung gegangen war, wurde allgemein angenommen“ (S. 22 f.)! Krankhaftere Scenen braucht man bei der Beschreibung eines Narrenhauses nicht anzubringen. Bekanntlich haben schon die Kirchenväter auf den zweifelnden Thomas hingewiesen, um die Thatsache der Auferstehung über alle nur möglichen Bedenken zu erheben. Nach der R.'schen Auffassung müßte er für die contagiöse Narrheit unter den Aposteln nicht empfänglich gewesen sein. Wie also die Erscheinung erklären, deren er gewürdigt ward? S. 24: On dit que, huit jours après, it fut satisfait. Zu deutsch: entweder ist auch er binnen acht Tagen närrisch geworden, oder es ist eben nicht wahr, was Joh. (20. 26 ff.) über die ihm zu Theil gewordene Erscheinung berichtet. Auch auf dem See Genesareth schien es dem Petrus und Johannes, als wenn Jemand vom Lande aus gesagt hätte: Werfet eure Netze aus (S. 32). Selbst das Zwiegespräch, in welchem Jesus den Petrus dreimal fragt, ob er ihn liebe, hat sich wirklich in diesem andauernden

Fieberwahnsinn zugetragen. S. 33: „Einst, im Traum vielleicht (aber was sage ich! ihr Leben an diesen Ufern, war es nicht ein fortwährender Traum?) glaubte er Jesus fragen zu hören u. s. w.; er bildete sich ein zu antworten u. s. w." Aber die Wahnsinn-Epidemie geht noch weiter. Sämmtliche Anhänger Jesu, mehr als fünfhundert an der Zahl, gewahren ihn während eines solchen Fiebers auf einem Berge in Galiläa. S. 35: „Das Gefühl, welches der klare Horizont dieser Berge eingibt, ist die Idee von der Weite der Welt mit der Begierde, sie zu erobern... Sie stiegen vom Berge herab in der Ueberzeugung, daß der Sohn Gottes ihnen den Befehl gegeben hatte, die Welt zu bekehren." Oben habe ich nachgewiesen, wer die Geschichte fälsche, ob Lukas oder sein Ankläger; ich denke, man wird uns hier den Beweis erlassen, auf welcher Seite der Wahnsinn sei.

Nach R.'s Annahme dauert derselbe im apostolischen Kreise sehr lange. S. 62: „Eines Tages brach ein Gewitter los. Ein heftiger Wind riß die Fenster auf; der Himmel stand in Feuer... Sei es, daß das elektrische Fluidum in das Zimmer selbst eindrang, sei es, daß ein leuchtender Blitz plötzlich das Antlitz Aller erhellt hatte, man war überzeugt, der Geist sei hereingekommen und habe sich über dem Haupte eines Jeden in Gestalt von Feuerflammen niedergelassen." Gleichfalls bildete man sich ein, jeder der Anwesenheiten, welchem Lande er auch angehörte, habe die apostolische Predigt verstanden; und so hatte man das Haupthinderniß, welches der Verbreitung der Lehre entgegenstand, die Unkenntniß der fremden Sprachen, aus dem Wege geräumt. (S. 64). Bald aber entwickelte sich diese „Sprachengabe" (?!) zu etwas ganz Anderm. Man stieß unarticulirte Laute aus, fing an zu seufzen, zu stöhnen und zu weinen. Die christliche Gemeinde war „ein Reich der Thränen". Auch das war natürlich wieder ansteckend, und wie man in dem frühern Stadium des Wahnsinns Jesus gesehen, so fühlte man nun den Geist über sich kommen und tobte.

Aber nun Paulus? Er gehörte doch diesen von Geistesepidemie befallenen Kreisen so wenig an, daß er sie verfolgte; wie kam er zu seiner Vision? Antwort (S. 175): „Die Ueberspannung seines Gehirns hatte ihren Höhepunkt erreicht; er war mit Augenblicken verwirrt, heftig erregt. Die Leidenschaft ist keine Glaubensregel. Der leidenschaftliche Mensch geht von einem Glauben zu einem sehr verschiedenen über. Nur bringt er seine Hitze mit. Wie alle starke Seelen war Paulus nahe daran, das zu lieben, was er haßte u. s. w." Genug, auf dem Wege nach Damaskus, in wildromantischer Umgebung wird Paulus plötzlich von einem Fieber befallen. Vielleicht brach auch gerade zugleich ein Gewitter los. „Die Seiten des Hermon sind der Punkt, wo sich ein Gekrach des Donners bildet, dem nichts an Stärke gleicht... Ob nun eine fieberhafte Einbildung, durch einen Sonnenstich veranlaßt, oder eine Augenschwäche sich seiner bemächtigte, ob ein Strahl eine längere Blendung herbeiführte, ob ein Blitz ihn umwarf und eine Gehirnerschütterung erzeugte, welche für eine Zeit seinen Gesichtssinn umnebelte, das macht wenig Unterschied." Also ein urplötzlicher Fieberanfall auf offener Straße und ein Donnerwetter zugleich, das ist die ultima ratio! Nun ja, dabei könnte Einem schon Hören und Sehen vergehen. Aber Saulus vernimmt in dieser seiner Betäubung die Worte: Saulus, Saulus, was verfolgst du mich! Und er sieht Jesus, wie er früher von Magdalena und den Aposteln gesehen worden war. All dies Unvereinbare nimmt R. nun ganz ruhig an; ja er geht noch weiter. Paulus ist so fieberkrank, daß er in den nächsten Tagen nichts essen und trinken mag. Gleichwohl aber wird er von seinen Reisegefährten an der Hand in die Stadt geführt! Dieser seiner ganzen Erfindung von dem Fieberanfall des Apostels sucht R. indeß durch die Bemerkung eine Glaubwürdigkeit zu verleihen, daß er selbst in Byblos ein ähnliches Erlebniß gehabt habe, wie derartiges überhaupt nur im Orient vorkomme, und bei andern „Principien", meint er, würde er seine damaligen Hallucinationen auch wohl für Visionen halten. Da sollte man doch allen „starken Seelen" erst die richtigen Principien beibringen und sie dann in den Orient schicken, daß sie dort das Fieber bekämen: wie viele Apostel Paulus würde die Welt vielleicht noch erhalten!

Doch noch ein Beispiel natürlicher Wundererklärung. S. 201: „Einst, da Petrus zu Joppe auf der Terasse des Hauses des Gärbers betete, indem er jenes Meer vor sich hatte, welches bald den neuen Glauben in's ganze Reich tragen sollte, hatte er eine prophetische Ekstase. In dem Halbschlummer, in den er versenkt war, glaubte er ein Gefühl von Hunger zu empfinden und ließ sich etwas geben. Da, während man ihm das zubereitete, sah er den Himmel offen und," nun der Leser wird es errathen, das Tuch mit den reinen und unreinen Thieren. Natürlichkeit in der Auffassung kann man unserm Verf. nicht abstreiten; aber wie er sich dabei der Erkenntniß zu verschließen im Stande ist, daß das Natürliche nicht Alles erkläre, finde ich unbegreiflich. Man meint, nicht im Donner, sondern gerade beim nüchternsten Nachdenken müsse ihm die Frage in der Seele mitunter aufsteigen: Saulus, was verfolgst du mich?

Genau besehen sind nach R. Naturerscheinungen und klimatische Verhältnisse die eigentlichen Erzeuger des Christenthums. Daher läßt es sich denn auch erklären, weßhalb S. 215 ff. eine weitläufige Beschreibung Antiochiens, S. 295 ff. eine solche der Syrer gegeben wird. Indessen zeigt es sich eben hier deutlich, wie wenig die weitere Gestaltung des Christenthums mit der Lage Antiochiens und Aehnlichem zu schaffen hat. Jene Partieen sind darum äußerst störend und langweilig. Weiter wird noch sehr breit und in manchen Einzelnheiten unrichtig von den Religions- und Culturzuständen der damaligen Welt gehandelt, um eben die glänzenden Erfolge der ersten Missionare natürlich zu erklären. Außerdem enthält das Buch eine mehr oder weniger entstellte Erzählung der ersten Verbreitung und Verfolgung des Christenthums. Und am Schlusse endlich folgen wieder allgemeine Expectorationen über das Wesen der Religion, die schon in der Einleitung als lästige Widerholungen langweilig waren.

Die „autorisirte deutsche Ausgabe" ist der Form nach so schlecht wie möglich ausgefallen. Zumal die erste Lieferung ist ziemlich mit Druckfehlern übersät; die Uebersetzung selbst aber sehr unbeholfen, oft unrichtig, mitunter unverständlich. Der Kürze wegen führe ich nur wenige Beispiele an. S. 62 heißt es: „Der Schlußpunkt 16, 9 fg. [von Markus] fehlt in der Handschrift B des Vaticans, in dem Cod. Sinait. und in den wichtigsten griechischen Handschriften. Jedenfalls ist sie aus dem grauesten Alterthum. Ihre Uebereinstimmung mit den vier Evangelien ist eine auffallende Erscheinung." Der Uebersetzer kann sich hierbei gar nichts, nicht einmal etwas Unvernünftiges gedacht haben. R. sagt, der Schluß (la finale) des Ev. Mark. fehle in den ältesten Handschr., seine Uebereinstimmung mit dem vierten Ev. (le quatrième Evangile) sei auffallend. S. 67 stehen folgende Sätze: „In solchen Arten wunderbarer Entscheidungen hat das Sehen, nachdem Andere gesehen, keinen Werth, welcher nur darin besteht, zuerst zu sehen." „Wenn die Weisheit darauf Verzicht leistet, dieses arme Menschengeschlecht zu trösten, verrathen durch das Schicksal, läßt die Thorheit das Wagniß versuchen." S. 83: „Auf diesen Fluthen, wo sie Gott berührt hatten, wie hätten die Schüler ihren göttlichen Meister nicht wiedergesehen?" S. 105: „Für Seelen untergeordneten Ranges ist das Heil, Jemand zu lieben u. s. w." S. 109 ist von „Herabsteigungen des Geistes" die Rede. S. 110 wird le fluide électrique mit „elektrische Flüssigkeit" übersetzt. S. 120: „Das wahre Ideal des evangelischen Lebens ist ... eine sehr vertrauliche Brüderschaft, welche um sich eine Reihe (haie = Zaun!) bildet, um die Sorgen zu beseitigen u. s. w." S. 127 heißt der mit Matthias zur Ersetzung des Judas in die Wahl Kommende: Joseph, genannt Barsabas, mit dem Zunamen Just!

Doch genug, durch sein „zweites Buch der Anfänge des Chri-

stenthums" hat sich R., wenigstens bei uns in Deutschland, ein Denkmal gesetzt, welches einer Ruine ähnlich sieht. Er hat fortgefahren, mit eigener Hand den wohl verdienten Ruf zu zerstören, den er in der Gelehrtenwelt besaß. Und sollte man auch von gewisser Seite dies zweite Buch wieder gleich dem ersten mit Lorbeeren schmücken, so möge der Verf. wohl bedenken, aus welchen Händen er sie empfängt, ob sie nicht die Todtenkränze seiner wissenschaftlichen Ehre sind.

Bonn. Langen.

Dogmengeschichte.

Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte von **Ferd. Christ. Baur**, weiland Dr. und Prof. der evang. Theologie an der Universität Tübingen. Herausgegeben von **F. F. Baur**, Prof. am Gymnasium zu Tübingen. Erster Band: Das Dogma der alten Kirche. Erste Abtheilung: Von der apostolischen Zeit bis zur Synode von Nicaea. — Zweite Abtheilung: Von der Synode zu Nicaea bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Leipzig, Fues 1865. 1866. XVIII u. 738, XIII u. 453 S. 8. 3 Thlr. 20 Sgr. und 2 Thlr. 10 Sgr.

Nachdem in den Jahren 1860—63 aus Baurs hinterlassenen Papieren seine Geschichte der christlichen Kirche in fünf Bänden veröffentlicht worden, werden nunmehr auf seine dogmengeschichtlichen Vorlesungen aus den Jahren 1826—1860 der literarischen Oeffentlichkeit anheimgegeben. Der vorliegende Band enthält in zwei Abtheilungen die Geschichte des Dogma in der alten Kirche; in zwei noch weiter folgenden Bänden soll die mittelalterliche und neuzeitliche Geschichte des Dogma geboten werden.

Unter Dogma versteht Baur die in bestimmten Sätzen formulirte kirchliche Lehrform des christlichen Glaubens; als Aufgabe des Dogmenhistorikers betrachtet er, dem christlichen Dogma von seinen ersten Ursprüngen durch alle Perioden und Momente seiner Entwicklung hindurch bis zu dem neuesten Punkt derselben zu folgen. Das Schema der Entwicklung ist der Hegel'schen Philosophie entlehnt oder nachgebildet; es handelt sich um Aufzeigung der Momente, in deren Aufeinanderfolge der aus dem christlichen Bewußtsein herausgesetzte religiöse Lehrinhalt aus der Form der religiösen Vorstellung in jene des speculativen Gedankens sich umsetzt. Der speculative Trieb ist zwar vom Anfange her bei Erzeugung und Bildung des Dogma thätig; allein er steht anfangs unter dem beherrschenden Einfluße jener religiösen Vorstellungen, die er mit der Kraft des selbstbewußten Denkens durchdringen soll, und bringt erst allmälig zur innerlichen Bewältigung ihres eigentlichen geistigen Gehaltes durch. Da nun die geschichtlich entstandene religiöse Vorstellung dem speculativen Begriffe nicht adäquat ist, so muß im Verlaufe der Entwicklung nothwendig ein Punct eintreten, wo die Differenz zwischen beiden fühlbar wird, und die Entwicklung muß von da an in einen Auflösungs- und Zersetzungsproceß übergehen, durch welchen die kirchlich-dogmatischen und confessionell-gläubigen Lehrbestimmungen als verlebte und antiquirte Bewußtseinsformen successiv beseitigt werden, um dem allmälig durchbrechenden speculativen Begriffe zu weichen, durch den zwar die Religion nicht aufgehoben, wohl aber aus der Form des unfreien Glaubens in jene des freien Wissens umgesetzt werden soll. Das Wesentliche und Bleibende im christlichen Glaubensbewußtsein ist der Gedanke der unendlichen Geistigkeit, der durch die Entstehung und Verbreitung der christlichen Religion ins Bewußtsein der Menschheit eingeführt worden ist; dieser Gedanke muß aus seiner inadäquaten theologischen Fassung, in welcher er sich zuerst ausgebildet und fixirt, in seine adäquate philosophische Fassung hinübergebildet werden.

Wie ist nun jener theologische Begriff entstanden? Sein erster Ansatz und Anfang war der Glaube an Christus als den wahren Messias der Juden. Die ersten Bekenner Christi unterschieden sich von den Juden einzig dadurch, daß sie Christus für den von Gott gesandten und vom Tode wiedererstandenen Messias hielten. Das Bewußtsein eines innern Unterschiedes und Gegensatzes zwischen Christenthum und Judenthum brach zuerst in Paulus durch, der die Emancipation der Christen von der Herrschaft des jüdischen Gesetzes aus einem von diesem unabhängigen Heilsprincipe des Christenthums begründete; dieses Princip fand er im Tode Jesu. Je höher man nun weiter im Gegensatze zum Judaismus den Tod Jesu stellte, desto höher mußte sich auch die Vorstellung von der Person Jesu steigern; Paulus läßt Jesus vom πνεῦμα ἁγιοσύνης durchgeistet sein, das Johannesevangelium faßt Jesus als Einleibung des göttlichen Logos. Hier tritt nun der grundhafte Einfluß der alexandrinischen Religionsphilosophie auf die christliche Dogmenbildung in seiner vollen Bedeutung hervor; die specifische Grundidee des Christenthums, in welcher sein unendlicher geistiger Bewußtseinsinhalt für das gläubige Bewußtsein zusammengefaßt und in einer bestimmten Persönlichkeit objectivirt hingestellt wird, ist das Product einer Combination des jüdischen Messiasglaubens mit der alexandrinisch-philonischen Logosidee. Die Synthese dieser zwei Elemente der Christusidee vollzieht sich im christlichen Bewußtsein um die Mitte des zweiten Jahrhunderts; an sie schließen sich die von einander wenig verschiedenen Explicationen der Logosidee bei Justin, Tatian, Theophilus, Athenagoras, Irenäus, Tertullian, deren Reihe sich weiter noch in Cyprian, Novatian, Lactantius fortsetzt. Das diesen Lehrern Gemeinsame ist eine emanatianisch-subordinatianistische Auffassung des Verhältnisses des Logos zum göttlichen Urwesen, über welche die Alexandriner Clemens und Origenes hinauszugehen bestrebt sind; Clemens verabsolutirt jedoch den Logos in einer Weise, welche die Incarnationsidee aufzuheben droht, daher denn Origenes, mit Vermeidung des Emanatianismus zum Subordinatianismus zurückkehrt. Indeß hält Origenes an der Ungeschaffenheit des Sohnes fest, und vereinigt demzufolge den athanasianischen und arianischen Lehrbegriff im Keime in sich.

In dem dergestalt aufgefaßten Entwicklungsgange des Haupt- und Grunddogma des christlichen Bekenntnisses sollen die Elemente, die der Reihe nach in die allgemeine Entwicklung des christlichen Gedankens und Bewußtseins eintraten, deutlich und kenntlich nach ihrer historischen Aufeinanderfolge hervortreten. Ebionitismus, Paulinismus, alexandrinische Religionsphilosophie bezeichnen die drei Stufen oder Stadien, durch welche hindurchschreitend das Christenthum aus der geschichtlichen Erinnerung an seinen menschlichen Gründen das ideell vertiefte Bewußtsein von sich selbst gewann, welches sofort in dem kirchlichen Dogma von der Person Christi sich objectivirte, und in successiver Ausscheidung der mit der Festhaltung einer zugleich göttlichen und historischen Persönlichkeit nicht vereinbaren häretischen Lehrbildungsversuche seinen möglichst genau begränzten und bestimmten theologischen Ausdruck errang. Das mit der Logosidee in diesen Entwicklungsgang eingetretene ideelle Moment gehört dem allgemeinen geistigen Menschheitsleben an, und ist nur die jüdisch-monotheistische Modification einer allgemeinen geistigen Strömung, welche dazumal in der gegenseitigen geistigen Berührung von Occident und Orient, Philosophie und Religion entstanden war. Orient und Judenthum haben die religiösen, Hellenismus und Occident die philosophischen Einschläge dieser Bewegung geliefert. Die allgemeinen Hauptformen und Hauptproducte dieser Mischung sind alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie, Gnosticismus, Neuplatonismus; mit Hilfe der erstern befreite sich das Christenthum aus den Banden des Ebionitismus; den Gnosticismus aber, der es seiner geschichtlichen Grundlage zu entrücken drohte, stieß es von sich ab, und mit dieser Abstoßung begann der antihäretische Lehrbildungsproceß in der Kirche, der unter Einem die Salvation und die höchst gesteigerte ideelle Sublimation des historischen Fundamentes der christlich-kirchlichen Gesellschaft anstrebte. Die Sublimation ging in Bezug auf den Kirchenbegriff früh-

zeitig vor sich; langsamer in Bezug auf den Sacramentsbegriff; den katholischen Sacramentsbegriff nach der Vollständigkeit aller seiner Momente und Acte vermag Baur in der gesammten altchristlichen Kirche nicht zu entdecken. In Bezug auf die Abendmahlslehre tritt B. nicht nur den katholischen, sondern auch jenen protestantischen Dogmenhistorikern entgegen, welche in den Aussprüchen älterer Väter eine wesenhafte Gegenwart Christi im Sacramente bezeugt finden.

Baur will eine Geschichte des christlichen Dogma geben, und diese Geschichte soll nach den Gesetzen der ächten historischen Methode gearbeitet sein. Er findet die vorausgegangenen protestantischen Bearbeitungen der Dogmengeschichte unzulänglich; sie sind entweder in rationalistisch=subjectivistischem Geiste gehalten, oder schwanken unentschieden und rathlos zwischen dem protestantischen Confessionalismus und der neuern speculativen Auffassung des Dogma. Von neuern katholischen Bearbeitungen der Dogmengeschichte weiß Baur bloß Eine zu nennen, nämlich die von Klee, der gleich dem ältern Petavius die Entwicklung des Dogma im Protestantismus völlig ignorire, d. h. von der Kritik, welcher das fertig gewordene Dogma im Fortgang der Geschichte nothwendig anheim falle, völlig abstrahire. Seit Klee's Dogmengeschichte ist katholischer Seits ein anderes Werk erschienen, welches noch in Baurs Lebens= und Wirkensepoche fällt, nämlich L. Schmids „Geist des Katholicismus;" es wäre wohl angezeigt gewesen, daß B. mit den Intentionen dieses Buches, das die katholische Antithese zu seinen geschichtsphilosophischen Anschauungen und religionsgeschichtlichen Arbeiten repräsentirt, sich näher auseinander gesetzt hätte. Es ist allerdings anzunehmen, daß B., wenn er sich auf eine nähere Erwähnung des genannten Buches eingelassen hätte, den Hauptnachdruck auf die Ergebnisse seiner historisch=kritischen Forschungen gelegt haben würde; in dieser Beziehung haben wir aber weiter auf die einschlägigen Leistungen von Döllinger, Kuhn, Hagemann, Wörter und Schwane zu verweisen, deren Erwähnung uns eines nähern Eingehens in die Ergebnisse der kritisch=geschichtlichen Forschung Baurs an dieser Stelle wohl überheben dürfte. Daß die nach des Verfassers Tode veröffentlichten dogmengeschichtlichen Vorlesungen den neuesten Entwickelungsstand der dogmengeschichtlichen Forschung repräsentiren, dürfte selbst protestantischerseits nur sehr bedingter Weise zugestanden werden; wir können die darauf bezügliche Aeußerung des Herausgebers nur in soweit gelten lassen, als von seiner Seite gesagt werden will, daß gegenwärtig die evangelienkritische Frage und die damit zusammenhängende Frage über die urchristliche Literatur und Kirche im Vordergrunde stehe und einer den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart entsprechenden Lösung entgegenharre. An anerkennenswerthen Versuchen und Leistungen hiefür fehlt es keineswegs; und wir wagen zu hoffen, daß eben aus einem ernsten und nachhaltigen wissenschaftlichen Kampfe gegen die Arbeiten und Anstrengungen der negativ=kritischen Schule das positiv=historische Verständniß der urchristlichen Zeit in einer den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechenden Art und Gestaltung sich herausarbeiten werde. Dabei wird es aber nöthig sein, auf manche Punkte, die bisher von Seite der negativ=kritischen Schule nicht in Erwägung gezogen worden sind, näher einzugehen.

Wer Baurs vorliegende Arbeit, in der sich der Geist aller übrigen Werke dieses Gelehrten spiegelt, durchliest, wird wiederholt daran gemahnt, daß diese Schule, die in der historischen Erklärung der christlichen Dogmenbildung so häufig auf den Platonismus, auf die alexandrinische Religionsphilosophie u. s. w. recurrirt, sich über das Verhältniß dieser geistigen Potenzen und Mächte zu der allgemeinen menschheitlichen Tradition der religiösen Ideen bisher noch keine Rechenschaft gegeben hat, und von ihrem Standpunkte wohl auch keine Rechenschaft zu geben im Stande sein würde. Wenn mit einer echt wissenschaftlichen Beleuchtung der Anfänge des Christenthums Ernst gemacht werden soll, wie jene Schule so nachdrücklich fordert, so muß die geschichtliche Forschung weiter ausgedehnt werden, und die gesammte vorchristliche Religionsgeschichte in den Bereich ihrer Untersuchungen aufnehmen. Der gründliche Verfolg solcher Untersuchungen wird aber mit solchen Anschauungen über das Hellenenthum, wie sie der Apologet der Baur'schen Forschung und Schule, E. Zeller, in einer jüngst erschienenen Schrift ausspricht, nicht weiter zusammenbestehen können. Wir sind der Meinung, daß ein Windischmann, Molitor, Lutterbeck u. A. in diesem Punkte tiefer geblickt haben, und daß die Ergebnisse von Untersuchungen über Gnosticismus, Manichäismus und neutestamentliche Kritik, so wesentlich und nothwendig solche Untersuchungen immerhin sind, zu einer universalgeschichtlichen und epochemachenden Darstellung der christlichen Lehrbildung und Lehrentwickelung nicht ausreichen.

Unter der Voraussetzung, daß in der geschichtlichen Erscheinung und Wirksamkeit Christi eine in den religiösen Traditionen der Menschheit ahnungsvoll enthaltene und ausgedrückte Idee sich erfüllt und in die geschichtliche Wirklichkeit übergegangen sei, und daß diese in der geschichtlichen Erscheinung Christi verwirklichte Idee die centrale Mitte der Geschichte bilde, in welcher alle Stadien des ethischen und geschichtlichen Lebens der Menschheit sich vereinigen, wird und muß die Urgeschichte des Christenthums in ein ganz anderes Licht rücken, als die Baur'sche Geschichtsphilosophie auf sie fallen läßt; die von Baur als Coefficienten der christlichen Dogmenentwicklung hervorgehobenen Potenzen und Agentien werden in ein anderes Verhältniß zu dem in derselben sich formirenden christlichen Lehrgehalte treten, und die durch Baur vom Standpunkt der historischen Kritik gegen die positivgläubige Auffassung und Anschauung des dogmengeschichtlichen Processes vorgebrachten Bedenken und Instanzen, wenigstens der Hauptsache nach, von selber zurechtlegen. Denn es ist wohl klar, daß wenn in Christus unter menschlicher Hülle ein unmittelbar göttliches Princip als lebendige Wirkungsmacht in's geschichtliche Menschheitsleben eingetreten ist, die urchristliche Geschichte in das Dunkel des Mysterium gehüllt sein mußte, und daß Jahrhunderte verlaufen mußten, ehe die von diesem neuen Lebensanfang der Menschheit ausgehende göttliche Lebenserregung in der erst allmälig sich bildenden christlichen Literatur durch einen adäquaten und keiner Mißdeutung mehr fähigen Ausdruck fixirt wurde. Darum kann man von den christlichen Schriftwerken der drei ersten Jahrhunderte keine so volle und unzweideutige Bezeugung des kirchlichen Lehrbegriffes verlangen, wie sie in der patristischen Literatur des vierten und fünften Jahrhunderts vorliegt; wie die urchristliche Geschichte eine vorzugsweise innerlich gelebte Geschichte war und blieb, die nach außen und vor der Welt nur in den Erscheinungen des Entsagens und Leidens offenbar wurde, so blieb auch der christliche Gedanke in verborgener Innerlichkeit zurückgehalten, und die reflexive Entfaltung und Verdeutlichung desselben machte sich erst allmälig, nicht ohne mancherlei Irrungen und Incorrectheiten der Einzelnen, von welchen eben Keiner als solcher das Ganze als solches repräsentirte; in welcher Intensivität aber sich der christliche Geist und Gedanke in jener verborgenen Innerlichkeit gesammelt hielt, ist aus den ignatianischen Briefen zu ersehen, die den entwickelten christlichen Lehrbegriff der spätern patristischen Jahrhunderte so in sich fassen, wie das Samenkorn den ihm entsproßenden Aehrenhalm virtuell und sachlich in sich faßt.

So wenig wir dem Gesagten zufolge mit dem Standpunkte und den Ergebnissen der dogmengeschichtlichen Forschungen Baur's einverstanden sein können, so sehr glauben wir anderseits die durchgebildete und in siebenzehnmaliger Bearbeitung durchgearbeitete Form der vorliegenden dogmengeschichtlichen Vorlesungen betonen zu sollen, die ein Muster von durchsichtig klarer Darstellung und genetisch=wissenschaftlicher Entwicklung sind. Die altkirchliche Entwicklungsgeschichte des Dogma in zwei Epochen abtheilend, in die vornicänische und nachnicänische, gibt Baur in jeder der beiden bezüglichen Abtheilungen seines Buches zuerst eine allgemeine Cha=

rakteristik des betreffenden Zeitabschnittes, läßt sodann die apologetische Vertretung des Christenthums gegenüber dem Heidenthum folgen, und zeigt endlich drittens die innerchristliche und innerkirchliche Enfaltung des christlichen Lehrbegriffes auf. So wären denn in jeder Abtheilung Wurzel, Stamm und Geäste des geistigen Gewächses, dessen Beschreibung und Zergliederung sich Baur zur Aufgabe setzte, kunstgerecht vorgewiesen; es fehlt eben nur an dem Einblicke in Wesen und Idee des Processes selber, der beschrieben werden soll, und, wofern er wahrhaft organisch begriffen werden soll, nicht anders, denn als geistiger Reflex der im christlichen Leben sich abbildenden und continuirenden Einleibung und Fleischwerdung des ewigen Wortes begriffen werden kann. Weitere Bemerkungen über Anlage und Charakter des Werkes behalten wir uns für die Anzeige der gegenwärtig noch nicht erschienenen folgenden Bände des Werkes vor.

St. Pölten. C. Werner.

Dogmatik.

Die Mysterien des Christenthums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspective dargestellt von Dr. **M. J. Scheeben.** Mit hoher oberhirtlicher Approbation. Freiburg, Herder 1865. XV u. 772 S. gr. 8. 2 Thlr. 10 Sgr.

Ist in diesem Titel nicht bloß der Inhalt des Buches namhaft gemacht, sondern auch dessen Charakter angedeutet, so haben wir nicht blos ein Buch über Mysterien, sondern auch ein mysteriöses Buch vor uns. Die Dunkelheit des Titels wird erst im Buche selbst § 4 einigermaßen erhellt, wo gesagt ist: wie das Gedeihen der Astronomie und der bildenden Künste durch richtige Perspective bedingt sei, so werde auch die Theologie ihre erhabenen Gegenstände (eben die Mysterien des Christenthums) desto treuer und lichter auffassen, je genauer wir ihre Distanz sowohl von unserm natürlichen Auge als von den ihm naheliegenden natürlichen Objecten bestimmen lernen (S. 18). Der Verf. will damit sagen, richtige Erkenntniß der christlichen Geheimnisse sei vor allem dadurch bedingt, daß man diese als wahre Geheimnisse d. h. als Wahrheiten anerkenne, die uns nur durch göttliche Offenbarung kund werden, die wir durch bloße Vernunft nicht erreichen und nachdem wir sie durch den Glauben erreicht, mit den Begriffen unserer Vernunft nicht ausmessen können (S. 11).

Das Buch selbst enthält speculative Erörterungen über neun Geheimnisse des Christenthums, nämlich über die Dreifaltigkeit, die Schöpfung (Urstand), die Sünde, den Gottmenschen und seine Oekonomie, die Eucharistie, die Kirche und ihre Sacramente, die Rechtfertigung, die Verklärung und die letzten Dinge, und endlich über die Prädestination. Zuallernächst drängt sich nun die Frage auf, ob wir die aufgezählten Mysterien als die Gesammtheit der christlichen Mysterien oder als bloße Auswahl anzusehen haben. Der Titel des Buches weist auf Ersteres hin, indem er rundweg lautet „die Mysterien des Christenthums;" S. 19 dagegen werden wir belehrt, es seien aus den Mysterien die neun genannten ausgewählt als die hervorragendern, auf welche sich alle übrigen zurückführen lassen. Ref. möchte dem Verf. beinahe einen leisen Vorwurf darüber machen, daß er diese übrigen Mysterien nicht wenigstens genannt hat. Ihm selbst würde es keine oder wenig Mühe verursacht, den Lesern aber würde er damit eine gewiß nicht werthlose Belehrung gewährt haben. Noch mehr jedoch drängt es mich an diesem Orte die Frage aufzuwerfen, ob der Verf. zwischen den mysteriösen und den nichtmysteriösen Wahrheiten gehörig unterschieden oder die Frage befriedigend gelöst habe, deren Gegenstand diese Unterscheidung ist. Ueberblickt man die oben angeführten Kapitel des Buches, so kann man sich versucht fühlen zu meinen, der Verf. halte sämmtliche Glaubenswahrheiten der Christen für Mysterien; und diese Meinung kann man geneigt sein in dem ersten Satze des Buches bestätigt zu finden, welcher lautet: „Das Christenthum trat in die Welt als eine Religion voll von Geheimnissen; es kündigte sich an als das »Mysterium Christi,« als das »Mysterium des Reiches Gottes;« seine Ideen, seine Lehren waren unbekannt, unerhört — und unerforschlich, unergründlich sollten sie bleiben." In Wahrheit jedoch weicht der Verf. keineswegs von der sententia communis in diesem Punkte ab. In dem Artikel „Mysterien" in dem Freiburger Kirchenlexikon habe ich die hergebrachte Weise, an den christlichen Glaubenswahrheiten Mysterien und Nichtmysterien zu unterscheiden, einer eingänglichen Kritik unterworfen und mir die Andeutung erlaubt, es dürfte nicht schaden, wenn dieses zur Einleitung in die Dogmatik gehörige Kapitel eine Revision erführe. Jener meiner Kritik zollt nun der Verf. S. 12 Beifall; sowie es aber dann zur Folgerung aus den in der Kritik liegenden Vordersätzen kommt, läßt er mich im Stich, indem er erklärt, hier schieden sich unsere Wege. Das Christenthum, sagt er, enthalte nun einmal viele Wahrheiten, die auch durch die Vernunft erkennbar seien, und diese Wahrheiten bilden ein gewisses System für sich, einen eigenen Organismus und verhalten sich zu den Mysterien nicht wie Zwischenglieder zu den Stammgliedern, sondern wie der Körper zu der Seele, wie die Basis zu dem Gebäude, wie die Vorhalle zu dem Innern des Tempels, wie coordinirte und subordinirte; und ich nun scheine ihm darin gefehlt zu haben, daß ich das Band zwischen den beiden in Frage stehenden Wahrheiten zu straff angezogen, beide zu sehr in einander habe übergehen lassen; dadurch habe ich die Vernunft beeinträchtigt. Alles dieses und noch mehr hierher Gehöriges äußert der Verf. eben so freundlich und höflich wie besonnen und verständig. Aber wie immer es sich mit der zwischen uns bestehenden Differenz verhalten möge (sie scheint mir wenig bedeutend zu sein), jedenfalls kann ich nicht umhin dafür zu halten, es wäre gut gewesen, wenn der Verf. uns den Organismus vorgeführt hätte, welchen die in Frage stehenden durch die Vernunft erkennbaren Wahrheiten bilden. Das hätte einen nicht nur schönen, sondern auch nützlichen, um nicht zu sagen nothwendigen Vordergrund für den Hintergrund gegeben, in dem wir die perspectivisch dargestellten mysteriösen Wahrheiten zu schauen bekommen. Verhalten sich jene Wahrheiten zu diesen gar wie die Basis zum Gebäude, so muß vollends unzweifelhaft deren Vernachlässigung als Fehler gelten. Die Darstellung derselben würde allerdings etwas Raum erfordert haben. Dieser wäre jedoch, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, leicht zu gewinnen gewesen.

Nehmen wir nun aber das Buch wie es liegt. Es macht mir Vergnügen, an die Spitze das Zeugniß stellen zu können, daß in der Bestimmung der Aufgabe Klarheit und in deren Lösung Consequenz herrsche. Die Aufgabe, welche der Verf. sich gestellt, läßt sich in zwei Sätzen bezeichnen. Erstens: durch Finsterniß zum Licht! Es soll überall erst das Geheimnißvolle, das Uebernatürliche und Uebervernünftige der ausgehobenen Mysterien zum Bewußtsein gebracht, dann aber mittelst des Glaubens Licht darüber verbreitet, das an sich Geheimnißvolle zum Verständniß gebracht werden; und zwar soll dieses zweitens so geschehen, daß zunächst jedes Geheimniß an und für sich, dann aber das eine durch das andere oder vielmehr alle durch einander erläutert werden. Diese Methode, woran, wie mir scheint, nichts auszusetzen ist, hält der Verf. vom Anfang bis zum Ende consequent fest. Dem Lobe, das ihm dieserhalb gebührt, ist weiteres darüber beizufügen, daß er tief in seinen Gegenstand eingedrungen ist und vielfach geistreiche, auch überraschende Gedanken, und Gedanken vorträgt, welche in der That Licht verbreiten, Verständniß gewähren. Ich gestehe ebenso gern wie unverhohlen, daß ich aus diesem Buche nicht Weniges gelernt habe, daß mir durch seine Ausführungen Manches klar oder doch klarer geworden sei, als es mir sonst gewesen.

Die Unterlage für alle Erörterungen des Verf. bildet das kirch-

liche Bewußtsein, wie es durch die Kirche selbst ausgesprochen und durch bewährte Theologen, Väter und Scholastiker erörtert und erläutert ist. Demgemäß ist unter den Vorzügen des Buches vorzugsweise Orthodoxie zu nennen. Zwar könnten vielleicht einige Paragraphen notirt werden, welche weniger begründete, wohl auch gewagte Gedanken enthalten, wie z. B. § 45 und 95. Allein ich halte dafür, allem Dortigen komme geringe Bedeutung zu. Auch hätte ich nicht übel Lust, über einige Punkte mit dem Verf. zu rechten, insbesondere darüber, daß er die Offenbarung der Dreifaltigkeit dermaßen ausschließlich in die Gnadenwirkungen verlegt, daß er in der Schöpfung und dem Geschaffenen (in der Natur) auch nicht die leiseste Spur davon erblicken mag (§ 5, 24 und 25), sowie darüber, daß er bei der Besprechung der Zwecke der Incarnation die Befreiung der Menschheit von der Sünde ungebührlich, wie mir scheint, in den Hintergrund stellt (§ 55, 60 und 64). Aber eine Erörterung über diese und etliche andere derartige Punkte würde einen Raum erfordern, den ich hier nicht beanspruchen darf.

Endlich ist mit Lob hervorzuheben eine schöne Besonnenheit und Ruhe, die sich bei aller Begeisterung des Verf. für seinen Gegenstand durch das ganze Buch hindurch zieht, und noch mehr die Urbanität, womit der Verf. durchgängig abweichenden Meinungen begegnet und die Leistungen auch solcher Männer anerkennt, die er nicht zu seinen Geistesverwandten zählen darf. Das ist wahrhaft wohlthuend und um so anerkennenswerther, als wir seit etlichen Jahren leider so vielfach dem häßlichen Gegentheil begegnen.

Damit dürfte das Hauptsächlichste gegeben sein, was ich zur Belobung und Empfehlung des Buches hervorheben konnte und hervorzuheben mich für verpflichtet erachtete. Es thut mir leid, daß ich, zur Unparteilichkeit verpflichtet, genöthigt bin, dem so Hervorgehobenen Anderes an die Seite zu stellen, was dem Buche nicht zur Empfehlung gereicht.

Durch das ganze Buch hindurch herrscht solche Unklarheit, Verwirrung und Unverständlichkeit, daß es beinahe unmöglich ist, dasselbe durchzulesen. Wahrhaftig, ist irgend etwas eine Herkules-Arbeit, so ist es die Durchlesung dieses Buches. Und hat man endlich mit Anspannung aller einem Menschen möglichen Geduld das Riesenwerk vollbracht, so fühlt man sich durch das Bewußtsein niedergedrückt, daß man sich, wo nicht ganz, so doch beinahe erfolglos angestrengt habe. Was ich oben mit Vergnügen von Belehrung und Aufklärung erwähnte, die ich durch das Buch empfangen habe, ist nur von einzelnen, allerdings nicht wenigen, aber eben doch nur einzelnen und vereinzelten Stellen gemeint; sie sind Oasen in einer grenzenlosen Wüste. Mit Recht, in der That, ist der Titel unverständlich; wäre er verständlich, er paßte nicht zum Buche.

Der Grund der hiermit geschilderten Beschaffenheit des Buches im Großen und Ganzen liegt in Folgendem. Erstens theilt der Verf. nicht nur vielfach, sondern meistentheils nicht fertige, sondern werdende Gedanken, nicht die reife Frucht des Denkens, sondern die Gedankenprocesse selbst mit. Hätte er diese für sich behalten und uns die Ergebnisse mitgetheilt — was jeder Autor thun sollte, — so hätte sein Buch ein vortreffliches Werk werden können; Denkkraft und Tiefsinn besitzt er im Ueberfluß. Zweitens ist die Sprache äußerst mangelhaft. Daß eigentliche Sprachfehler vorkommen, behaupte ich nicht. Aber fast durchgängig sind die Sätze nachlässig gebildet, die Satzglieder so in einander verwickelt, daß die Sätze mehr verwirrten Knäueln als gebildeten Gedankenäußerungen gleich sehen — hart, holperig, endlos, den Leser entathmend. Dieser Fehler, wesentlicher, als einzelne Autoren immer noch zu meinen scheinen, hängt ohne Zweifel mit dem erstgenannten eng zusammen. Endlich drittens habe ich mich bei dem Durchlesen des Buches mehr und mehr überzeugt, die erschreckliche Verwirrung und Unklarheit führe sich zu nicht geringem Theile auch auf die Weitschweifigkeit zurück, deren sich der Verf., es sei mir erlaubt mich so auszudrücken, beflissen hat. In der Vorrede S. VII sagt er: „Aus Furcht, durch die Kürze dunkel zu werden, oder wenigstens meine Gedanken nicht nachdrücklich genug auszusprechen, bin ich vielleicht zuweilen in den entgegengesetzten Fehler einer zu großen Breite gefallen." Der Verf. hatte also bei der gerügten Weitschweifigkeit eine gute Absicht. Ich dagegen bin der Ueberzeugung, das Buch würde um vieles klarer und verständlicher sein, wenn es auf wenigstens zwei Dritttheile, wo nicht die Hälfte des Volumen zurückgebracht wäre. Ich brauche kaum zu bemerken, daß auch dieser dritte Fehler mit dem erstgerügten aufs engste zusammenhänge. Hätte der Verf. vollkommen entwickelte, fertige Gedanken gegeben, so würde er nicht für nöthig gehalten haben, eins und dasselbe zwei, drei und noch mehr Male zu sagen und einen und denselben Begriff in mehrern Worten auszudrücken, in Synonymen, die zuletzt doch nicht dasselbe bedeuten und darum die Begriffsbestimmung nicht nur nicht fördern, sondern benachtheiligen.

Es ist sehr zu beklagen, daß das Buch an den erwähnten Fehlern leidet. Hätte der Verf. der Vervollkommnung desselben sowohl in Betreff der Form als des Inhaltes etliche Jahre gewidmet, er hätte etwas wahrhaft Gutes und Nützliches leisten können und würde auch ohne Zweifel es geleistet haben. So wird er wohl beinahe vergeblich gearbeitet haben; das Buch wird von Wenigen gelesen werden, durchgelesen vielleicht von Niemanden mit Ausnahme der Recensenten. Selbst bei diesen wird man es theilweise bezweifeln dürfen. Wenigstens die Verfasser derjenigen Anzeigen, die mir bis jetzt zu Gesicht gekommen, haben das Buch nur angeschaut, nicht gelesen.

Zur Vervollständigung der Anzeige muß endlich noch berichtet werden, daß den Schluß des Buches ein Kapitel über die Theologie als die Wissenschaft von den christlichen Mysterien bildet, ein Kapitel, in welchem über die Wissenschaftlichkeit der Theologie sowie über das Verhältniß zwischen der Vernunft und dem Glauben, zwischen der Philosophie und der Theologie gehandelt ist. Dieses Kapitel hat mehr den Charakter eines Prologs als den eines Epilogs, und stände daher besser an der Spitze als am Ende des Buches. Indessen thut dieß nichts zur Sache. An und für sich sind die darin enthaltenen Erörterungen ziemlich befriedigend: nüchtern, besonnen, verständig und auch, was besonders hervorzuheben ist, verständlich. Von dem Inhalt will ich indeß nur das Eine herausheben, daß das Verhältniß zwischen der Theologie und der Philosophie dem Verhältniß zwischen Bräutigam und Braut verglichen und bezeichnet wird als Nachbild des Verhältnisses zwischen dem h. Geist und der sel. Jungfrau als seiner Braut, sowie als Nachbild des Verhältnisses zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus.

Böttingen. Mattes.

Populäre Theologie.

Laienkatechismus über Religion, Offenbarung und Kirche. Von Dr. **F. X. Dieringer**, Domkapitular und Professor der Theologie an der Universität Bonn. Mainz, Kirchheim 1865. XII u. 607 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Der sel. Hirscher erklärt in einer bekannten Schrift die mitunter laut werdende Meinung, man müsse die an Zweifelsucht und an Unglauben kränkelnden Gebildeten sich selber überlassen und sich gar nicht darum kümmern, für eine unkluge und unchristliche. Mit Recht; denn solche Leute können viel Unheil in einer Gemeinde anrichten, was verhütet wird, wenn man sich ihrer annimmt, und sie können, so lange sie noch auf der irdischen Wanderschaft weilen, selbst gewonnen werden, und sind dann gerade am meisten geeignet, auch Andere der Kirche wieder zu gewinnen. In der Absicht, auf solche einzuwirken, hat Hirscher bekanntlich schon in den Vierziger Jahren seine „Er-

örterungen" herausgegeben. In derselben Absicht ist auch vorliegender Laienkatechismus geschrieben. Was dem gemeinen Manne, der mit den nächstliegenden Gründen und mit einfacher Erklärung zufrieden gestellt wird, das Unterrichtsbuch z. B. von Goffine ist, das soll dem denkenden und nach tieferer Begründung forschenden Christen, der über den christlichen Glauben und über das christliche Leben sich verständigen will, dieser Laienkatechismus sein, und nach der Ueberzeugung des Ref. ist er noch mehr. Er ist vor Allem dem angehenden Seelsorger ein Uebersetzer der Schulsprache in die Sprache des Lebens, ein Wegweiser aus dem theologischen Hörsaale und aus dem Examinationszimmer, wo man nur terminos scholae vernimmt und spricht, auf die christliche Kanzel in der Kirche, auf der man nur in der Sprache der Schrift und in der Sprache des Volkes reden und alle Schulterminologie vermeiden soll. Diese Bedeutung des Buches scheint dem Ref. die wichtigste zu sein, und er ist der Ansicht, es könne das Studium dieses Katechismus den Alumnen und den jungen Geistlichen nicht genug anempfohlen werden.

Das Buch enthält 42 Artikel. Die ersten fünf behandeln die Einwürfe gegen die Religion überhaupt, zeigen die Nothwendigkeit der Religion als einer einzig wahren, die Möglichkeit ihrer Fälschung und erklären sich eben so einleuchtend als gründlich über das, was man „natürliche Religion" nennt. Schon bei der Entwickelung dieser letztern wird die Aussicht auf das Mögliche und Wünschenswerthe einer positiven, stufenweise vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitenden Religion gegeben und die Pflicht eines jeden Vernünftigen, die beste Religion zu wählen und zu bekennen, nachgewiesen. So wichtig all die hier angeregten Punkte an und für sich sind und um der Vollständigkeit willen zur Sprache gebracht werden müssen, so fürchtet Ref. doch, es möchte gerade diese Partie für manchen gebildeten Laien zu wenig Interesse bieten; er ist der Meinung, man hätte raschern Schrittes zur Lehre von der Offenbarung schreiten dürfen; denn erst da gewinnt das Ganze Leben, Anschaulichkeit, allgemeines Interesse.

Art. 6—9 wird die Lehre von der Offenbarung überhaupt entwickelt. Auch hier ist das Schulmäßige durchweg ins Populäre übersetzt, die Nothwendigkeit der Offenbarung ist vortrefflich nachgewiesen, die Schwierigkeit einer scharfen Ausscheidung des Natürlichen vom Uebernatürlichen ist angedeutet und der Gott der Offenbarung bleibt immer auch der Gott der Heiden. Art. 10 behandelt, was man insgemein Uroffenbarung nennt, die den Stammeltern vor dem Falle mitgetheilten religiösen Wahrheiten. Hier könnte man einwenden, ob sich das ursprüngliche Verhältniß des Ebenbildes Gottes zu Gott so denken lasse, daß diesem Ebenbilde etwas verhüllt gewesen, so daß eine Offenbarung, die doch immer eine vorhergehende Verdunkelung voraussetzt, nothwendig geworden. Indessen handelt es sich hier nur um einen Ausdruck. Diese Uroffenbarung enthält alles religiöse Wissen und Erkennen, das die Stammeltern vor dem Falle inne hatten, und von dem sich mehr oder weniger Bruchstücke in größerer oder geringerer Verkümmerung bei allen Nationen erhalten haben. Diese Verkümmerung durch des Menschen Schuld und das Leben in dieser Verkümmerung vor einem unmittelbaren Einschreiten Gottes durch positive Offenbarung lehrt uns Art. 11 und 12. Die Einwürfe gegen „allgemeine Sündhaftigkeit" werden durch Vernunftgründe und durch das Leben der Völker widerlegt. Diese Veranschaulichung der Wahrheit durch die Geschichte ist es, hier wie durch das ganze Buch, was dem seinem Grundtone nach strengtheologischem Werke eine ausgezeichnete Popularität verleiht, die immer mehr sich herausstellt, je weiter wir voranschreiten.

Art. 13—21 werden wir über die alttestamentliche Offenbarung belehrt. Neben dem Vorbildlichen schauen wir die zukünftige Verwirklichung, wie die vollkommene Offenbarung sie lehrt, wie sie der Israelite ahnte und hoffte. Die Frage, was denn Vernunft und Vernunftbeweise für den Offenbarungsgläubigen noch für eine Bedeutung haben, wird S. 138 vollkommen befriedigend gelöst. (Die Polemik gegen den Polytheismus S. 155—159 dürfte unter unsern Verhältnissen kaum nothwendig sein.) Die aus Unverstand oder Mißdeutung vielfach angefochtene Wahrheit: „Gott hat alle Dinge zu seiner Verherrlichung erschaffen" ist S. 167 vortrefflich entwickelt, und die Ansicht von der „besten Welt" schlagend abgewiesen. Bei Art. 16 könnte man sagen, es sei der systematischen Vollständigkeit zu sehr Rechnung getragen, indem die Lehre von der reinen Geistigkeit der Engel, von ihrer Prüfung, ihrem Gnadenstand rc. unsern Skeptikern zu ferne liegt, als daß sie auch hierüber irrthümliche Ansichten hegen könnten. Das Lehrreichste, was der Verf. hier (Art. 16. 17.) ganz besonders und in dem ganzen Werke so oft betont, ist dieses, daß man sich nie vermessen soll, Geheimnisse zu b e g r e i f e n, daß man sich mit der Einsicht in das Vernunftgemäße dieser Geheimnisse begnügen könne und müsse; S. 205. Art. 19 gibt eine eben so vollständige als faßliche Belehrung über die Weissagungen und Vorbilder. Art. 20 wird der Einwurf widerlegt, als wären die Juden wegen ihrer ausgezeichneten natürlichen Anlage für Religion der Wahrheit an sich am nächsten gekommen, ohne eine positive Offenbarung, gleichwie etwa die Griechen wegen ihrer besondern Begabung für die Kunst in der Aesthetik sich auszeichneten, und die Römer in der Legislation. Die Lehre von der alttestamentlichen Offenbarung findet ihren Abschluß in dem Berichte über die heiligen Bücher des Alten Bundes, Art. 21.

Die letzten 21 Artikel befassen sich mit der christlichen Offenbarung und der Kirche, und zwar der Art, daß die Art. 22—30 eine vollständige Parallele zur alttestamentlichen Offenbarung bilden, indem das früher im Schatten Stehende an das helle Tageslicht tritt, und Alles ein lautes Zeugniß dafür ablegt, daß der Gott des Alten Bundes auch der Gott des Neuen ist. Es wird dabei die gesammte Christologie und kirchliche Heilslehre nach Schrift und Ueberlieferung dargestellt und mit beständiger Hinweisung auf das Leben der Kirche und ihrer Glieder verdeutlicht. Wie überall, so tritt der Verf. auch in der Lehre von der Trinität den gegenwärtigen Zeitirrthümern entgegen; das Festhalten an diesem Geheimnisse, das nicht als Vernunftwahrheit demonstrirt und begriffen werden kann, S. 301, ist das sicherste Mittel zur Verwahrung vor der pantheistischen Verirrung, S. 313. In der Lehre vom Weltplane Gottes ist durch Hinweisung auf die unendliche Liebe Gottes, die zur Rettung des Menschen Alles gethan und thut, was ohne Aufhebung des freien Willens im Menschen geschehen kann, aller Grübelei über die Verwerfung der Verstockten die Gränze gesetzt. Im 27. Art. ist das Wesen der Versöhnung, die Nothwendigkeit eines versöhnenden Mittlers und die Bedeutung des blutigen Opfertodes Christi, dieser Kernpunkt alles Christenthums, in außerordentlich überzeugender und zum Theile neuer Weise beleuchtet. Was von der Gnadenlehre zum Verständnisse der geoffenbarten Wahrheit und des christlichen Lebens nothwendig ist, wurde in Art. 28 aufgenommen und gemeinverständlich entwickelt. Art. 30 bildet eine Parallele zu Art. 18 „die religiös sittliche Ordnung im Alten Bunde" und zu Art. 12 „Gott in der Menschengeschichte von Adam bis Moses," und entwickelt die sittliche Ordnung im Neuen Bunde mit Abweisung der verschiedenen irrigen Auffassungen des sittlichen Lebens von Seiten der Protestanten, sowohl bezüglich der Sünde als der Tugendübung. Daß die Gerechten weniger versucht werden als die Nichtwiedergeborenen, S. 391, dürfte wohl, wenn es von a l l e n Arten der Versuchung zu nehmen wäre, mit Berufung auf die Schrift und auf die Lebenserfahrungen der Heiligen angestritten werden.

Die Artikel 31 bis 36 behandeln die Lehre von der Kirche. Die genetische Entwickelung des Begriffes von der Kirche S. 397 ff. sollten sich ganz besonders Religionslehrer und Katecheten merken, um die Lehrlinge nicht mit unverständlichen Worten und Definitionen zu martern. Hier ist auch der Ort, wo man für die

hohe Bedeutung Mariens das rechte Verständniß erzielen kann, wie S. 399 ff. geschehen. Dieß und die darauffolgende Rechtfertigung der Hierarchie in der Kirche und der geistlichen Orden dürfte ganz geeignet sein, eine Menge von Vorurtheilen, wie man sie bei gutdenkenden Protestanten und wenigdenkenden Katholiken findet, zu zerstreuen. Art. 32 stellt uns die lehrende Kirche dar, entwickelt die Nothwendigkeit eines unfehlbaren Lehramtes, und bespricht dabei in angemessener Weise die Unfehlbarkeit des Papstes und die Berechtigung des Index. Art. 33 handelt von dem priesterlichen Charakter der Kirche; dabei werden die Würde und die Wirksamkeit des Gebetes, die göttliche Einsetzung und die zeitliche Feier des unblutigen Opfers gegen alle Einwürfe gerechtfertigt, und selbst die Geldfrage bei Darbringung des Opfers findet die einzig genügende, historische Erledigung. Art. 34 behandelt die Sacramente, Art. 35 die kirchlichen Gebräuche, die Segnungen der Personen und Sachen, die Stationen-Andacht, das Rosenkranzgebet, die Bedeutung der Processionen, Bittgänge und Wallfahrten. Art. 36 wird die legislative, richterliche und executive Gewalt der regierenden Kirche beleuchtet, ihr Verhältniß zur Staatsgewalt angegeben, und es werden die kirchlichen Zuchtmittel namhaft gemacht. — Die Nothwendigkeit der Einen Kirche, die eine sichtbare sein muß und eine heilige und eine apostolische ist, ferner das Entstehen von Sonderkirchen und die Gefährdung des Heiles in dieser Absonderung, sowie die Stellung der schismatischen Kirchen zur Einen katholischen Kirche beleuchten Art. 37 und 38. Die Stellung der jetztlebenden Protestanten zur katholischen Kirche in Hinsicht auf Lehre und Cult, und die Möglichkeit, einer Wiedervereinigung mit derselben ist im Art. 39 besprochen. Alles Gute, das sich im protestantischen Volke und im protestantischen Staate, der christlicher und conservativer ist als die protestantische Wissenschaft, ist gewürdigt und als Anknüpfungspunkt für eine von allen wahrhaft Gläubigen heiß ersehnte Wiedervereinigung betont, so daß gewiß kein billig denkender Protestant über Intoleranz zu klagen eine Ursache hat.

Die letzten drei Artikel behandeln die Gemeinschaft der Heiligen, die Auferstehung der Todten, das Gericht und die Ewigkeit. Art. 40 werden zugleich die Einwürfe gegen Heiligen-Verehrung und Anrufung, gegen Bilderverehrung und Fegfeuer widerlegt. Der letzte Artikel belehrt uns über die Ewigkeit der Höllenstrafen und über die Seligkeit der Auserwählten, und stellt zur Beruhigung der Gemüther zwei Wahrheiten als Schlußsteine des Ganzen hin: erstens, die Gerichte Gottes sind zutreffend und billig und tragen ihre Rechtfertigung in sich selbst; zweitens, ein Jeder besorge gewissenhaft sein Geschäft, wozu er berufen ist, das Geschäft, Gott hienieden zu erkennen, zu lieben, zu verherrlichen, um jenseits ewige Seligkeit zu gewinnen.

Den Gläubigen zur Erlangung dieses Zieles zu verhelfen, sie Gott und seine erbarmende Liebe und ewige Weisheit kennen zu lehren, damit die Liebe Gottes in ihnen erweckt und sie in den Stand gesetzt werden, ihn zu verherrlichen, ist offenbar der Zweck, den der Verf. durch dieses Buch anstrebt. Es ist sehr zu wünschen, daß unsere Gebildeten solche Bücher lesen, damit sie ihrer Vorurtheile und ihrer Unwissenheit los werden. Ref. kennt kein Buch, das geeigneter wäre, denkende Christen, die im Glauben noch nicht befestigt sind, in der Weise zu befriedigen, wie dieser Laienkatechismus, und bedauert nur, daß wir so wenige Bücher dieser Art haben. Der unkluge, unchristliche Gedanke, als dürfe man die Wankenden fallen lassen und aufgeben, muß geächtet werden, und wer immer etwas zur Rettung derselben beitragen kann, ist aus christlicher Nächstenliebe verpflichtet, es zu thun. Wer kein solches Buch schreiben kann, der kann doch das geschriebene empfehlen.

Zum leichtern Auffinden der einzelnen Lehren, über welche der Leser ganz besonders Aufschlüsse zu haben wünscht, ist ein vollständiges Sachregister beigegeben.

Die Sprache ist ganz correct; das neue Wort „Dieselbigkeit" für Identidät S. 404 und 526 ist uns zugefallen. Bis auf einige kleine Versehen ist auch der Druck ganz correct und die Ausstattung freundlich.

Freising. Magnus Jocham.

Kirchenrecht.

Das Kirchenpatronat nach den Grundsätzen der katholischen und protestantischen Kirche und dem Partikularrecht in und außer Deutschland. Von **Isidor Kaim.** A. u. d. T.: Das Kirchenpatronatrecht nach seiner Entstehung, Entwicklung und heutigen Stellung im Staate mit steter Rücksicht auf die ordentliche Collatur. Zweiter Theil. Das Recht. Leipzig, M. G. Priber 1866. XIV u. 388 S. 8. 2 Thlr. 24 Sgr.

Der erste Theil dieses Werkes, enthaltend die Rechtsgeschichte, erschien im Jahre 1845. Dieser zweite enthält — in den Abschnitten: I. Wesen, Eintheilungen, Arten; II. subjective Fähigkeit; III. Erwerbung des Patronats, A. in erster Hand. B. durch Uebertragung; IV. Die Rechte des Patrons; V. die Pflichten des Patrons; VI. das Erlöschen des Patronats — eine eingehende Monographie über das Patronatrecht nach dem gemeinen (kanonischen) kath. resp. protest. Kirchenrechte und dem Particularrechte. Bezüglich des Particularrechts wird auf das österreichische, preuß., sächsische, baierische, würtemb., badische, hannöverische, das anderer deutschen Länder, das englische, russische, spanische und italienische eingegangen. Jedoch wird nur bei einzelnen Punkten auf das Particularrecht aller dieser Länder Rücksicht genommen, bei andern findet das Recht einzelner Länder keine Beachtung; die Bezugnahme selbst ist bald mehr, bald minder umfangeich. Dieses erklärt sich zur Genüge, sobald man erwägt, daß 1) häufig im Particularrechte keine oder nur geringe, und dann meistens locale, Abweichungen vom gemeinen stattfinden, 2) die Quellen für das particuläre Recht oft dem Einzelnen unzugänglich sind. Niemand wird daraus einen Vorwurf ableiten können.

Bezüglich des gemeinen Rechts ist die Darstellung im Ganzen vollständig. Einzelne Theile, z. B. von der Erwerbung durch Ersitzung S. 52 ff., der Abschnitt von der Erlöschung des P. S. 62 ff. sind zu kurz abgethan und genügen im Hinblicke auf den Umfang und Zweck keineswegs. Auch läßt die Darstellung bisweilen in Hauptfragen trotz der Casuistik die Meinung des Verf. unentschieden. Was die Literatur betrifft, so geht das Buch auf die ältere viel mehr ein als auf die neuere; verschiedene Abhandlungen und ausführlichere Erörterungen in Handbüchern u. s. w. werden nicht erwähnt. Solches hätte jedoch bei dem Umfange der Schrift geschehen sollen. Dadurch, daß dies nicht geschah, gewinnt die Darstellung bisweilen den Anstrich, als habe sie eine Frage zum Abschlusse gebracht, obwohl dem nicht so ist. So können z. B. die Fragen über das ius variandi, und mehrere über die Baulast als abgeschlossen gelten, während es beim Lesen dieses Werks scheint, als bestehe noch allgemein Streit darüber, da doch nur vereinzelt die communis opinio angezweifelt wird. Auch stimmt Recensent der Meinung der Vorrede, daß mehrere Controversen zum Abschlusse gebracht seien, nicht bei, soweit überhaupt begründete Divergenzen bestanden. Was die auf S. 56 ausgesprochene Absicht betrifft, daß das P. durch jeden der 3 Acte: fundatio, dotatio, constructio, erworben werde, — eine Ansicht, welche ich auch stets vertheidigte, — so scheint außer Zweifel zu sein, daß das bairische Concordat, durch dessen Bestimmung der Verf. die Frage für entschieden ansieht, wohl ein bedeutendes Moment dafür ist, aber als particuläre Rechtsquelle für das ius commune dieselbe nicht abschließt. Das S. 37 f. über den westphäl. Frieden Gesagte bringt nichts zum Abschlusse, was überhaupt noch streitig ist. — Wo es auf Construction aus dem Geiste des kanonischen Rechts ankam, ist durchweg richtig vorgegangen, sobald die Folgerung geschehen konnte vermittelst Anwendung rein pri-

vatrechtlicher oder doch rein juristischer Sätze. Wo aber irgendwie der tiefere Grund aus dem Wesen der kathol. Kirche herzuholen war, bemerkt man sofort, daß der Verf. sich auf einem ihm fremden Gebiete bewegt. Das Verhältniß des particulären Rechts zum gemeinen, die Stellung der Bischöfe zum Papste und dgl. sind Dinge, über welche er zu keiner klaren Anschauung gelangt ist. — Neues enthält die Schrift insofern nicht, als alle casuistischen Erörterungen in den ältern und theilweise auch neuern Werken vorliegen. Wohl hätte manche Frage, z. B. die simonische Präsentation, ausführlicher behandelt werden können. — Die Diction ist stellenweise keine abgerundete, der Stil häufig zu wenig durchsichtig und präcis; man sieht, das Buch ist stellenweise zu flüchtig geschrieben.

Die Darstellung des particulären Rechts ist formell ein äußerliches Nebeneinanderstellen der Satzungen der einzelnen Länder, keine systematische Verarbeitung. So wird das Nachschlagen zwar erleichtert, der Einblick in die allseitige praktische Gestaltung des partic. Rechts aber erschwert. Verläßlich ist dieselbe nicht. Es soll nur für das österreichische Recht auf Einzelnes hingewiesen werden. Falsch ist S. 2 die Behauptung, das „bürgerliche Gesetzbuch" habe das P. zum Theil in sich aufgenommen; dasselbe enthält kein Wort über P. und hebt im Publications-Patent ausdrücklich das gemeine Recht nur für die aufgenommenen Materien auf, weshalb in Oesterreich Niemand zweifelt, daß das ius commune gelte, soweit nicht besondere Abweichungen bestehen. Hierdurch ist eine Anzahl irriger Folgerungen geflossen. Die Behauptung S. 4: „das österr. Concordat (Art. 12) besitze keine Rechtskraft, soweit die bürgerl. Gesetze anders bestimmen, ohne Sanction der Landstände der einzelnen Provinzen, jetzt des Reichsraths und des ungarischen Reichstags," beweist, daß der Verf. gänzlich unklar darüber ist, daß das am 5. Nov. 1855 publicirte Concordat ein allgemeines Reichsgesetz ist. Was S. 27 steht, ist verworren. Die Behauptungen S. 46 sind falsch, da (auch seit 1861) die Juden nicht zu allen öffentlichen Aemtern zugelassen werden, in einer Anzahl von Kronländern (Oberösterreich, Salzburg, Tyrol und Vorarlberg, Steiermark, Kärnthen, Krain) kein unbewegliches Gut erwerben können, aber auch in den andern (Ges. v. 18. Febr. 1860) die mit einem Gute verbundenen Patronatrechte nicht ausüben können, noch solche an Juden als Pächter übertragen werden dürfen. Die Behauptung S. 70, „in Oesterreich könne mit Genehmigung der Regierung nur der Bischof, nicht der Papst, ein P. über eine freie Kirche verleihen," ist zu drollig, um langer Widerlegung zu bedürfen. Die Behauptung S. 191 ist irrig; denn wird ein Staatsgut verkauft, so soll nach dem Gesetz in den Kaufcontract aufgenommen werden, daß der Patron an die Terna bei der Präsentation gebunden sei. Ist das nicht geschehen — und die Nationalbank hat in neuerer Zeit beim Verkaufe der ihr verpfändeten Staatsgüter jene Clausel wiederholt nicht aufgenommen — so ist der Patron nicht gebunden. Daß aber beim Verkaufe an Nichtkatholiken das Patronat vorbehalten werden soll, ist nicht erwähnt worden. S. 192 behauptet der Verf. im Widerspruch mit dem klaren Gesetz und der Praxis, die Concursprüfung finde erst nach der Erledigung statt; das ist seltene Ausnahme. Die niedern Kirchendiener werden nicht allgemein, wie S. 193 steht, vom Pfarrer ernannt. Wo der Satz steht: „daß, wenn zwischen Bischof und Patron Differenzen entstehen, dieser (also der Patron) provisorisch besetzt," (S. 194) ist leider verschwiegen. Diese Beispiele lassen sich noch bedeutend vermehren, so daß der Verf. mit seiner Kenntniß des österr. Particularrechts hätte weniger ostensibel auftreten dürfen. Durch das ganze Buch geht die Ungültigkeit, Revisionsbedürftigkeit und Verantwortlichmachung des Concordats für Dinge, die lange vorher bestanden. Höchst drollig ist aber S. 264 der Ausruf, „daß der Religions- und Studienfond seinem Ursprunge und seiner Einrichtung gemäß ein reines Staatsinstitut, schlechterdings nicht im Namen der katholischen Kirche verwaltet werden darf." Wer nicht Ignorant im österr. Particularrecht ist, weiß 1) daß die Religionsfonde nur aus Kirchengut stammen, 2) stets solches blieben, 3) nie für Staatsgut erklärt wurden, 4) unbestritten Kirchengut sind, 5) daß die Studienfonde mehr oder minder aus Kirchengut stammen. Hätte Kaim sich nur das sog. Mühlfeld'sche Religionsedict angesehen, so würde ihm dessen Art. 53 folgenden Satz geboten haben: „Die in den verschiedenen Ländern bestehenden Religionsfonde sollen den Kirchen, aus deren Vermögen sie gebildet wurden, zurückgestellt und bis dahin deren Einkünfte zum Zwecke und Besten derselben verwendet werden. Das Gleiche gilt in Ansehung des in die Studienfonde einbezogenen kirchl. Vermögens." Man darf sagen: die das österr. Particularrecht betreffenden Erörterungen sind werthlos, da sie von Unrichtigkeiten im großen und kleinen Dingen wimmeln, so daß nur die genaueste Kenntniß das Wahre vom Falschen zu sondern vermag. Auch das übrige Particularrecht leidet an manchen Unrichtigkeiten; oft bietet es kaum mehr als ein Gerippe.

Der Standpunkt des Verf. ist dem Patronatrechte feindlich. Es wird dies oft betont daher fehlt es nicht an Wünschen und Vorschlägen besonders für das protest. Kirchenrecht. Auf letzteres einzugehen bescheiden wir uns, da wir keine Lust haben, uns in den Streit über das einzulassen, was dem Wesen der protest. Kirche entspreche oder nicht. — Der Werth der Schrift besteht vozüglich darin, daß sie viel particuläres Material, besonders außerdeutsches, beibringt und nachweist.

Prag. Schulte.

Geschichte.

Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Vom fünften bis zum sechszehnten Jahrhundert. Von **Ferdinand Gregorovius.** Erster bis fünfter Band. Stuttgart, J. G. Cotta'scher Verlag, 1859—1865. 15 Thlr. 28 Sgr.

Ein seltener Verein von ungewöhnlichen Eigenschaften ist für den Geschichtschreiber der Stadt Rom in alter und neuer Zeit erforderlich, und nur wenigen hochbegabten Geistern wird es vergönnt sein, allen Anforderungen der Aufgabe zu genügen. Denn Rom als Stadt läßt sich nun einmal nicht aus den weiten Kreisen, welche die Weltgeschichte um sie gezogen, isolirt herausnehmen; sie läßt sich so wenig aus dem Gefüge der Weltgeschichte herauslösen, als es unmöglich ist, aus einem Kreise den Mittelpunkt loszutrennen, der durch tausend strahlenförmige Radien in den Umkreis ausläuft und spannend oder erschlaffend bald denselben erweitert, bald wieder verengert. Und im Centrum der Weltgeschichte hat Rom immer gestanden, sei es, daß es mit einer Anziehungskraft ohne Gleichen, wie in der alten Zeit, Länder und Nationen an sich zog und mit magnetischer Kraft an sich fesselte, in einem Grade, daß selbst das junge Christenthum diesem allgemeinen Gesetze der Bewegung folgte, sei es, daß es, wie in der christlichen Zeit, einer unerschöpflichen Lebensquelle vergleichbar den neuen christlichen Geist mit noch wunderbarerer Kraft nach allen Richtungen hin ausströmte und die Masse barbarischer Volksstämme mit seinem höhern Lebensgeiste beseelte. Das alte Rom ist der concentrirteste Ausdruck der menschlichen Selbstsucht, und sofern hierin die Wurzel des Heidenthums ruht, des den Menschen vergötternden Heidenthums; das neue Rom dagegen ist die concentrirteste Liebe, welche alle ihm innewohnende Gnadenfülle an die Menschheit dahingibt, und insofern die Liebe das Wesen der Religion ist, der Träger der Religion, das Mittelglied zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und den Menschen. Das alte Rom ist dazu da, jede Selbständigkeit neben sich zu brechen, die Welt in sich zu absorbiren und an der Spitze derselben den Menschen, den Herrn Roms und der Welt, in dämonischer Berauschung auf den Thron der Gottheit zu setzen, in ihm das Menschenwesen zu vergöttern; das christliche Rom ist

dazu da, jede Selbständigkeit, dadurch daß es die natürliche Kraft und Anlage mit göttlichem Leben durchdringt, in sich selbst zu entwickeln, ihr so lange dauernde Lebenskraft und unsterbliches Dasein zu verleihen, als sie für diese Einströmungen sich willig und empfänglich erweist, und durch alles dieses den Zusammenhang der Menschheit mit dem wahren Gott zu vermitteln. Wie das Cäsarenthum zum Papstthum, wie das Deus et Dominus noster der Imperatoren zum servus servorum Dei der Päpste, so verhält sich das alte Rom zum neuen Rom — das eine ist die absolute Losreißung des Menschen von Gott und Unterwerfung unter die dämonische Gewalt eines vergötterten Menschen, das andere ist die Einigung der Menschheit mit Gott im großen Ganzen der Kirche durch den Stellvertreter des Gekreuzigten, der die Versöhnung der Welt mit Gott vollbracht hat. Und dieses doppelte Rom lebt noch heute fort; noch immer bäumt sich das alte Rom in gottloser Vermessenheit gegen das neue Rom, und der ganze Antagonismus der Geschichte concentrirt sich zuletzt in dem Verzweiflungskampf, den das Princip des alten Rom gegen das Princip des neuen Rom, den der zu Gott gewordene Mensch gegen den Mensch gewordenen Gott führt. Der heidnische Weltstaat und die christliche Kirche — diese beiden größten Gegensätze ringen mit einander um Rom, und ihr welterschütternder Kampf füllt die Annalen der Geschichte der Menschheit.

Das gewöhnliche Talent eines Historikers reicht darum nicht hin, die Geschichte einer Stadt zu schreiben, welche so wie Rom mit seinem Ebben und Fluthen das eigentliche Herz im Organismus der Weltgeschichte ist. Alle bloß historische Forschung, alle bloß das Thatsächliche sichtende Kritik, alle noch so treue und anmuthige Darstellungsgabe ist für sich nicht genügend, die Aufgabe zu lösen. Nur ein Geist, in welchem sich der Historiker mit dem Philosophen und christlichen Theologen harmonisch durchdringt, darf es wagen, an diese Sphinx der Geschichte zu treten, und die Schleier, mit denen sie ihre Räthsel verhüllt, in etwa zu lüften. Wer die Geschichte des römischen Weltreichs darstellt, muß schon in ihr die Schatten der künftigen Weltkirche entdecken, und wer die Geschichte der von Rom ausgegangenen Weltkirche schreibt, wird immer die geistigen Beziehungen im Auge haben müssen, durch welche sie wie an zarten Fäden mit dem alten Weltreich zusammenhängt. Umfassende Kenntniß des weltgeschichtlichen Materials, philosophischer Blick in die Entwicklungsgesetze der Geschichte, vor allem das tiefste und innigste Verständniß des Wesens der Kirche und des Christenthums im Verein mit einer der Erhabenheit des Gegenstandes angemessenen künstlerischen Darstellungsgabe — alles das zusammen sind die Anforderungen, die an den Geschichtschreiber Roms gestellt werden müssen, und sie sind unerläßlich, mag sich die Darstellung auf das Ganze erstrecken oder auf eine der beiden Hälften beschränken. Nach diesem durch die Sache selbst gegebenen Maßstab ist nun die Leistung von Gregorovius zu prüfen. Wir stellen die höchsten Forderungen; aber ein Werk von Gregorovius will auch nicht mit dem Maßstab des Gewöhnlichen und Alltäglichen gemessen sein.

Daß ihm umfassende Kenntniß des geschichtlichen Materials nach den Quellen selbst, oft nach bisher unbenutzten handschriftlichen Quellen zu Gebote stehe, davon legen alle Bände seines Werkes, die spätern noch mehr als die frühern, ein vollgültiges Zeugniß ab. Für seine Detailforschungen über die Zustände und die Verhältnisse Roms und des Kirchenstaats muß die Wissenschaft dankbar sein. Auch als Stilist ist G. so allgemein bekannt und anerkannt, daß wir auch in dieser Beziehung Schönheit und Anmuth der Darstellung nicht zu empfehlen brauchen, und weit eher dürfte die Bemerkung am Ort sein, daß sein Pathos zuweilen frostig, seine Eleganz zuweilen affectirt und sein Ton mitunter etwas zu geziert ist, weit mehr, als es die ernste Würde der Geschichte erträgt. Doch das ist von minderm Belang. Die Hauptsache ist, ob G. die andern Eigenschaften habe, die wir von dem Geschichtschreiber Roms fordern, und hier sind wir in der Lage, sie ihm weder einfach absprechen, noch auch in vollem Maße zuerkennen zu können. Betrachten wir seine Begabung an sich, so wäre es ganz der rechte Mann für seine Aufgabe; betrachten wir die Anwendung, die er davon gemacht, so ist er weit hinter dem Ziele zurückgeblieben. Bei einer solchen eminenten Befähigung und bei einer so schönen dankbaren Aufgabe können wir dieß Ergebniß nur aufs tiefste beklagen.

G. schreibt die Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Er hebt an mit der ersten Eroberung Roms durch die Westgothen unter Alarich (410) und will seine Darstellung ausdehnen bis auf die Zeiten Clemens' VII., wo die letzte Plünderung Roms durch die Bourbonischen und Frundsbergischen Söldner einen passenden, dem Anfang entsprechenden Abschluß zu geben scheint. Die Geschichte eines langen Zeitraumes von mehr als elf Jahrhunderten will also der Verf. vor unsern Augen entrollen, und dieser Zeitraum ist so voll lebendiger Bewegung, die Mannigfaltigkeit sich drängender Ereignisse, der Wechsel von Personen und Zuständen ist so groß, daß wir, zumal bei der Geschichte einer Stadt, welche in der angegebenen Zeit das allgemeine Centrum der Weltgeschichte bildet, eine Gliederung derselben nach Perioden und Zeitabschnitten für unerläßlich halten. Wer wird z. B. im Stande sein, in der verworrenen Zeit von Karl d. G. bis auf Gregor VII. sich zurechtzufinden, ohne klare Scheidung der einzelnen Entwicklungsphasen? Nun ist uns nicht unbekannt, daß gegen diese Art der Eintheilung der Geschichte in neuerer Zeit manche Bedenken laut geworden sind. Man macht geltend, daß der Fluß der Geschichte ein ununterbrochener, und daß in ihrem stetigen Verlauf nirgendwo ein Punkt zu unterscheiden sei, wo, ohne eine lebendige Entwicklung zu durchschneiden, eine Grenze gezogen werden könne. Alle Perioden seien mehr oder weniger willkürlich angesetzt, und eigentlich nur Stationen und Ruhepunkte, deren wir auf der weiten Wanderung durch das geschichtliche Gebiet bedürfen. Alles ganz gut und recht, wenn man die Periodeneintheilung im gewöhnlichen Sinne meint, die mehr ein Abtheilen des Stoffes nach den äußern Gründen einer zweckmäßigen Uebersicht, als ein Eintheilen und Gliedern desselben nach innern Entwicklungs- und Lebensgesetzen ist. Wenn nun aber die Geschichte eine einheitliche Entwicklungsreihe ist, wenn sie in einer Idee ihren bestimmten Ausgangspunkt und in der Erreichung der Idee einen bestimmten Zielpunkt hat, wenn deßhalb alles Werden in ihr kein blindes und zufälliges, sondern von einer höhern Intelligenz geleitet, geordnet und getragen ist, so wird auch ihr Verlauf ein organischer in dem Sinne sein, daß sich darin verschiedene Stufen und Phasen der Entwicklung mit Sicherheit unterscheiden lassen. Und diese Unterscheidung ist es, welche eine objective Eintheilung der Geschichte nicht nach einem äußern Schema, das der Wirklichkeit wie eine Zwangsjacke aufgenöthigt wird, sondern nach innern Gründen ergibt und nichts anders als das in einander greifende System der geschichtlichen Thatsachen selbst, die Dialektik der Geschichte ist. Auch das menschliche Leben ist ein stetig verfließendes Ganzes, und doch wird Niemand darum den Unterschied der Lebensalter leugnen wollen.

Gerade in der Periodeneintheilung wird es sich deßhalb am besten zeigen, ob Jemand das Verständniß seines Gegenstandes besitze, ob er ihn in seiner innern lebendigen Fortbewegung überschaue, oder nicht. Ueber diese Forderung nun hat sich G. cavaliermäßig hinweggesetzt, vielleicht dem Vorurtheile zu Liebe, als ob eine solche Eintheilung für die künstlerische und plastische Darstellung ein Hinderniß wäre. Er zerlegt allerdings seinen Stoff nach kleinern Abschnitten in einzelne Bücher, aber ohne Rechenschaft zu geben, ob er einem geistreichen Ideenspiel zu Liebe, oder aus innerer Nothwendigkeit seine Grenzlinien ziehe. Ein Beleg dazu ist sogleich die eben angeführte Grenzbestimmung des Mittelalters. Es mag recht geistreich scheinen, das Mittelalter Roms mit dem ersten Einfall deutscher Horden in Rom zu beginnen und mit der letzten Plünderung Roms durch ähnliche Horden

zu schließen, und die weitere geistreiche Bemerkung mag sich leicht daran knüpfen, daß diese zweite Plünderung den Sieg der germanischen Freiheit über die Völkerdespotie bedeute; aber eine Auffassung der Geschichte der Stadt im großen Stil und ein Verständniß ihres Entwicklungsganges verräth sich darin nicht. Lediglich ein zufälliges Zusammentreffen, ein pikantes, neckisches Spiel des Zufalls wird hier wie ein großes geschichtliches Gesetz behandelt. Ein tieferes Verständniß der weltgeschichtlichen Größe Roms wird das Mittelalter der Stadt nicht in den rohen Excessen einer plündernden Soldateska auslaufen lassen. Es wird fragen, worin der specifische Unterschied der neuen Stellung liege, welche Rom seit dem sechszehnten Jahrh. eingenommen hat, und es wird finden, daß dieser Unterschied in den ganz veränderten kirchlichen und politischen Beziehungen zu suchen sei, in welche Rom zur christlichen Welt tritt. Dann aber wird man über den Abschluß des Mittelalters und den Beginn der neuern Zeit nicht lange verlegen sein; ungesucht und schon äußerlich als letztes Glied in der langen Reihe der Reformationsconcilien markirt, bietet sich das Concil von Trient als die Grenzscheide dar.

Wir wollen denselben Gedanken an einem andern Beispiel erläutern. Vom Einbruch der Westgothen trägt die Geschichte beinahe vier Jahrhunderte einen doppelten Charakter an sich, den der Auflösung und der Zerstörung der alten Welt im Römerreich, und anderseits den Charakter der Neubildung und Grundlegung des Mittelalters. Der Blick des Geschichtschreibers muß darum in der Beschreibung des Zerstörungswerkes sich der Vergangenheit zukehren, wie er sich ebenso der Zukunft, dem werdenden und keimenden Leben zuzuwenden hat. Und gerade hier, in diesem Wendepunkt der alten und neuen Zeit, ist es Rom, das wir auf Tritt und Schritt im Auge behalten müssen. Denn hier hat sich diese innere Scheidung wie in ihrem Mittelpunkte vollzogen, und wie das alte Rom vergeht, entpuppt sich das neue, oder vielmehr das kirchliche Rom steigt wie ein Phönix aus der Asche des heidnischen empor. Dieses Rom erscheint nun aber als die Grundlage der neuen kirchlichen Zukunft, als der Träger einer idealen Welt, die von ihm aus den Fluthen der Völkerwanderung gerettet und als das Vermächtniß der alten Welt den neuen Völkern überliefert wird. Rom ist das einzige Bindeglied zwischen der alten und neuen Welt, wie Noe zwischen der Menschheit vor und nach der Sündfluth. Das römische Reich in seiner empirischen Wirklichkeit, so wie es vollendeter Ausdruck des Heidenthums gewesen, geht unter; aber geläutert und gereinigt und mit dem Inhalt der christlichen Idee erfüllt, wird es hinübergenommen in die neue Zeit, und gerade das neue, kirchliche Rom ist der Wächter und Retter dieser Idee. Es ergreift darum auch die erste Gelegenheit, diese Idee in die Wirklichkeit eintreten zu lassen. Sowie der neue, christliche Constantin erschien und die neue christliche Welt, die inzwischen in den germanischen Völkern emporgeblüht war, durch die Kraft seines Genies und die Schärfe seines Schwertes zu einem Ganzen, zu einem sichtbaren Reiche Gottes auf Erden zusammenfaßte, da hat Rom, da hat das Papstthum sich beeilt, auf diese neue Schöpfung das Siegel der kirchlichen Weihe zu drücken, in dem neuen Reiche das alte geläuterte Imperium anzuerkennen und in dem neuen Constantin das alte, aber jetzt durch das Christenthum verjüngte Kaiserthum wiederherzustellen. Darum wird die Geschichte diesen ganzen Complex von Thatsachen in ihrem innern Zusammenhang gleichsam als die Vorgeschichte des Mittelalters zu behandeln haben. G. hat das nicht gethan. Sein 4. Buch schließt allerdings mit der Kaiserkrönung Karls d. G., allein dieses für das ganze Mittelalter epochemachende Ereigniß wird hier nur der Schlußpunkt eines Abschnittes, der von 715—800 reicht, und mit weit untergeordneten Ereignissen am Ende der einzelnen Bücher in gleiche Linie gestellt. Es fehlt die Gliederung der Geschichte nach Maßgabe der großen Ideen des Mittelalters.

Zur Entschuldigung könnte man vielleicht sagen, der gerügte Mangel sei ein mehr zufälliger; ästhetische Rücksichten auf äußere formelle Abrundung zu kleinern historischen Gemälden hätte G. veranlaßt so zu verfahren. Dieß nöthigt uns, noch einen Augenblick bei diesem Punkte zu verweilen und zu sehen, ob G. nur gegen ein Princip verstoße, oder ob er das Princip selbst leugne. Im letztern Falle, und wir werden zeigen, daß er allein angenommen werden dürfe, werden wir zu dem Vorwurf berechtigt sein, daß G. mit vollem Bewußtsein das Wesen der Geschichte verkenne und darum den Forderungen der Wissenschaft nicht gerecht werden wolle.

Die Herrschaft der Idee ist es allein, welche Einheit, Ordnung, Harmonie in die Masse des geschichtlichen Materials bringt und als vernünftiges Ganzes sie erkennen lehrt. Ohne sie fällt sie in ein wüstes Chaos auseinander, in welchem der Zufall oder blinde Nothwendigkeit ihr regelloses Spiel treiben. Nur im ersten Falle mag man von einem Dome der Geschichte reden, wenn alles unter dem Gesetze einer einheitlich gestaltenden Idee sich ordnet und gliedert, alles in einander greift und zum organischen Ganzen wird und in dem Größten wie im Kleinsten die beseelende Macht der Idee hindurchleuchtet. Nur so wird die Geschichte zu einem geistigen Kosmos, der in seinem ganzen Aufbau eine ebenso wunderbare und erhabene Ordnung offenbart, wie der sinnliche Kosmos der Natur. Wie hier der ideale Weltzweck, so wie er vom Schöpfer gedacht und gewollt ist, die geistige Mitte des Universums ist, um welche sich alles bewegt, in welcher alle Gegensätze sich zur Harmonie verklären, von der alles ausgeht und zu der alles zurückstrebt: so erscheint unter demselben Gesichtspunkt auch die Geschichte als ein Werk der göttlichen Weisheit, als eine zwar durch die eigene menschliche Freiheit geschaffene Welt, in welcher jedoch der göttliche Wille und Rathschluß das eigentlich bewegende Centrum ist. Und wie die Natur erst dadurch licht und verständlich wird, daß sie Ausdruck der göttlichen Idee und die Sprache ist, in welcher Gott zu uns redet: so wird auch die Geschichte erst dadurch der menschlichen Erkenntniß zugänglich, daß göttliche Ideen sich durch sie wie goldene Fäden hindurchschlingen und eine über der menschlichen Willkür und Verwirrung stehende und alles zu seinem Ziele leitende Intelligenz offenbaren. Wer daher die Idee in der Geschichte leugnet, der verwandelt sie in ein trostloses Chaos und zertrümmert das Kunstwerk der göttlichen Weisheit; der verfällt in der Geschichte, mag er auch noch so sehr hinter den modernen Schlagwörtern von Objectivität, von ruhiger Darstellung des Thatsächlichen mit Zurückdrängung aller subjectiven Reflexion sich verstecken, einem *materialistischen Empirismus* wesentlich derselben Art, wie er sich in der Naturwissenschaft geltend machen will. Wenn heute der Wahlspruch lautet: die Thatsachen und nur die Thatsachen, so ist dieß, abgesehen davon, daß dieß Versprechen in der Regel dann am wenigsten gehalten, wo es am geräuschvollsten gegeben wird, bei Licht betrachtet nichts als ein Verzicht auf jeden ideellen Gehalt der Geschichte, auf wissenschaftliches Verständniß und auf jeden sittlichen Maßstab, nichts als ein Seitenstück zu der gottlosen Politik, welche die vollendete Thatsache anbetet. Und wie es dem Materialismus in der Naturbetrachtung zu allen Zeiten, von Demokritus bis auf seine Koryphäen in der Gegenwart ergangen ist, daß er an die Stelle der schöpferischen Intelligenz Gottes die eiserne Nothwendigkeit oder den blinden Zufall — zwei verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache — setzt, so geht es auch der ihm verwandten Geschichtschreibung: der Gipfel ihrer pragmatischen Betrachtung ist der Zufall, das Glück, das Schicksal, das Fatum, das dämonische Walten vulcanischer Urkräfte, die mit tückischer Hinterlist erheben und in den Staub werden — die Geschichte ist eine stets sich selbst verschlingende Revolution.

Das ist nun auch der Standpunkt von G. und darum ist es *nicht zufällig*, wenn er jeder ideellen Betrachtung der Geschichte aus dem Wege gegangen ist. Sein historisches Glau-

bensbekenntniß hat er in dieser Beziehung, auch wenn er keine lange Abhandlung darüber geschrieben hat, offen und ungenirt genug zu verstehen gegeben. Wo er große Katastrophen wie im 13. Jahrh. schildert, spricht er es unverhohlen aus, und wo uns das tragische Geschick mit innigster Rührung und tiefstem Mitgefühl erfüllt, aber auch der Aufblick zu den ethischen Weltgesetzen uns tröstet und durch ihre Gerechtigkeit versöhnt, da redet er mit eisiger Kälte vom „Fatum," da verwandelt er das Weltgericht der Geschichte in den tollen Humor des „Zufalls", da schmettert er den sittlichen Menschen in uns nieder durch das boshafte und neidische Treiben „dämonischer" Mächte. In dieser Beziehung ist seine Auffassung in nichts von der eines Herodot verschieden, nur ist sie widerlicher, weil ein affectirter und absichtlich zur Schau gestellten Anachronismus. So wenn er dem jugendlichen, erst 26 Jahre zählenden Konrad IV. und in ihm dem hohenstaufischen Hause die Todtenklage widmet: „Ein dunkles und grausames Fatum vertilgte das Haus der Hohenstaufen; sein jäher atridenartiger Fall ist eines jener tragischen Geheimnisse, für deren Erklärung der bigotte Aberglaube den Schlüssel schnell bei der Hand hat, die thatsächliche Geschichte ihn nicht bietet, dessen Nothwendigkeit aber die in ihre Gesetze eindringende Vernunft wohl entdecken kann. Das ruhmvolle Geschlecht der Schwabenkaiser hatte seine Mission erfüllt und war in kurzer Zeit verdorrt." (V, 275). Weniger pathetisch, aber gewiß ebenso sinnvoll und jedenfalls kürzer wäre es gewesen, wenn G. gesagt hätte: Der Mohr hatte seine Schuldigkeit gethan, der Mohr konnte gehn. So bleibt nichts als „das räthselhafte Verhängniß," das, wie in den zerstörenden Naturkräften, so auch in den Bildungen der Geschichte walte und durch fortwährende „Revolutionen" den Boden unterwühlt, auf welchem die Menschheit wandelt — und das soll der „Schlüssel" zum Verständniß der Geschichte sein! Wo G., sonst meisterhaft, die Schlacht von Benevent schildert, in welcher Friedrichs II. Bastard Manfred Thron und Leben verlor, ist es der Gipfel seines tragischen Pathos, wenn er ausruft: „Es war umsonst. Das Verhängniß selbst stand auf dem Feld von Benevent und erschlug die tapfern Deutschen; sie fielen mit Heldenmuth, gleich den alten Gothen, als die dem Tode geweihten Repräsentanten des germanischen Reichs, welches mit Friedrich zu Ende gegangen war." (V, 384.) Mit einer Mischung von Grauen und Lust läßt er den Sieger, Karl von Anjou, den Schicksalsspruch gleichsam urkundlich verzeichnen (V, 385.) „Karl von Anjou, fährt er (S. 389) fort, stellt an der Leiche seines edlen Gegners einen jener moralischen Widersprüche in der Welt dar, worin das Böse über das Gute zu triumphiren scheint. Jedoch Manfreds Fall war in so hohem Grade tragisch, daß die Macht des historischen Verhängnisses, welches mit überlebten Weltordnungen deren Erben stürzt, darin anzuerkennen ist." Das ist alles. Die Geschichte ist ein wechselndes Leben und Sterben; dieses Gesetz herrscht wie ein unerbittliches, grauenhaftes Fatum über alles. Wer ihm verfällt, mag sich damit trösten, daß es tragisch ist, sich in seinen Mantel hüllen und untergehen. Den Geschichtschreiber aber hebt das Gesetz der Vergänglichkeit über jede ernstere Betrachtung hinweg; denn, wie die Königin-Mutter den um den Mord des edelsten Vaters sich härmenden Hamlet mit roher Gefühllosigkeit zufrieden sprechen will, „es ist gemein zu sterben." Nicht minder klingt es wie der kalte Hohn des Schicksals selbst, wenn G. auf dem Schlachtfelde von Tagliacozza von dem unglücklichen Conradin sagen kann: „Das Glück erhob ihn am Morgen auf den kaiserlichen Schild, und stürzte ihn voll Hohn am Abend in namenlose Verlassenheit." (Bd. V, 427) Karl von Anjou ist es, der wie das Schicksal in Person, mit eherner Ruhe und gefühlloser Gleichgültigkeit an den dem Schicksal verfallenen Hohenstaufen, wie ein Henker an seinem Opfer, das Todesurtheil vollzieht. Von seinem Siegesberichte an den Papst sagt G. mit Anspielung auf die Stelle: Supplico, ut surgens pater et comedens de venatione filii sui exsolvat gratias debitas altissimo: „Dieß war die empörende Sprache des schrecklichen Jägers der Bartholomäusnacht (der Bericht wurde in der Nacht vom 23. auf den 24. Aug. — den Bartholomäustag — abgefaßt), der mit bigotter Heuchelei dem Papst seine Opfer wie ein köstliches Gericht erbeuteten Wildes darbrachte," und bemerkt dazu: „Dieß schrieb ein König dem Oberpriester des Christenthums; man fand diese ruchlos frommen Phrasen in Viterbo (wo der Papst damals residirte) sicherlich biblisch und schön." (V, 429.) Es ist wahr, die Sprache dieser Briefe ist empörend und kannibalisch; aber hat G. das Recht, sie so zu verurtheilen? Was sollen die „frommen Phrasen" sittlicher Entrüstung, wenn in Manfreds und Conradins Fall Karl von Anjou doch nur das Urtheil des „Schicksals" vollstreckte und „überlebte Weltordnungen mit ihren Erben" vom Schauplatze der Geschichte wegschaffte? Herrschen in der Geschichte nur die zerstörenden Mächte des Verhängnisses und des Schicksals, so müssen sie auch ihre Todtengräber haben, welche die Welt von den gestürzten Ordnungen säubern, und aller Orten pflegt dieses Handwerk mit rauher Härte ausgeübt zu werden; das Werkzeug des Schicksals aber kann weder Lob noch Tadel treffen. Es war das Glück, welches Manfred und Conradin hob und stürzte, und noch auf S. 428 heißt es: „Es ist umsonst, gegen die Beschlüsse des Schicksals zu streiten." Wie kann denn aber dieses Schicksal gleich auf der folgenden Seite in der Person Karls von Anjou angeklagt werden mit den Worten: „Der so schnelle Doppelsieg eines und desselben Despoten erst über Manfred, dann über Conradin empört das sittliche Gefühl; denn hier triumphirte in Wahrheit das Böse über das Gute, das Unrecht über das Recht zum zweiten Male?" Warum heißt es nicht auch hier: Die beiden hatten ihre Mission erfüllt; sie mußten mit den überlebten Weltordnungen, deren Erben sie waren, zu Grabe getragen werden, und das Schicksal ersah zu diesem Todtengräberdienste den finstern Karl von Anjou? Wenn einmal das unwiderstehliche Schicksal alles entscheidet, dann hat auch Karl ein Anrecht — nicht auf unser Mitleid, sondern darauf, daß wir ihn mit Gleichmuth das Opfer des tragischen Verhängnisses werden lassen. Es ist klar, in solchen Betrachtungen fällt der Historiker mit all seinem gemachten und gemalten Pathos aus der Rolle; der Mensch kommt in ihm zum Durchbruch und entreißt seinen zitternden Händen die fürchterliche Schicksalswage, in welcher er den Menschen in der Geschichte ihre Loose zutheilt. Aber da läßt sich auch die Wahrheit nicht verhüllen, daß eine naturalistische Geschichtsbetrachtung und eine sittliche Würdigung der Personen in einem unauflöslichen Widerspruch stehen, der durch keine Kunst der Rede und durch kein Blendwerk der Sophistik verdeckt werden kann. Wer die Herrschaft der Idee und die Leitung einer höhern Intelligenz in der Geschichte leugnet, der darf sich auch nicht herausnehmen, den Maßstab seines „sittlichen Gefühls" an die Opfer des geschichtlichen Verhängnisses anzulegen.

(Schluß folgt.)

Hildesheim. H. Hagemann.

Kirchlich-politische Broschüren.

Der Adel und die Kirche. Ein Vortrag von **H. H. von Kleist-Retzow**, Oberpräsident z. D. Berlin, Wilhelm Hertz 1866. 38 S. 8. 8 Sgr.

Herr von Kleist-Retzow wendet sich mit diesem Vortrage an den preußischen Adel protestantischen Bekenntnisses. Er definirt den Adel „aus seiner Idee heraus" als „den Stand, welcher auf der Grundlage größern, für die Familie dauernd erhaltenen Grundbesitzes wesentlich berufen ist, den Staat zu schützen, ihm zu dienen und an seinem Regimente Antheil zu nehmen." Eine Beziehung des Adels zur Kirche kann aus dieser Definition nur

sehr mittelbar geschöpft werden. K.=R. gibt zu, „daß der Adel als solcher in der Kirche keine Berechtigung hat," und vermag eine eigenthümlich christliche ständische Berufserfüllung des Adels nur für den Ritterstand und die Ritterorden des Mittelalters nachzuweisen. Was er vom lutherischen Adel sagt, zeigt, die Versuche einer Erneuerung des Johanniterordens und die der jüngsten Zeit angehörende, von überwiegend politischen Tendenzen getragenen Thätigkeit der Neupreußen ausgenommen, eher eine Entfremdung oder Abwendung desselben von kirchlichen Interessen, als das Gegentheil. Dieses Resultat ist um so auffallender, wenn man K.=R. behaupten hört, „die Reformation habe den Beruf der Obrigkeit, als Wächterin beider Tafeln des Gesetzes Beschützer und Pfleger der Kirche zu sein, zum Bewußtsein gebracht; sie sollte die Kirche in ihrer Selbstständigkeit erhalten und ihre Entwicklung fördern." Man sollte erwarten, in diesem nun erst echt christlichen Gemeinwesen habe auch der Adel alsbald Gelegenheit erhalten, sich als christlichen Stand zu bewähren. Aber es scheint dem Verf. entweder an Logik zu gebrechen, oder es ist ihm mit jener Behauptung von dem Verdienste der Reformation um den christlichen Staat nicht recht Ernst gewesen. Denn er fährt unmittelbar fort: „Es ist aber das Charakteristische der folgenden Periode, daß die Macht der Landesherren jede andere Berechtigung im Staate und in der Kirche zu absorbiren strebt und gegen den Schluß derselben der Absolutismus im Staate, das Territorialsystem in der Kirche völlig ausgebildet ist. Die Idee des christlichen Staates ist umgewandelt in die Abhängigkeit der Kirche von einem das Christenthum mit Gleichgültigkeit ansehenden Staate." Das also wäre die Weise, wie die Reformation den christlichen Beruf der Obrigkeit „zum Bewußtsein" gebracht hat. Denn aus ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

K.=R. hat überhaupt Luthers Stellung zur Politik schlecht begriffen. Als der Reformator sich an den „Adel deutscher Nation" wandte, war er angehaucht von jenem Geiste „von unten", der dem Verf. so verhaßt ist. Von Hutten und Crotus [1]) angestachelt, nahm er seinen Standpunkt in den ihm ursprünglich fremden Ideen der nationalen Opposition gegen Rom und näherte sich der revolutionären Reichsritterschaft. Seine Stellung zum Fürstenthum, sein specifisch=theologischer Sinn erlaubten ihm freilich keine völlige Hingabe; als der revolutionäre Sturm der Ritter und Bauern ohne Erfolg vertobt war, warf er sich ganz den Fürsten in die Arme und gab damit seiner Kirche die von K.=R. oben so richtig geschilderte Stellung.

K.=R. antwortet auf die Frage, „wie es komme, daß so wenige Glieder des evangelischen Adels in den unmittelbaren Kirchendienst treten," zunächst wieder mit der eben beleuchteten Phrase: „daß durch die Reformation jedem Berufe, vor andern dem der christlichen Obrigkeit die volle Anerkennung zurückgegeben ist, daß wer in Treue ihm dient, damit zugleich Gott dient." Das ist im Grunde, wenn man nicht Staat und Kirche völlig vermischen will, gar keine Antwort, und K.=R. ist auch selbst damit nicht beruhigt. Er meint, „es müsse noch ein bestimmter Schade sein, der es hindere." Nicht ohne Einfluß sei das im Ganzen geringe Einkommen des geistlichen Standes. Doch würde das allein nicht entscheiden, „der Adel würde und wird hoffentlich Opferfreudigkeit und Begeisterung genug haben, trotzdem in den geistlichen Stand zu treten." Aber „die Zeit des Rationalismus, eines büreaukratischen Regiments über die Kirche oder auch nur collegialische Beschlußfassung in Consistorien, welche das geistliche Haupt [wer ist das?] in ihnen nicht zur Entfaltung einer freien und vollen Wirksamkeit kommen lassen, haben für den Adel, haben für alle selbständigen Charaktere nichts Lockendes. Noch weniger Lockendes hat die Beherrschung der Kirche durch Majoritäten; doch die Gefahr für sie, die Nothwendigkeit des Kampfes in ihr wird dadurch auch um so größer. Ein frischer siegesmuthiger Kampf der Kirche gegen ihre Feinde und Verstörer, ein Sammeln aller Freunde um ihre Feldzeichen, das ist die erste Bedingung einer Aenderung jenes Uebelstandes. Damit verbunden wohl eine Antheilnahme geeigneter Gemeindeorgane am Regimente der Kirche in bestimmten Schranken, aber kein Beherrschen der Kirche durch sie; Hülfsleistung durch juristisch und administrativ begabte Männer für das Haupt der Provincialkirche, aber keine Nullificirung durch sie — mit einem Worte für die General=Superintendenten ein mehr violett gefärbtes Kleid." Also — ein lutherisches Bisthum für den zum Regiment, auch zum geistlichen, geborenen Adel! Der Gedanke ist schön und noch schöner ausdrückt; aber K.=R. vergißt dabei, daß in seiner Kirche für ein selbstständiges Bisthum keine Grundlage ist, daß Luther, als er den „Beruf der Laien für die Kirche", die „christliche Monarchie" in seinem Sinne „wiederherstellte", jenem Geiste „von unten" diente, der den „von oben" gegebenen Organismus der Kirche, die Scheidung zwischen Priesterthum und Laien zerstörte und die Kirche dem bureaukratischen Regimente oder den Majoritäten widerstandslos unterwarf.

Dieser Hauptgedanke der Schrift ist also völlig nebelhaft, seine Verwirklichung nicht zu erwarten. Was aber K.=R. sonst als „innere Beziehungen" des Adels zur Kirche anführt, kann man wohl kaum so nennen, da es im Wesentlichen auf die allgemeinen Christenpflichten hinausläuft, oder auf äußern Rechtsverhältnissen beruht, deren Hineinwirken in das „Regiment" der Kirche schwerlich sehr förderlich für die Selbstständigkeit derselben sein dürfte. K.=R., der dem Adel als Stand gern einen angeborenen Beruf zu obrigkeitlichen Rechten zusprechen möchte, legt auf das Patronat großes Gewicht und wünscht, daß „der Adel neue Stiftungen mache, daß sich neue Patronatsverhältnisse bilden, — wie kürzlich der Adel Hessens zur Dotirung einer neuen Professur der evang. Theologie an der dortigen Universität beigetragen hat. Und wenn der Herr keinen Dienst unvergolten läßt, wie viel weniger einen solchen, durch welchen er uns Theil nehmen läßt an seinem Regimente in der Kirche. In der Zuversicht dessen erhebt die Kirche fürbittend Herzen und Hände für den Patron." Das schmeckt denn doch etwas nach junkerlichem Territorialkirchenthum.

K.=R. zeigt sich überhaupt zu sehr vom angebornen Herrenthum des Adels durchdrungen. Daß Luther in der Kirche das Princip „von unten" zum herrschenden gemacht, will er nicht zugeben; dafür hält er um so fester am Principe „von oben" im Staate, den er, ohne es zu fühlen, über die Kirche stellt. Es ist zum mindesten schief, wenn behauptet wird, „Gottes Barmherzigkeit habe Staaten gegründet." Das Christenthum sagt nur, die obrigkeitliche Gewalt stamme ihrem Wesen nach von Gott. Damit ist weder eine „christliche Monarchie" gegeben, noch das menschliche Element der Freiheit in der Staatenbildung und Regierung aufgehoben, sondern nur die Staatsidee als eine nothwendige, zu sittlichem Gehorsam gegen die Obrigkeit verpflichtende hingestellt. Der Staat hat es zunächst mit der natürlichen, die Kirche, deren Form allerdings, was K.=R. nicht zu wissen scheint, von Gott unmittelbar gegeben ist, mit der übernatürlichen Ordnung zu thun. Das Neupreußenthum verquickt beide Ordnungen in einer Weise, die mit dem Christenthum wenig gemein hat.

Ueber die Christenpflichten, deren Erfüllung dem von Gott mit Ehren und Gütern gesegneten Adel nach dem Worte Noblesse oblige besonders obliegt, hat K.=R. mit anerkennenswerther Wärme manches Gute gesagt. Wir übergehen diese Dinge als bekannt; nur eins wollen wir noch hervorheben. K.=R. spricht auch von der Standesehre. Wir waren neugierig, was er vom Duell, dieser Standessitte des nach K.=R. von „adeligen

1) S. Kampschulte, die Universität Erfurt und die Reformation. 2. Theil, S. 75 ff.

Anschauungen" erfüllten preußischen Officierstandes urtheilen würde. Aber siehe da! wir hören wohl, daß „keine Ehre denkbar sei, bei welcher jene Uebereinstimmung mit unserm Wesen und Berufe, mit unserer Persönlichkeit, mit dem Ebenbilde Gottes in uns nicht statthabe;" wir erfahren, daß die falsch gesuchte Standesehre leicht in „Standessünden umschlage; daß diese meist alteingewurzelt seien, zur Sündhaftigkeit des eigenen Herzens der Druck der festgegliederten Standesgenossen hinzukomme; daß es ritterlich sei, die Bande zu sprengen, welche uns hindern wollen, jene Uebereinstimmung allenthalben zur That werden zu lassen; daß es schwere (!) aber unabweisliche Pflicht der Kirche sei, dagegen zu zeugen, die Gewissen dagegen zu schärfen:" — aber vom Duell, dieser unchristlichen Unsitte, hören wir kein Sterbenswörtchen! K.-R. begnügt sich in dieser brennenden Frage, wenig besser als das Blatt seiner Partei, mit dunkeln Andeutungen; er legt kein „Zeugniß" ab hier, wo er seinen Beruf, vom christlichen Adel zu reden, vor Allem hätte beweisen können und müssen. Ob er das Duell für ein christliches Institut hält, ob es ihm zu „schwer" geworden ist, die Dinge beim rechten Namen zu nennen, wir wissen es nicht. Aber schwerlich werden die „corporativen Verbände" des Adels, wie K.-R. verlangt, eine „religiöse Grundlage" gewinnen, wenn selbst so kirchliche Adelige, wie Herr von K.-R., hervorragende Schäden kaum leise zu berühren wagen.

Coblenz. Th. Stumpf.

Literarische Notizen.

— In Nro. 10, Sp. 313, Note 1 wird erwähnt, in der Revue bibliographique sei eine „Ausgabe der Werke des Johannes Beccus von Hergenröther" angekündigt. Prof. Hergenröther theilt uns mit, er habe für den betreffenden Band der Migne'schen Patrologie nur eine einzige ungedruckte Schrift des Joh. Beccus und einige Notizen über denselben, sowie eine Schrift von Bessarion und einige andere Excerpte aus griechischen Handschriften nach Paris gesandt; im Uebrigen sei er bei der Migne'schen Ausgabe des Beccus nicht betheiligt, er habe nicht einmal den Druck der von ihm gelieferten griechischen Texte geleitet.

— Der Bericht über die Katholiken-Versammlung in Mecheln im Sept. 1864 ist kürzlich in zwei starken Bänden gedruckt erschienen (Assemblée générale des catholiques en Belgique. Deuxième session à Malines. Bruxelles, Devaux et Cie. 1865. Preis nur 12 Frcs). Neben Vielem, was nur ein vorübergehendes oder, namentlich für das Ausland, gar kein Interesse hat, enthalten die zwei Bände manches Beachtenswerthe, einige vortreffliche Reden, z. B. von Bischof Dupanloup und Pater Felix, eine Reihe von Vorträgen über den Zustand des Katholicismus in verschiedenen Ländern (Irland, England, Griechenland, Portugal, Brasilien, Canada u. s. w.) und Verhandlungen und Commissionsberichte über viele Fragen aus den Gebieten der Nationalökonomie und der Charitas, des Armen-, Arbeiter- und Gefängnißwesens, der kirchlichen Kunst u. s. w. Wenn jene Vorträge und diese Verhandlungen auch der Natur der Sache nach nicht erschöpfend sein konnten, so enthalten sie doch vielerlei schätzbares Material und manche anregende Gedanken. Die Verhandlungen der Commissionen füllen den zweiten Band; es befinden sich darunter einzelne ausführliche Berichte, z. B. über die kath. Charitas in Frankreich von Vicomte de Melun S. 147—165, und längere Reden und eingehende Discussionen, namentlich über die moderne Industrie, den Gebrauch der Classiker in den Schulen, die Kirchenmusik, die belgische Kirchhofsfrage u. s. w.

— Prof. J. B. Wenig S. J. zu Innsbruck hat seine Rectoratsrede „über die Freiheit der Wissenschaft" in Druck gegeben (Innsbruck, Wagner 1866. 27 S. 8. 6 Sgr.). Er bespricht „drei innere und drei äußere Grenzen der Wissenschaft;" hinsichtlich jener weist er nach, daß die Wissenschaft nicht absolut voraussetzungslos sei, daß sie nicht unendlich sei (daß es Wahrheiten gebe, die nicht ohne übernatürliche Erleuchtung erkannt werden können) und daß sie nicht autonom, d. h. nicht sich selbst Zweck sei. Als äußere Grenzen werden das Gewissen, der Glaube und die Autorität der Kirche bezeichnet. Eigentlich fällt nur dieser zweite Theil unter das Thema; gerade er ist aber viel dürftiger behandelt als der erste; auch ist die Trennung von Glaube und kirchlicher Autorität gar nicht motivirt. Gegen die principiellen Erörterungen ist nichts Wesentliches zu erinnern; die speciellen Anwendungen aber sind zum Theil, z. B. S. 18 und 22, nicht gut gewählt. Für den Druck sollten, scheint uns, solche Gelegenheitsreden in der Regel umgearbeitet werden. — Die Bemerkungen über Galilei S. 25 sind gar nicht zutreffend; wir kommen nächstens auf diesen Punkt zurück.

Die folgenden Nummern werden außer den bereits angekündigten Aufsätzen enthalten Artikel über

Carus, Vergleichende Psychologie, von Werner.
Dreves, Gesch. der kath. Gemeinde zu Hamburg, von Rump.
Falk, Geschichte der Abtei Lorsch, von Ennen.
Kaulich, die Freiheit des Menschen, von Simar.
Krummel, die böhmische Reformation i. 15. Jahrh., v. Schwab.
Mayer, die messian. Prophezieen des Daniel, von Reusch.
Thorz, die h. Maria Magdalena, von Langen.
Vincenzi de Gregorio Nyss. et Orig., von Hergenröther.

Ferner sind zur Besprechung in Aussicht genommen:

Allies, the See of St. Peter.
Ennen, die Wahl des Königs Adolf von Nassau.
Gerlach, die röm. Statthalter in Syrien und Judäa.
Hahn-Hahn, Sanct Augustinus.
Martin, Zweites bischöfliches Wort.
Veith, Prophezie und Glaube.
Ward, the authority of doctrinal decisions.

Correspondenz der Redaction. Nro. 94 und 147: Erhalten.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

1. Jahrgang. Bonn 18. Juni 1866. № 13.

Biblische Literatur.

Introductio in sacram scripturam, auctore **T. I. Lamy,** s. Theol. Doctore, Hermeneuticae sacrae et lingg. orientt. in Universitate catholica Lovaniensi Professore et Collegii Mariae Theresiae Praeside. Pars prima, introductionem generalem complectens. Mecheln, H. Dessain 1866. VI u. 275 S. 8. (Der erste und der noch nicht erschienene zweite Theil zusammen 5 fr. 50 c.)

Der Verf. handelt nach einigen Vorbemerkungen über die Aufgabe und Literatur der biblischen Einleitung in 7 Capiteln von dem Namen, dem Begriff und der Eintheilung der h. Schrift, von der Inspiration, dem Kanon, den Grundtexten, den Uebersetzungen der Bibel, dem Bibellesen in der Volkssprache und der biblischen Hermeneutik. Er erörtert also die Fragen, welche mit Ausnahme der beiden letzten auch in Deutschland in der allgemeinen Einleitung in die h. Schrift behandelt zu werden pflegen. Da das Werk ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sein soll, so kam es darauf an, das für Studenten Wissenswerthe nach dem jetzigen Stande der wissenschaftlichen Forschung in klarer und übersichtlicher Weise zusammenzustellen. Diese Aufgabe hat der Verf. im Ganzen befriedigend gelöst: er bekundet solide Kenntnisse, eine achtungswerthe Belesenheit — auch in der neuern deutschen Literatur eine größere, als sie bei ausländischen Theologen gewöhnlich ist — und ein gesundes Urtheil; die Uebersichtlichkeit der Darstellung würde viel gewonnen haben, wenn der Verf. das Wichtige und Unwichtige, oder die Hauptsätze und ihre Begründung und Erläuterung gesondert und durch den Druck unterschieden hätte. Einzelnes ist für ein Lehrbuch zu weitläufig — und darum, da die eben angedeutete Sonderung fehlt, auch nicht übersichtlich genug — behandelt, z. B. die Berichte und Ansichten der Väter über die Septuaginta und der samaritanische Pentateuch; der S. 86 ff. geführte Beweis, daß die heiligen Bücher im babylonischen Exil nicht verloren gegangen seien, ist ganz überflüssig. Dagegen sind die Prolegomena zu dürftig.

Besonders fleißig sind die Abschnitte über die Uebersetzungen, namentlich die Vulgata gearbeitet; über das Verhältniß dieser zum Grundtexte und über ihre kirchliche Auctorität urtheilt der Verf. besonnen und im Ganzen richtig. Auch die Geschichte des christlichen Kanons des A. T. ist recht gut, die Geschichte des jüdischen Kanons aber ungenügend; der Verf. wird sich bei eingehenderm Studium der neuern deutschen Arbeiten überzeugen, daß die Meinung von einem Abschluß des Kanons durch die große Synagoge und dergl. mehr unhaltbar ist. Auch das Capitel über die Inspiration ist mancher Verbesserungen fähig.

Von Einzelheiten monire ich nur beispielsweise folgendes: die Frage über den Ursprung der Sprache (S. 74) gehört nicht in die biblische Einleitung; wenn aber der Verf. gegen Grimm, Steinthal u. A. beweisen will, daß die Menschen nicht erst allmälig reden gelernt, so genügt die Verweisung auf Gen. 2 nicht; dieses Capitel der Bibel ist jenen Gelehrten nicht unbekannt. Daß die Abweichungen der LXX vom Hebräischen meist durch die Abschreiber verschuldet seien (S. 144), ist unrichtig. Daß Hieronymus das Buch Job aus dem Hebräischen, Arabischen und mitunter Syrischen übersetzt habe (S. 172), ist ein Mißverständniß; Hieronymus hat, wo er sich so auszudrücken scheint (Praef. in l. Job), nur die Arabismen und Syriasmen des Buches im Sinne. Die Behauptung (S. 171), kein profanes Buch sei so genau nach den besten Codices edirt, wie die Vulgata in der Clementinischen Ausgabe, ist eine Uebertreibung; desgleichen die Bemerkung, bei den Differenzen zwischen dieser und der Sixtinischen Ausgabe handle es sich nur um Kommata, Punkte, Buchstaben und Wörter. Schließlich sei mir noch zu S. 150 die persönliche Bemerkung gestattet, daß ich (Observ. crit. in l. Sap.) nicht behauptet habe, Hieronymus benutze eine andere lateinische Uebersetzung des Buches der Weisheit, als die andern Väter, sondern, er habe gewöhnlich die Stellen, die er citire, selbst aus dem Griechischen übersetzt.

Das Druckfehlerverzeichniß ist lange nicht vollständig; auch hat sich der Verf. von der französischen Sitte, die deutschen und englischen Namen zu corrumpiren, nicht genug emancipirt: Hanneberg, Guntner, Liberman und Chalonner stehen nicht vereinzelt.

Die Veränderungen des hebräischen Urtextes des alten Testamentes und die Ursachen der Abweichungen der alten unmittelbaren Uebersetzungen unter sich und vom masoretischen Texte nebst Berichtigung und Ergänzung beider. Von **Laur. Reinke,** der Phil. und Theol. Doctor, Domcapitular, ordentl. Prof. der Theol. und orient. Sprachen an der k. Akademie zu Münster etc. [A. u. d. T.: Beiträge zur Erklärung des A. T. Siebenter Band.] Münster, W. Niemann 1866. XIII u. 340 S. 8. 2 Thlr.

Die Frage nach der kritischen Beschaffenheit unseres hebräischen Bibeltextes ist früher vielfach nicht unbefangen erörtert worden. Die altprotestantische Ansicht von der buchstäblichen Inspiration und von der Sufficienz der h. Schrift mußte fast mit Nothwendigkeit zu der Annahme einer vollkommenen Integrität des masoretischen Textes führen; in Opposition gegen jene protestantischen Ansichten und zu Gunsten der katholischen Lehre von der Tradition und der Auctorität der Kirche sowie des Ansehens der Vulgata behaupteten katholische Theologen eine starke Corruption jenes Textes. J. B. Carpzov und Joh. Morinus mögen als zwei der gelehrtesten Vertreter dieser beiden Richtungen genannt sein. Jetzt sind die stimmberechtigten Theologen aller Parteien darüber einverstanden, daß an eine absichtliche und das Wesentliche berührende Corruption des hebr. Textes ebensowenig zu denken ist, wie an eine absichtliche und wesentliche Verfälschung des Sinnes der h. Schrift in der alten griechischen und lateinischen Uebersetzung, daß aber anderseits der hebräische Bibeltext ebensowenig wie der griechische und lateinische vor dem Loose aller alten, oft copirten Schriften bewahrt geblieben ist, durch die

Nachlässigkeit und Willkür der Abschreiber vielfach corrumpirt zu werden. Die Frage, wie stark diese Corruption sei und welcher relative Werth unserm gewöhnlichen hebr. Texte in Vergleich zu den alten Uebersetzungen beizulegen sei, hat also jetzt aufgehört eine confessionell-theologische zu sein, ist aber darum immer noch eine für die theologische Wissenschaft hochwichtige. Prof. Reinke, unstreitig der fleißigste und kenntnißreichste unter den jetzt lebenden Exegeten des A. T., hat in seinen zahlreichen Schriften das Verhältniß des hebr. Textes zu den alten Uebersetzungen bei den von ihm erklärten Abschnitten immer sehr eingehend dargestellt; in dem vorliegenden Werke spricht er sich über diesen Punkt im Zusammenhange aus. Eine absichtliche Verfälschung des A. T. durch die Juden wird mit Recht bestritten (S. 292 f.), das Eindringen vieler Verderbnisse in den hebr. Text zugegeben und zur Erklärung desselben die Geschichte des hebr. Textes (Aenderung der Schrift, Punktation u. s. w. S. 1—26), und die Art und Weise dargestellt, wie Irrthümer entstehen konnten (S. 57—291). Zwischen diesen beiden Abschnitten steht eine Uebersicht der Hülfsmittel und der Regeln der biblischen Kritik (S. 27—56). — Der Abschnitt, welcher von der Entstehung der Fehler (sei es im hebr. Texte, sei es in den alten Uebersetzungen) handelt, ist so umfangreich geworden durch die Menge von Beispielen, welche mehrern Paragraphen beigefügt sind. Sie sind größtentheils aus den Büchern Samuels entnommen und der Verf. folgt dabei vorzugsweise Thenius (vielfach fast wörtlich); eine Berücksichtigung Böttchers und Keils und eine strengere Sichtung würde die Zahl der Beispiele wohl sehr reducirt haben. Wenn z. B. 2 Sam. 13, 1 im Hebr. „schön," im Griech. „sehr schön anzusehen" steht (S. 150), 1 Sam. 1, 11 im Hebr. „alle Tage seines Lebens," im Griech. „bis zum Tage seines Todes," und dergl., so braucht darum der griech. Uebers. keine andern hebr. Worte vor sich gehabt zu haben, als sie unser Text bietet.

Den praktischen Nutzen nicht minder als den wissenschaftlichen Werth seines Buches würde der Verf. meines Erachtens sehr vermehrt haben, wenn er die allgemeinen Erörterungen in gedrängterer und übersichtlicherer Darstellung gegeben, sich bei den einzelnen Punkten auf ausgewählte, ganz sichere Belege beschränkt und dann die sonstigen Ergebnisse der von ihm oder Andern angestellten Textesvergleichungen in einer zum Nachschlagen geeigneten Anordnung (wie bei den Psalmen) zusammengestellt hätte.

In einem Punkte muß ich mir erlauben, den Verf. auf ein, bei seiner großen Belesenheit mir unerklärliches Versehen aufmerksam zu machen. Um zu constatiren, was ein alter Uebersetzer an einer bestimmten Stelle gelesen hat, muß man natürlich die Uebersetzung selbst in ihrer ursprünglichen Fassung besitzen. Daß nun unsere officielle (Clementinische) Ausgabe der Vulgata, so gut sie auch sein mag, den ursprünglichen Text des Hieronymus nicht so genau wiedergibt, wie wir ihn für textkritische Arbeiten haben müßten, ist dem Verf. nicht unbekannt. Es wundert mich darum, daß er bei den Büchern Samuels unbedenklich die Vulg. nach der officiellen Ausgabe citirt, ohne die kritischen Materialien in Vercellone's Variantensammlung zu berücksichtigen. Aus diesen ergibt sich nämlich, wie ich im „Chilianeum" V, 201. 235 ausführlich gezeigt, daß an den meisten derjenigen Stellen in den Büchern Samuels, wo die officielle Ausgabe der Vulgata mit dem Griechischen gegen das Hebräische übereinstimmt, der ursprüngliche Text des Hieronymus mit dem Hebräischen gegen das Griechische übereinstimmte und erst in späterer Zeit nach der griechischen oder der aus dieser stammenden ältern lateinischen Uebersetzung geändert worden ist. Es handelt sich dabei vielfach um ganze Sätze, welche die griech. Uebersetzung (und die jetzige Vulg.) mehr hat, als der hebr. Text; vgl. z. B. 1 Sam. 5, 6; 10, 1 (Reinke S. 88. 89). Ob dieselben im hebr. Texte des griechischen Uebersetzers gestanden, kann gefragt werden; im hebr. Texte des Hieronymus haben sie, wie Vercellone zeigt, nicht gestanden. Der § 27 „Ergänzung und Berichtigung des masoretischen Textes aus der Vulgata allein und aus der Vulgata nebst andern Zeugen" würde eine ganz andere Gestalt erhalten haben, wenn der Verf. Vercellone's Werk benutzt hätte. 1 Sam. 7, 3 z. B. hat die ursprüngliche Vulgata nicht Baalim und 2 Sam. 14, 19 nicht expaverunt . . . coram Israel. — Die ältern Ausgaben der Vulgata hatten solcher unechten Zusätze noch mehr als die Clementinische Ausgabe; und wenn S. 167 „nach der Vulg." citirt wird: 2 Sam. 6, 12 „und David sprach: ich will mich aufmachen und die Lade mit dem Segen in mein Haus bringen," und 2 Sam. 12, 1 responde mihi judicium, so ist zu bemerken, daß diese Worte zwar in der von Thenius benutzten Baseler Ausgabe von 1491, aber nicht in unserer officiellen Ausgabe der Vulgata stehen.

Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα. **Vetus Testamentum graece** iuxta LXX Interpretes. Textum ex codice Vaticano edidit, lacunas supplevit ex codice Alexandrino et ex Bibliis polyglottis **Valentinus Loch**, ss. Theologiae Doctor et Professor publicus in Lyceo Bambergensi. Regensburg, Manz 1866. XV u. 944 S. gr. 8. 2 Thlr. 22 Sgr.

Prof. Loch zu Bamberg und der Buchhändler G. J. Manz haben sich den Dank der katholischen Geistlichen und Theologie-Studirenden verdient durch die Herstellung von wohlfeilen, bequemen, correcten und überhaupt allen billigen Anforderungen entsprechenden Ausgaben der Vulgata und des griechischen Neuen Testamentes (neuerdings auch des Concilium Tridentinum und des Catechismus romanus, s. Sp. 295). Zu diesen Ausgaben ist jetzt die oben angezeigte Ausgabe der Septuaginta hinzugekommen, die nicht nur hinsichtlich des Preises und der Ausstattung, sondern auch hinsichtlich der andern Punkte das gleiche Lob verdient und den Geistlichen und Studirenden hiermit bestens empfohlen wird. Denn neben der Vulgata sollten diese alle nicht bloß ein griechisches Neues und ein hebräisches Altes Testament, sondern auch eine Septuaginta in ihrer Bibliothek haben und zu Zeiten benutzen. Schon für das richtige Verständniß der Vulgata ist ein Zurückgehen auf den Grundtext sehr oft nützlich und nicht selten nothwendig; für die sog. deuterokanonischen Bücher (mit Ausnahme von Tobias und Judith) bietet aber bekanntlich das griechische A. T. den Grundtext oder das Surrogat desselben, und bei den Psalmen ist von der Vulgata nicht direct auf den hebräischen, sondern zunächst auf den unserer lateinischen Uebersetzung zu Grunde liegenden griechischen Text zurückzugehen. (Eine Nebeneinanderstellung des hebräischen, griechischen und lateinischen Textes und einer deutschen Uebersetzung, wie sie die Protestanten in der Polyglottenbibel von Stier und Theile haben, wäre ein Buch, welches unsere katholische Literatur auch besitzen sollte; ich will aber, indem ich diesen Gedanken ausspreche, keinen Buchhändler zur Verwirklichung desselben verführen, wenigstens keine Garantie dafür übernehmen, daß das Bedürfniß eines solchen Werkes unter dem betreffenden Publicum allgemein und tief genug gefühlt werde, um die Deckung der Herstellungskosten zu sichern.)

Für eingehende alttestamentliche Studien kann und soll natürlich eine Ausgabe der LXX wie die von Loch nicht genügen; es ist hier nicht der Ort, die von allen betheiligten Gelehrten geführte Klage über den Mangel einer kritisch genügenden Ausgabe des Textes zu wiederholen und die Schwierigkeiten einer Lösung dieser Aufgabe darzulegen. Die Loch'sche Ausgabe soll nicht einmal ein Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe, sondern eben nur eine Handausgabe für die oben bezeichnete Classe von Lesern sein; unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, leistet sie, was billiger Weise verlangt werden kann, und ersetzt wenigstens die — so viel ich weiß, vergriffene — van Eß'sche Ausgabe mehr als vollständig, macht auch die Anschaffung der theuerern und unbequemer gedruckten Tischendorf'schen Ausgabe unnöthig.

Diese Empfehlung der neuen Ausgabe wird durch die folgen-

den kritischen Bemerkungen nicht beeinträchtigt. Ich füge diese nur bei, einerseits um genauer zu zeigen, wie der Loch'sche Text zu beurtheilen ist, anderseits um anschaulich zu machen, daß die Ausgabe keine so leichte und mühelose Arbeit war, wie es bei oberflächlicher Betrachtung scheinen könnte, und endlich um dem Herausgeber einige Vorschläge zur Erwägung bei der etwaigen Veranstaltung eines neuen Abdrucks zu unterbreiten.

Für eine Handausgabe der LXX mit einem kritisch bearbeiteten Texte mangeln, wie gesagt, die nöthigen Vorarbeiten; eine solche wird erst möglich sein, wenn eine größere kritische Ausgabe, wie wir deren vom N. T. haben, vorliegt. Loch hat darum eine der ältesten Handschriften zur Grundlage genommen, und seine Wahl ist auf die Vaticanische gefallen. Das wird jeder Kundige billigen; die in der Vorrede mitgetheilten Bemerkungen über das Verhältniß dieser Handschrift zur Alexandrinischen zeigen, daß sie vor dieser den Vorzug verdient. Leider besitzen wir aber von der Vaticanischen Handschrift keinen genauen Abdruck: die Ausgabe von Mai ist bekanntlich ganz ungenügend, und wenn in Vercellone's Nachträgen zu dieser Ausgabe manches verbessert ist, (nicht alles; Vercellone selbst gibt z. B. in den Variae lectiones Vulgatae gelegentlich noch weitere Berichtigungen), so herrscht doch bei sehr vielen Stellen noch völlige Ungewißheit darüber, welche Lesart der Vaticanus wirklich bietet, und Loch hatte sich nach mühsamer Vergleichung der verschiedenen Angaben und vielfach nach innern Gründen für die eine oder die andere Lesart zu entscheiden.

Eine bloße Wiedergabe des Vaticanischen Textes würde nun aber für den Zweck der Ausgabe nicht genügt haben, — auch abgesehen von den Büchern und Stücken, die im Vaticanus fehlen (1 und 2 Mach., Gen. 1—46; Ps. 105—136) und die Loch aus der Ausgabe Sixtus' V. und Mai's nach andern Vaticanischen Handschriften gegeben hat. Denn jener Text hat Fehler und Lücken. Es konnte nun ein doppeltes Verfahren eingehalten werden; entweder war im Text der Vaticanus möglichst genau wiederzugeben und in Noten waren die nöthigen Emendationen und Ergänzungen aus dem sonstigen kritischen Apparat beizufügen, oder es war mit Weglassung aller Noten der Text selbst an den betreffenden Stellen zu ändern oder zu ergänzen. Loch hat, da er grundsätzlich keine Noten geben wollte, den letztern Weg eingeschlagen: er hat hie und da den Vaticanischen Text geändert, und wo er ihm lückenhaft schien, denselben aus andern Quellen ergänzt, diese Zusätze aber in Klammern eingeschlossen. Wiewohl ich den erstern Weg für den richtigern halte, verkenne ich doch nicht, daß beide ihre Vorzüge und ihre Bedenklichkeiten haben: bei dem letztern ist dem subjectiven Ermessen des Herausgebers ein weiter Spielraum gelassen und bei dem Gebrauch des Textes kein Urtheil über die Berechtigung der Lesart oder des Zusatzes möglich; das erstere Verfahren hat den Uebelstand zur Folge, daß ein Theil des Textes in den Noten steht, und wenn es gewissenhaft durchgeführt werden soll, sind dafür Vorarbeiten erforderlich, zu denen der dadurch erzielte Gewinn in keinem Verhältnisse steht. Tischendorf gibt in den Noten alle Abweichungen einiger alten Handschriften; die Abweichungen a l l e zu geben, ist in einer Handausgabe überflüssig und bloß e i n i g e H a n d s c h r i f t e n zu vergleichen, mit Ausschließung der andern Handschriften und der patristischen Citate und der alten Uebersetzungen, ist ungenügend. Ich selbst habe für meine Ausgabe des Buches der Weisheit das gesammte kritische Material, soweit es mir zugänglich war, verglichen und daraus eine ganz sparsame Auswahl der wichtigern Varianten gegeben. Ich halte dieses Verfahren für das richtigste; aber gerade, weil ich aus Erfahrung weiß, wie viel Zeit und Mühe das kostet und wie wenig doch — die Sache nicht vom kritischen, sondern vom theologischen Standpunkte aus betrachtet — dabei herauskommt, will ich Loch nicht tadeln, daß er nicht für das ganze Alte Testament die Arbeit unternommen hat, für die ich bei einem einzigen kleinen und verhältnißmäßig wenige kritische Schwierigkeiten darbietenden Buche viele Tage verwendet habe.

Daß die Ergänzungen größtentheils aus der Alexandrinischen Handschrift genommen sind, ist in der Ordnung; dagegen ist es kritisch angesehen nicht zu rechtfertigen, — wenn auch, da es sich nur um verhältnißmäßig wenige und unbedeutende Dinge handelt, — praktisch nicht schlimm, daß nächst dem Alexandrinus nicht der Sinaiticus und andere gute Handschriften oder andere kritische Materialien, sondern der Text der Antwerpener Polyglotte benutzt ist, dessen kritischer Werth sehr unsicher und zweifelhaft ist. (Die bedeutendern derartigen Zusätze sind S. VI verzeichnet.) Es scheint, daß für den Herausgeber bei diesen Ergänzungen vielfach die Rücksicht auf den hebräischen Text und die Vulgata maßgebend gewesen ist: kritisch angesehen, ist das auch nicht in der Ordnung, aber bei einer Ausgabe, die bestimmt ist, eben nur subsidiarisch neben der hebräischen und lateinischen Bibel gebraucht zu werden, ist es nicht zu mißbilligen.

Die Rücksicht auf die beiden andern Texte hat Loch denn auch zu einigen Aenderungen in der Anordnung der Bücher und Capitel Anlaß gegeben, über welche die Vorrede S. XIV das Nöthige angibt. Das dritte (im Griechischen erste) Buch Esdras, außer dem 3. Mach. das einzige Apokryphum, welches aufgenommen worden ist, hätte nach diesem Grundsatze in den Anhang verwiesen werden sollen.

So viel über die Grundsätze, welche bei der Herausgabe befolgt sind. Ueber die Anwendung derselben ein vollgültiges Urtheil abzugeben, müßte man zuvor den ganzen Text durchgesehen haben. Ich habe nur hie und da einen Abschnitt, vollständig und ganz sorgfältig nur das Buch der Weisheit verglichen. Ich gebe das Resultat dieser Vergleichung hier ohne Begründung; letztere kann, wer sich dafür interessirt, in meinen Observationes criticae finden. An folgenden Stellen scheint die Lesart der alten Sixtinischen Ausgabe beibehalten zu sein, obschon Mai eine andere, und jedenfalls richtigere Lesart gibt: 2, 2 *ἐγεννήθημεν* statt *ἐγενήθημεν*, 5, 15 *χοῦς* st. *χνοῦς*, 10, 7 *οἷς ἐπί* st. *ἧς ἔτι*, 13, 18 zweimal *τόν* st. *τό*, 16, 6 *σύμβουλον* st. *σύμβολον*, 17, 18 *κοιλοτάτων* st. *κοιλότητος*; ferner steht 2, 1 und 5, 3 bei *ἐν ἑαυτοῖς* das *ἐν* in Klammern, während es doch auch in Mai's Ausgabe sich findet. Bei der dritten und fünften dieser Stellen ist die beibehaltene Lesart unverständlich. (Deut. 6, 13 fehlt nach Vercellone's ausdrücklicher Angabe im Vaticanus *μόνῳ*.) — Ich würde ferner an folgenden Stellen den Text des Vaticanus unbedenklich geändert haben: 5, 15 *ἄχνη* st. *πάχνη*, 8, 8 *εἰκάζει* st. *εἰκάζειν*, 9, 2 *κατασκευάσας* st. *κατεσκ.*, 13, 5 *μεγέθους καὶ καλλονῆς* st. *μεγ. καλλ.*, 15, 5 *ὄρεξιν* st. *ὄνειδος*. Von den in Klammern beigefügten Zusätzen halte ich 1, 6 *αὐτοῦ*, 5, 3 *καί*, 14, 22 *αὐτοῖς* für überflüssig, 3, 13 *ἁγίων* und 4, 18 *αὐτόν* für unrichtig. Bei letztern hat sich Loch wohl durch die Vulgata bestimmen lassen; aber in dieser sind die Wörter sanctarum und eum spätere Zusätze. Von Druckfehlern ist außer 8, 19 *εὐφυῆς* st. *εὐφυής*, 8, 21 *φρονῆσεως* und einigen andern falschen oder fehlenden Accenten (1, 11; 4, 14; 11, 27; 12, 24; 15, 9) nur 7, 27 *ἐν αὐτῇ* statt *ἐν αὑτῇ* zu moniren. Die Interpunction ist im Ganzen gut, nur zu oft das Komma angewendet und 5, 11. 12; 11, 8 das Punctum unrichtig.

R e u s c h.

De Evangeliis in arabicum e simplici syriaca translatis commentatio academica **Ioannis Gildemeisteri**, Theol. et Phil. Dr. litt. orient. in Univ. Bonn. Prof. Bonn, Marcus 1865. VIII u. 48 S. 4. 1 Thlr.

Der Verf. behandelt in dieser Schrift, welche er aus Anlaß seiner Habilitation als ordentl. Prof. der orient. Sprachen herausgab, die syrisch-arabische Uebersetzung der Evangelien in dem Cod. Lipsiensis, welchen Tischendorf aus dem Orient mitgebracht

hat. Der Codex wurde um das J. 1000 geschrieben. Der syrische Theil desselben ist von untergeordnetem Werthe; besonderes Interesse bietet aber der arabische Theil. Bisher kannte man nämlich keine andere arabische Uebersetzung der Evangelien als die aus dem griechischen Texte; — G. bespricht die Handschriften und Ausgaben derselben und weist auch gegen Juynboll nach, daß die Annahme einer dem Johannes von Sevilla im 8. Jahrh. zugeschriebenen Uebersetzung der Evangelien aus der Vulgata unbegründet ist (S. 42 f. I. f.); — die Existenz einer syrisch-arabischen Evangelien-Uebers. wurde bisher bestritten (z. B. von Hug, Einl. I, § 102). Die vorliegende Schrift zeigt aber, daß der arabischen Uebersetzung in dem Cod. Lips. die Peschito zu Grunde liegt und zwar, wie sich aus vielen Abweichungen, namentlich einer sehr charakteristischen bei Marc. 9, 50, ergibt, nicht der syrische Text des Cod. Lips., sondern ein älterer. — Das Alter dieser arabischen Uebers. bestimmt G. in folgender Weise: Die Briefe des N. T. waren im J. 892 schon aus dem Syr. in's Arab. übersetzt, die Uebers. der Evang. aber war jedenfalls schon vorher erfolgt, fällt also nicht nach dem J. 850. Daß andererseits die Uebers. der nachmohammedanischen Zeit angehört, wird aus sprachlichen Gründen unumstößlich erwiesen.

Außerdem enthält G.'s Schrift die wichtigsten Varianten der syr. Uebers. (S. 10 f.), einige Specimina des arab. Textes (S. 37—42) und nebenbei verschiedene interessante Bemerkungen zur biblisch-orientalischen Literatur, u. a. S. 10 f. über den eigenthümlichen Beinamen des Matthäus in der von Cureton herausgegebenen Nitrischen Uebersetzung (G. übersetzt „Auserwählter").

Bei der bekannten Akribie des Verf. in philologisch-kritischen Untersuchungen ist Alles mit einer solchen Genauigkeit und Sicherheit nachgewiesen, daß es schwer sein dürfte, irgend eine der aufgestellten Behauptungen zu bestreiten. Nur möchte man bei der Frage über das Alter des arab. Textes bezüglich des terminus ante quem eine etwas größere Latitude wünschen. Zur Annahme des J. 850 liegt gerade kein Grund vor, zumal es doch auch, wie der Verf. selbst gesteht, nicht gerade sicher ist, daß unser Text derjenige war, welcher der Uebersetzung der Briefe voraufging. Es sollte also doch eigentlich heißen: wenn unser Text der älteste aus dem Syrischen angefertigte arabische ist, so gehört er jedenfalls vor das J. 892.

Bonn. Langen.

Kirchengeschichte.

Convertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert. Von **David August Rosenthal.** Erster Band; erste Abth. Schaffhausen, Hurter 1865. XXIV u. 528 S. 8. 2 Thlr. 3 Sgr.

Viele freudige Ueberraschungen, eine Fülle des Neuen, Wahren und Interessanten, Lehrreiches und Unterhaltendes, Erbauendes, Rührendes, Stärkendes und Erheiterndes, so Manches, was in der Breite und in der Tiefe so Gemüth wie Verständniß bereichert, harren auf den Leser dieses Buches. Das ist nichts weniger als eine der bekannten gangbaren Reclamen. Zum Beweise, so gut er sich hier in der Kürze beibringen läßt, genügt die Aufführung der Namen, deren Träger in Rosenthals Buche zu längerer oder kürzerer Darstellung gelangen, diejenigen noch abgerechnet, welche im Texte nur gelegentlich genannt werden.

Graf Friedr. Leop. zu Stolberg, über den jedes weitere Wort überflüssig, eröffnet die ehrenvolle Reihe, im Jahre 1800. Dann folgt im Jahre 1803 der geborne Norweger Nicolaus Möller, welcher als Löwener Professor der Geschichte, fast unmittelbar gefolgt von seinem Sohne, vor einigen Jahren starb. In demselben Jahre 1803 convertirte der deutsche Dichter und Prosaist Karl Friedr. von Rumohr. Zwei Jahre darauf, 1855, tritt Adam Müller (von Nittersdorf) zur Kirche zurück, geistig neben Gentz, moralisch weit über ihm stehend. Im nächsten Jahre 1806 ersteht der katholischen Kirche in Holland ein warmer Anhänger und langjähriger Verfechter in dem Sohne und Bruder calvinischer Geistlichen, in J. G. Lesage Ten-Broech. 1807 nimmt die Kirche den ausgezeichneten Schriftsteller Ferdinand Freiherrn von Eckstein auf, welcher in seinen kraftvollen reichen Schriften auch für die heutige Zeit noch manche Perle niedergelegt hat. Die beiden Künstler, das Brüderpaar Riepenhausen, convertiren zur selben Zeit. Darauf folgt im Jahre 1808 Friedrich von Schlegel, mit seiner Frau Dorothea, geb. Mendelssohn, und seinen Stiefsöhnen, den nachmals so berühmten Malern Johann und Philipp Veit. 1809 bringt den Hamburger Nicolaus Heinrich Julius von jüdischen Eltern, ebenso wie der im nächsten Jahre 1810 getaufte, spätere Schriftsteller und Kanzelredner Johann Emanuel Veith. In demselben Jahre 1810 convertirt außer Heinrich Rahke und dem sardinischen Generalmajor Franz von Ernst auch Zacharias Werner, der sich durch seinen Eintritt in die Kirche aus einem Kometen in eine leuchtende segenspendende Sonne umwandelte. 1812 convertirt Dr. Karl Biester, der Sohn des bekannten Collegen von Nicolai in der Jesuitenriecherei und Katholikenfresserei.

Darauf tritt das auch sonst so merkwürdige, an katholischer Ernte aber überreiche Jahr 1813 ein. In diesem Jahre convertirt der Vater Fernan Caballero's, Johann Nicolaus Böhl von Faber. Ebenso der pommersche Edelmann Friedrich August von Klinkowström, Vater der beiden bekannten Missionsprediger. In Rom aber liefert die deutsche Kunstwelt ein zahlreiches Contingent: Overbeck und die beiden Brüder Schadow, die es zu nennen genügt, ferner Karl Vogel von Vogelstein, Ernst Platner und Ludwig Schnorr von Carolsfeld.

Zwei Jahre darauf, 1815, findet der edle Johann Friedr. Heinr. Schlosser den Hafen seiner Seele, wohin ihm sein Bruder Christian bereits im Jahre 1812 vorausgeeilt ist. Im Jahre 1817 beugen zwei fürstliche Häupter sich der Kirche, Friedr. August Karl Prinz von Hessen-Darmstadt und Friedrich IV., letzter Herzog von Sachsen-Gotha. Ebenso der Reichsfreiherr von Hohberg, bis an sein spätes Ende sodann barmherziger Bruder als Fr. Paschalis Mauritius. 1818 convertirt, außer dem Dichter und Staatsmann Eduard von Schenk und der frommen liebenswürdigen Dichterin Luise Hensel, der Prinz Adolf Friedrich von Mecklenburg-Schwerin, 1819 Friedr. Ludw. Graf Senfft von Pilsach, und auf dem Todesbette noch der geachtete Dichter und Publicist Wetzel.

Im Jahre 1820 kehrt nach langen Kämpfen in die Kirche ein der große Enkel des großen Albrecht von Haller, Karl Ludwig von Haller, im gleichen Jahre zwei Niederländer, der Baron von Grouvensteins und der Oberrabbiner Emmanuel Weil. 1821 legt das katholische Glaubensbekenntniß ab der Bonner Docent Dr. Burkh. Heinr. Freudenfeld, welcher für manchen Andern directer Anstoß katholischer Heimkehr geworden ist. Im selben Jahre die Gräfin Luise von Solms-Baruth, verw. Gräfin Burghaus. Dann noch der eigenthümliche Künstler Josef Daniel Böhm, der mit dem Schnitzen von Pflaumenkernen begann, und als berühmter Bildhauer, Medailleur und Steinschneider und als Director der Wiener Münzgraveur-Akademie im vorigen Jahre starb. Im selben Jahre convertirt auch ein kräftiges Freundespaar, der Brandenburger Burkhard und der Pommer Seidell, Beide preußische Husarenofficiere aus den Befreiungskriegen. 1822 Theodor Klitsche de la Grange, P. Henricus Goßler, die Malerin Julie Mihes, der Fürst Heinr. Ed. von Schönburg-Hartenstein und der Casseler Maler Friedrich Müller. 1824 der Allen wohlbekannte Karl Ernst Jarcke. Dasselbe Jahr ist auch das Conversionsjahr eines Mannes, der noch lange in Oesterreich, namentlich in Ungarn einen vielseitigen Ruf als Gelehrter genoß, Karl von Rumy.

1825 ging eine Conversion vor sich, die merkwürdig geworden ist sowohl durch das allgemeine Aufsehen, welches sie erregte, als

auch durch die heutzutage unbegreifliche Rohheit, mit der sie von Hoch und Niedrig besprochen wurde: die Conversion des Herzogs Friedrich Ferdinand von Anhalt=Cöthen und seiner Gemahlin Julie, einer Schwester Friedrich Wilhelms III. von Preußen. Dem Herzog ging voran sein Cabinetssecretär, Albert von Haza=Radlitz, der Herzogin folgte ihr Bruder, Gustav Adolf Graf von Ingenheim. Graubündten sah im gleichen Jahre den greisen Antistes und Decan Balthasar von Castelberg, sammt seinem Sohne, einem eifrigen calvinischen Prediger, katholisch werden, Holland den Juristen B. Berends.

1827 war wiederum ein an Conversionen ziemlich reiches Jahr. Johann Probst ist den Katholiken Amerikas, Deutschlands und der Schweiz genügend bekannt; früher war er Lehrer an der Baseler Missionsanstalt. Noch bekannter ist in Deutschland der Verfasser der „Worte des Friedens", Ludolf von Beckedorff, dessen kurze kunstlose Biographie in mehr als einem Betracht zu dem Interessantesten gehört, was in Rosenthals Buch sich vorfindet. In den Niederlanden convertirt der Graf Bernh. Wilh. von Limburg=Styrum, in Rom Catharina Benigna, Herzogin von Sagan und Prinzessin von Curland, welcher ihre Schwester Dorothea voranging, und ihre andere Schwester Pauline, Fürstin von Hohenzollern=Hechingen, nachfolgte. Im folgenden Jahre 1828 convertirt George Phillips. Ebenso die beiden Israeliten Jeitteles und Hock, Ersterer als Mediciner und Tonsetzer, Letzterer als Jurist und Philosoph, Beide auch den Politikern wohl bekannt.

1830 folgte ihrem Bruder, dem Prinzen Adolf Friedrich von Mecklenburg=Schwerin, die Kronprinzessin Charlotte Friderike von Dänemark, deren Leib auf dem deutschen Campo Santo im Schatten der Peterskirche ruht. Auch Ernst Zander, jetzt Redacteur des Münchener Volksboten, der Deutsch=Ungar Samuel Sabo, und der Norweger Johann Daniel Stub, von dessen höchst origineller Conversionsschrift Rosenthal mehrere Kapitel aufgenommen hat, datiren sämmtlich ihre Conversion von diesem Jahre. Auch muß um diese Zeit ein anderer sehr bedeutender, doch nicht nach Maßgabe seiner Gaben und Verdienste bekannter Convertit zurückgetreten sein, Wilhelm von Schütz, nicht zu verwechseln mit einem andern Friedrich Wilh. von Schütz. Das Jahr 1831 bezeichnet die Rückkehr des Zürchers Eßlinger, des Dichters Freiherrn von Maltitz, des tieffrommen David Leopold Witt zu Berlin, des Architecten Ludw. Zandt, des Historikers Arendt und des jetzigen Redemptoristen P. Hugues. 1832 traten zurück Ferdinand Herbst und der Tübinger Professor Eisenbach, 1834 der jetzige Freiburger Domherr Weickum und das hessische Freifräulein Sophie von Scheel, 1835 die Dichterin Luise von Bornstedt und der Maler Waßmann, dessen kleine Autobiographie dem Leser des Rosenthal'schen Buches ganz besonders gefallen wird, namentlich durch ihre durchsichtige Anschaulichkeit und ihren echt deutschen, aus tiefem Ernst und unschuldiger Heiterkeit gemischten Humor, verbunden mit einer bei Künstlern nicht allzuhäufigen natürlichen Bescheidenheit.

1836 convertiren Heinr. Ferd. von Bülow und der Prediger Karl Wilh. Bunger. Hervorzuheben ist jedoch die Conversion des preußischen Officiers Kahl, da bei dieser Gelegenheit die äußerst merkwürdigen Anschauungen Friedrich Wilhelms III. von Preußen über Convertiten und Conversionen öffentlich wurden. Unter Anderm wurde damals im Auftrage des Königs erklärt, er wolle zwar keinen seiner Unterthanen wegen seiner Religionsmeinung beunruhigt sehen, könne indessen Uebertritte aus der evangelischen Kirche niemals billigen, da dieselben bei den betheiligten Personen auf Unzuverlässigkeit des Charakters und der Grundsätze schließen ließen.

1837 ist bekanntlich das Jahr, von welchem an der alte Görres die Weltgeschichte ein neues Blatt beginnen läßt. Auch auf die Conversionen hat dieses Jahr nachhaltigen Einfluß geübt. Unmittelbar jedoch wird nur die Rückkehr des Dichters Ernst Koch berichtet, der als Professor in Luxemburg vor nicht langer Zeit starb. Rosenthal theilt einige Gedichte von ihm mit, sowie die von Koch selber geschriebene Erzählung seiner Conversion, Beides ein Hauptschmuck des ganzen Buches.

Aus 1838 wird noch mitgetheilt die menschlich=schöne Conversionsgeschichte des Malers Ahlborn. Auch der Baron von Richthofen und der Prediger Bartholmä convertiren. Mitten in der Biographie von Müglich bricht der vorliegende Band von Rosenthals Werke ab.

Reflexionen über den Inhalt drängen sich jedem Leser in Hülle und Fülle auf, Ref. verhält sie mit genauer Noth. Das ist Deutschland bis 1838; welche Genüsse werden uns noch bevorstehen von da bis heute, in Deutschland und außer Deutschland, wie z. B. bei der Besprechung der großen englischen Convertiten!

Um nun ein Urtheil abzugeben, so ist Rosenthals Buch gewiß, was den Stoff angeht, ein äußerst wichtiges; was den Zweck angeht, ein äußerst nützliches; was den Gebrauch angeht, ein unentbehrliches; was die Form angeht, schon aus dem Grunde ein vielfach gut geschriebenes, weil Vieles mit den Worten der berühmten Verfasser selbst wiedergegeben wird. Im Vergleiche zu andern Büchern aber ist es jedenfalls das beste, wo nicht das einzige auf diesem Gebiete.

Ein besonderes Lob verdient indessen der Verf. der unsäglichen Mühe halber, die er sich gegeben. Wenn man beim zweiten Lesen sich immer vergegenwärtigt, wie R. zu dem reichen Stoffe gekommen, so findet man jene Aeußerung in der Vorrede noch sehr bescheiden, wo es heißt: „Was die schon Verstorbenen betrifft, die nichts über sich veröffentlicht, so habe ich keine Arbeit und Mühe gescheut, um so viel Material als immer möglich zusammenzubringen. Unzählige Bücher wurden durchsucht, ebenso viele Briefe nach allen Ecken und Enden geschrieben, wo immer ich auf einige Auskunft rechnen mochte, leider nur allzuhäufig ohne allen Erfolg. In den Druckwerken war oft wenig oder nichts zu finden, und die noch lebenden Zeitgenossen wußten in der Mehrzahl der Fälle gleichfalls nur wenige, oft noch unzuverlässige Mittheilungen zu machen. Die Todten reiten eben schnell. Die Meisten, bei denen ich anklopfte, erinnerten sich nur einzelner äußerlicher Momente, Viele auch, wie das zu gehen pflegt, erübrigten keine Zeit, mir zu antworten. Noch häufiger trat dieser letztere Fall ein, wo ich um Mittheilung autobiographischer Notizen bat. Ich sage dieß nicht etwa aus Verdruß; es ist nicht Jedermann gegeben, von sich und über sich zu reden und mit seinen tiefinnerlichsten Gefühlen vor die Oeffentlichkeit zu treten, Andere haben oft zarte Familienverhältnisse zu berücksichtigen; nein, sondern nur um meine Bitte um gütige Nachsicht für derartige Lücken und Mängel zu motiviren."

Der Verf. drückt sich da stellenweise sehr zart aus. Wir unserseits brauchen so zart nicht zu sein. Die Sache ist einfach diese: Der Verf. hat eine Erfahrung gemacht, die so ziemlich Jedermann macht, wenn er bei einem großen gemeinnützigen, namentlich literarischen Unternehmen an die Mitwirkung, auch nur an eine geringe Mitwirkung der einzelnen Katholiken appellirt, die etwa dazu in der Lage sind. Nirgends wird mehr von Gemeinsamkeit gesprochen als bei uns, und nirgends tritt leichter Indolenz und Mißtrauen ein, wenn es factisch heißt: Fuß beim Male! Wäre des Verf. Unternehmen nicht so sehr ein allgemein=katholisches, sondern mehr ein Partei=Vorhaben gewesen, welches durch Klüngel und Agitation zu einem specifisch=katholischen hätte hinaufgeschraubt werden sollen, so würde er ohne Zweifel besser bedient worden sein. Indessen das wird von jetzt an wohl besser werden, da des ersten Bandes erste Abtheilung als Leumundszeugniß des Verf. vor Aller Augen daliegt.

Als mühevolles, aber unscheinbares Verdienst muß auch noch die Berichtigung so vieler falscher Angaben bezeichnet werden, die grade bei Convertiten am meisten cursiren und mitunter ganz ins Fabelhafte gehen.

Was jedoch dem Verf. am meisten zur Ehre gereicht, das ist,

daß er sich mit soviel Aufwand von Zeit und Mühe an eine — undankbare Aufgabe gemacht hat, die undankbar ist nicht durch seine Schuld, sondern durch die der Umstände. Die Umstände liegen nämlich so, daß jenes wichtige Feld, auf welchem R. arbeitet, noch so gut wie gar nicht angebaut ist, daß folglich keine genügenden Hülfsmittel, keine wesentlichen Vorarbeiten, kein gesichtetes und geordnetes Material, keine bereits gewonnenen Systeme und Gesammt=Ideen vorhanden sind. Unter solchen Umständen ist es bei allem Aufwand von Zeit und Mühe nicht menschenmöglich, etwas Vollkommenes Abgerundetes, Endgültiges zu liefern, sondern die Leistung bleibt, wie nützlich, wie unentbehrlich sie auch sei, immer nur ein Versuch, eine Studie, eine Materialienmappe, eine hier stärker, da schwächer, stellenweise vollkommen, anderswo wieder gar nicht ausgeführte Skizze. Dafür aber erfolgt regelmäßig geringer Dank, da das Publicum einzig und allein nach dem Erfolge urtheilt. Bald werden Andere kommen und auf R.'s Schultern steigen, werden unter Benutzung seiner colossalen Sammlungen ordnen und gruppiren und ausscheiden und vervollständigen und verwerthen und das Gebäude krönen, und diese Andern werden dann, vielleicht bei viel geringerer Mühe, den Dank für's Ganze einernten, während R. vergessen werden wird. So pflegt es wenigstens in andern Wissenschaften und ihren einzelnen, namentlich in den neuangebauten Branchen zu ergehen. Nun, das hat R. wohl gewußt, und hat sich dennoch an sein dornenvolles Werk gemacht, ein Umstand, aus welchem Ref. glaubt schließen zu dürfen, daß Verf. selber Convertit sei [1]); ein alter Katholik hätte vermuthlich weniger gestrebt und besser gerechnet.

In einem Falle freilich würde des Ref. Prophezeiung nicht in Erfüllung gehen, und das wäre der Fall, wenn R. selber, sobald er mit dem jetzt begonnenen Werke zu Ende ist, sich an ein zweites machte, um darin die eigentlichen Früchte des ersten Buches eigenhändig zu pflücken. Hat er sich einmal durchgearbeitet, so würde Niemand so wie er mit dem ausgedehnten Stoffe vertraut sein, Niemand gleich ihm diesen Stoff beherrschen und durchdringen. Wenn es soweit wäre, würden sich dem neuen Unternehmen mancherlei neue Wege eröffnen.

Der erste Weg würde sein der einer pragmatischen Geschichte der Conversionen im neunzehnten Jahrhundert, in welcher das neunzehnte Jahrhundert von einer seiner merkwürdigsten, annoch wenig aufgehellten Totalseite sich uns hellleuchtend aufthäte. Da würde denn auch auszuführen sein, wie die verschiedenen Convertiten aus ihrer Zeit herausgewachsen seien und so vermöge ihrer Zeit, allerdings immer mit der Gnade Gottes, zur Kirche gelangt. Aber auch das würde ganz besonders berücksichtigt werden müssen, wie die Convertiten nachher auf die alten Katholiken und ihre Zustände eingewirkt haben. Denn abgesehen von der Kirche, welcher so alte Katholiken wie Convertiten Vieles, nämlich Alles, verdanken, mit welcher sich jedoch die Altkatholiken nicht selten ohne Weiteres identificiren, — abgesehen davon wäre es wohl eine große Frage, ob die Convertiten den Altkatholiken, oder die Altkatholiken den Convertiten wärmer zu danken haben. Jedenfalls muß es als ein besonderes, außerordentliches Eingreifen der göttlichen Vorsehung bezeichnet werden, daß grade in der bedrängtesten und gedrücktesten Periode der katholischen Kirche Deutschlands dem zaghaften Haufen der Altkatholiken ein so bedeutender, vielfach entscheidender Succurs im rechten Augenblick zugeführt worden ist, wie es der der Convertiten war in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts.

Ein zweiter Weg würde ferner sein der einer allseitigen Durchführung und Illustrirung des Satzes: „Alle Wege führen nach Rom," nach Personen, Richtungen, Ständen, Wissenschaften und Künsten specialisirt und dann als Gesammtbeweis zusammengefaßt. Es würde dieser Weg zu einem neuen Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit der Kirche führen, ungefähr so wie auf einem andern Gebiete Marshalls „Missionen" zu einem solchen geführt haben. Der Beweis der Kirche aus ihren Convertiten ist zwar ein alter; allein das 19. Jahrhundert ist ein so eigenthümliches, daß seine Convertiten den alten Beweis wesentlich modificiren und so einen neuen liefern würden. Dann würde freilich auch die Schattenseite verschiedener Convertiten stärker berücksichtigt werden müssen, als im vorliegenden Buche geschehen; denn kein apologetisches oder polemisches Thema läßt sich siegend durchführen ohne erschöpfende Behandlung von Licht und Schatten.

Endlich gäbe es noch einen dritten Weg für jenes dankbare Unternehmen. Es wäre dies der belletristische, wenn dieser Ausdruck zulässig ist, der schreibkünstlerisch auffassende und darstellende. Nach Art der in ihrem Genre musterhaften Biographie des Malers Waßmann würden wir da von allen bedeutenden Convertiten ein durchgeführtes und abgerundetes Lebensbild erhalten, welches auch in seiner äußern Form den guten Geschmack befriedigte. Convertiten von minderer Bedeutung, oder solche Convertiten, von welchen geringe Nachrichten überkommen sind, würden vereinigt und als Massenbilder aufgestellt werden, nach einem Gesichtspunkte, unter welchem sich Gruppen bilden ließen. Da nun ferner die innere Bedeutung einer Conversion nach beiden Seiten hin nicht immer dem Namen und der äußern Bedeutung des betreffenden Convertiten entspricht, so könnten bei Beschreitung dieses dritten Weges auch aus der unendlichen Zahl äußerlich unbedeutender Convertiten manche ausgewählt werden, die passende Neben= oder Gegenstücke bildeten, vorausgesetzt, daß dem Verfasser auch über solche Leute hinreichende Nachrichten zugänglich würden. Um das zu verdeutlichen: Ref. hat vor Jahren einen armen Chausseewärter gekannt, der katholisch wurde und in seiner Sphäre vollkommen ein anderer Graf Friedr. Leop. zu Stolberg war. Der apologetische Zweck würde bei dieser Behandlung einigermaßen in den Hintergrund treten, wenigstens für oberflächliche Beobachter; der tiefere Denker würde sich des Ausspruches Christi erinnern: „Wahrlich, ich sage euch: Zöllner und Dirnen werden euch vorangehen im Reiche Gottes."

Möchte aber alsdann der pragmatisch=historische, oder der ausgeführt=apologetische, oder der abgerundet=belletristische Weg gewählt werden, oder auch ein ganz anderer: immer würde die reine Chronikenform, wie sie im vorliegenden Buche noch herrscht und bei jedem Anfange herrschen muß, bei Seite geworfen werden, da dieselbe die unvollkommenste aller Behandlungen ist und an sich keinen Vortheil bietet, als den, zu zeigen, wie beinahe in jedem Jahre irgend eine namhafte bedeutende deutsche Persönlichkeit in die Mutterkirche zurückgetreten und ihr zum Zeugniß geworden ist, in den meisten Jahren aber drei, vier und fünf. Das ist aber ein Vortheil, der andere wesentlich innere keineswegs aufzuwiegen vermag.

Das Alles sind übrigens Luftschlösser. Halten wir uns an das Gute, was wir haben; nur so werden wir zum Bessern gelangen, was wir noch nicht haben. Der Verf. empfange unsern Dank für seine „Convertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert" und lasse uns nicht allzulange auf die noch fehlenden Partieen warten.

Paderborn. V. v. Florencourt.

1) Nach dem ‚Lit. Handw.' war der Verf., Arzt zu Breslau, früher Jude.

Patrologie.

Novum Testamentum extra canonem receptum. Edidit, commentarium criticum et adnotationes addidit, librorum deperditorum fragmenta collegit et disposuit **Adolphus Hilgenfeld.** Fasciculus II. **Barnabae epistula.** Leipzig, T. O. Weigel, 1866. XIV u. 82 S. 8. 28 Sgr.

Unter dem angegebenen wunderlichen Gesammttitel will Prof.

Hilgenfeld in Jena die Briefe des Clemens Romanus, den Barnabas-Brief, den Pastor des Hermas und die fragmenta Evangeliorum secundum Hebraeos, Petrum et Aegyptios, Petri et Pauli actuum et praedicationum, Matthiae traditionum, Petri apocalypseos, Constitutionum Apostolorum antiquiorum im Urtext mit lateinischer Uebersetzung und kritischen und sachlichen Anmerkungen neu herausgeben. Er beginnt mit dem zweiten Hefte, welches den sogenannten Barnabas-Brief bringt. Darauf soll das dritte Heft mit dem Pastor des Hermas [mittlerweile erschienen] und dann erst das erste folgen, worin die Briefe des Römischen Clemens an die Reihe kommen. Da der Barnabas-Brief durch die Entdeckung des Codex Sinaiticus, worin das ganze griechische Original dieses interessanten Documents enthalten ist, eine neue Bedeutsamkeit erlangt und die Aufmerksamkeit Vieler auf sich gezogen hat, so finden wir diese Abweichung von der Ordnung begreiflich.

Der Brief, welcher mit Unrecht dem apostolischen Barnabas zugeschrieben wird, gehört dem Anfange des zweiten christlichen Jahrhunderts an. Clemens Alexandrinus und Origenes benutzten, Eusebius und Hieronymus erwähnen denselben (s. Hefele's Prolegomena zu den Patres apost.); die apostolischen Constitutionen haben Stellen daraus excerpirt. Seit dem Beginne des 9. Jahrhunderts verschwindet er jedoch aus der kirchlichen Literatur: der Patriarch Nicephorus von Constantinopel († 828) ist der letzte Kirchenschriftsteller, der ihn vor sich gehabt zu haben scheint. Von da bis zum 17. Jahrhundert wußte man um seine frühere Existenz nur aus den angezogenen Berichten und um seinen Inhalt nur aus frühern Citaten. Da fand der Mauriner Hugo Menardus in einer Handschrift zu Alt-Corvey außer der dem Tertullian untergeschobenen Schrift de cibis Iudaicis und dem Briefe des Apostels Jakobus einen l a t e i n i s c h e n Brief mit dem Namen des Barnabas an der Spitze. Die Uebersetzung gab sich für ein Werk des h. Philastrius, Bischofs von Brescia, aus, der 380 an dem Concil von Aquileja theilnahm. Von dem gelehrten Jesuiten Sirmond erhielt Menardus bald eine Abschrift von einem g r i e c h i s c h e n Briefe, woraus sich ergab, daß die lateinische Handschrift eine wörtliche Uebersetzung war. Leider waren beide unvollständig: an der griechischen Handschrift fehlten die viereinhalb ersten Capitel der Uebersetzung, und in der Uebersetzung die Schlußcapitel (18—21) des Originals, so daß beide sich inhaltlich ergänzten. Zwar wurden später in Rom und Florenz noch verschiedene Handschriften des griechischen Originals aufgefunden; aber in allen fehlten die viereinhalb ersten Capitel, und in allen war der Barnabas-Brief mit dem Briefe des h. Polykarpus zusammengeschrieben.

Die erste Ausgabe erschien zu Paris 1645. Da Menardus die Veröffentlichung seines Fundes zum Druck vollständig vorbereitet hinterließ, als der Tod ihn 1644 ereilte, so hatte sein Ordensgenosse Lucas d'Achery bei der Herausgabe leichte Arbeit. Die zweite Edition veranstaltete im folgenden Jahre Jacob Voß zu Amsterdam. Unter den folgenden Herausgebern haben sich namentlich Cotelier und Gallandius um Text und Erklärung verdient gemacht; die neuern Herausgeber (Hefele, Reithmayr rc.) schließen sich meistens ihren Textesrecensionen an. Eine selbständige Vergleichung der zu Rom vorfindlichen griechischen Handschriften nahm erst Max Dressel wieder vor; das Resultat seiner Arbeit ist in der zu Leipzig 1857 erschienenen Ausgabe der Werke der apostolischen Väter niedergelegt.

Schon hatte man längst die Hoffnung aufgegeben, des vollständigen griechischen Originaltextes wieder habhaft zu werden, als Tischendorf denselben 1859 in dem bekannten Codex Sinaiticus entdeckte, den er in die Mitte des 4. Jahrhunderts versetzt. In der facsimilirten Prachtausgabe des Codex Sinaiticus und in dem Novum Testamentum Sinaiticum, Leipzig 1863, ist auch ein diplomatisch genauer Abdruck des Barnabas-Briefes enthalten. 1863 erschien auch eine zweite (Titel-)Ausgabe der apostolischen Väter von Dressel, in welcher Tischendorf gleichfalls die ersten Capitel mitgetheilt und die übrigen Abweichungen der Sinaitischen Handschrift von der Dressel'schen Textesrecension vollständig verzeichnet hat.

Die Sinai-Handschrift für die Texteskritik des Briefes zu verwerthen, hat sich Hilgenfeld zur Aufgabe gesetzt. Die Handschriften zu Rom und Florenz, welche am vollständigsten von Dressel berücksichtigt wurden, gehören alle zu Einer Familie, wie schon daraus erhellt, daß allen die Anfangscapitel fehlen. Der Sinaitische Codex gibt eine andere Recension des Textes. Hilgenfeld hat nach beiden Recensionen die ursprüngliche Form herzustellen gesucht und dabei zugleich, was weder von Cotelier, noch von Gallandius, noch von Dressel ausreichend geschehen war, die alte lateinische Uebersetzung verwerthet. Der Uebersetzer hat ein Manuscript vor sich gehabt, welches einer andern Familie angehörte. Die gewöhnliche Ansicht, die Abweichungen der Uebersetzung von dem Original seien als Uebersetzungsfehler anzusehen, ist gewiß ungegründet. Wenn manche Unrichtigkeiten der Art nicht zu verkennen sind, so zeigt doch der Sinaitische Text deutlich genug, daß viele Verschiedenheiten auf die Verschiedenheit der Handschrift zurückgeführt werden müssen, welche der Uebertragung zu Grunde gelegen hat. H. hat deshalb die alte lateinische Version nach der Ausgabe von Gallandius dem griechischen Texte unverändert gegenübergestellt. Vom 18. Capitel an, wo die lateinische Uebersetzung abbricht, treten die betreffenden Citate der apostolischen Constitutionen (Buch 7), worin der zweite Theil des Briefes vielfach wörtlich angeführt ist, an die Stelle. Unter dem Texte sind die Lesarten der italienischen Handschrift nach Dressels Collation und die des Sinaiticus vollständig verzeichnet. Am Ende sind Anmerkungen beigefügt, welche die hauptsächlichsten Emendationen rechtfertigen.

Die Prolegomena behandeln die Literärgeschichte, die Entstehungszeit rc. des Briefes, freilich nur in kürzester Kürze. Wenn S. IX aus der Deutung, die Justin der Martyrer in seinem Dialoge mit dem Juden Tryphon (c. 40) und Tertullian (c. Marc. III, 7 und adv. Iudaeos c. 14) den beiden Böcken des Versöhnungstages geben, geschlossen wird, beide Schriftsteller hätten den Barnabasbrief gekannt und benutzt, so scheint uns dieser Schluß übereilt; wir glauben vielmehr, daß alle drei Schriftsteller aus einer gemeinschaftlichen Quelle, nämlich aus einem verloren gegangenen alttestamentlichen Apokryphum schöpften. Der Barnabasbrief deutet seine Quelle an durch die Einleitungsformel, die er bei seiner typischen Erklärung des Ritus vom Versöhnungstage (im 7. Cap.) gebraucht, wenn er sagt: „was sagt der Prophet? wie heißt es beim Propheten?" — Die Entstehungszeit sollte S. XII richtiger in den Anfang des zweiten als in das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts verlegt werden. Denn der Beweis aus Cap. 4, wo die Prophezeiung Daniels (7, 24) angeführt ist: „es werden zehn Herrschaften auf Erden regieren und nach ihnen wird ein kleiner Herrscher auftreten, der drei von den Königen auf einmal absetzt" — ist doch zu unsicher, da mit keinem Worte auf die römischen Imperatoren hingewiesen ist. Dieses setzt aber H. voraus, wenn er davon sagt: Romanorum imperatorum seriem tribus Flaviis et Nerva (96—98 p. Ch.) claudit. Wenn H. Tischendorf gegenüber S. XIV behauptet, es lasse sich nicht nachweisen, daß der Verfasser des Barnabasbriefes das Johanneische Evangelium gekannt und gebraucht habe, so können wir ihm nur beistimmen. Auf die Synoptiker dagegen, namentlich auf das Matthäus-Evangelium, führen unverkennbare Spuren zurück.

Paderborn. J. Kayser.

Dogmengeschichte.

S. Irenaeus de gratia sanctificante. Dissertatio inauguralis quam scripsit **Ioannes Koerber,** Archidioeceseos Bambergensis presbyter. Bamberg, Züberlein 1865. VI u. 250 S. 8. 27 Sgr.

Der Titel kündigt die vorliegende Schrift als einen Beitrag zur Patristik oder, wie in diesem Falle ohne Zweifel auch gesagt werden darf, als einen Beitrag zur Dogmengeschichte an. Der Verf. selbst äußert sich freilich etwas unbestimmt: nos non tam dogmaticam quam patristicam materiam exaraturi sumus (S. 4). Oder sollten auch etwa diese Worte nicht als eine Einschränkung des dogmengeschichtlichen Zweckes seiner Schrift zu verstehn sein, so wird man doch sagen müssen, daß sie in der That die vom Verf. befolgte Methode und eben hierin das Hauptgebrechen seiner Arbeit treffend charakterisiren. Es ist nämlich der wesentliche Unterschied zwischen einer dogmatischen und einer dogmengeschichtlichen Darstellung vom Verf. nicht hinlänglich gewahrt worden, und in Folge hiervon entbehrt seine Schrift in hohem Maße derjenigen Eigenschaften, welche für die Dogmengeschichte als die wesentlichsten Erfordernisse anzusehen sind. Dahin gehören vor Allem die reinste Objectivität sowie die Darlegung des Pragmatismus der zu beschreibenden dogmengeschichtlichen Thatsachen, ihres ursächlichen Zusammenhanges, ihrer wechselseitigen Beziehungen u. s. f. Diese Forderungen sind so wesentlich, daß von ihrer Erfüllung der wissenschaftliche Werth dogmengeschichtlicher Arbeiten vorzüglich abhängt. Sie können und sollen auch dann erfüllt werden, wenn der Gegenstand der Darstellung ein eng begrenzter und, wie im vorliegenden Falle, sehr specieller ist. Freilich liegt dann die Gefahr näher, denselben untreu zu werden, indem die Versuchung sich leicht einstellen kann, zur Ausfüllung eines größern Rahmens dem an sich weniger umfangreichen Materiale heterogene Elemente beizumischen, wodurch dann die Objectivität des Bildes getrübt, der r e a l e Pragmatismus verdunkelt oder gar durch einen künstlichen verdrängt wird.

Der Verf. befand sich dieser Gefahr gegenüber, indem er die Lehre des h. Irenäus von der heiligmachenden Gnade zum Gegenstande seiner Monographie wählte. Als dogmengeschichtliches Thema betrachtet ist dieser Stoff sehr speciell, und mit Rücksicht auf die thatsächlich vorliegende Doctrin des h. Irenäus darf derselbe immerhin ein sehr beschränkter genannt werden. Wir können nämlich dem Verf. nicht beistimmen, wenn er S. 2 die Gnadenlehre als einen der hervorragendsten Punkte in der Lehre des h. Irenäus bezeichnet. In der Entwicklungsgeschichte der Gnadenlehre im Ganzen genommen behauptet allerdings Irenäus eine hervorragende Stelle; in seinem eigenen Lehrsysteme aber tritt die Gnadenlehre vor andern Fragen sehr in den Hintergrund. Es kommt nämlich in der Dogmengeschichte nicht darauf an, w i e o f t irgend ein Dogma bei einem kirchlichen Lehrer a u s g e s p r o c h e n oder b e r ü h r t w i r d, sondern i n w e l c h e r W e i s e der Inhalt desselben e r ö r t e r t wird, sei es nun daß diese Erörterung durch ihre Tiefe, Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit sich auszeichnet, oder daß sie für die Gestaltung des betreffenden Lehrsystemes von entscheidendem Einflusse ist. Keine dieser beiden Rücksichten, am wenigsten die letzte, kann für die Lehre des h. Irenäus von der heiligmachenden Gnade geltend gemacht werden. Aus diesem Grunde könnte man schon zweifeln, ob das genannte Lehrstück sich überhaupt zu einer speciellen Darstellung eigne, ob es nicht zweckmäßiger wäre, dasselbe als ein organisches Glied der Erlösungslehre oder der Anthropologie des h. Irenäus aufzufassen und in einer Darlegung der letztern an geeigneter Stelle zum Vortrag zu bringen. Der Verf. hat es freilich nicht unterlassen, hier und da auf den Zusammenhang der von ihm ausgehobenen Sätze mit den sonstigen theologischen und soteriologischen Anschauungen des h. Irenäus hinzuweisen. Aber das genügt nicht: jener Zusammenhang darf nicht bloß nachträglich oder nebenbei angedeutet werden, sondern aus ihm heraus muß der behandelte Lehrpunkt lebendig und klar uns entgegentreten, ihn muß die Anlage und Methode der Darstellung überall wiederspiegeln; dann erst ist die Forderung der Objectivität und des Pragmatismus erfüllt.

Ref. kann sich dem Gesagten zufolge mit der Anlage der Schrift im Ganzen nicht einverstanden erklären. Auch bezüglich der Methode des Verf. ist der Mangel an Objectivität zu rügen. Er betrachtet die Aussprüche des h. Irenäus viel zu sehr durch die Brille des modernen Dogmatikers; anstatt uns dieselben in der naturwüchsigen Bestimmtheit oder auch Unbestimmtheit, die sie bei Irenäus besitzen, vorzuführen, wird viel zu oft der Versuch gemacht, aus ihnen die dogmatischen oder speculativen Ideen einer spätern Zeit herauszuinterpretiren. Welchen wissenschaftlichen Werth aber kann es haben, wenn man so auf alle Weise zu zeigen sich bemüht, welchen Sinn die Worte eines Kirchenlehrers vom Standpunkte der Scholastik etwa oder der modernen Dogmatik h a b e n k ö n n t e n? Für die Dogmengeschichte kann es ebensowohl als für die Dogmatik nur Interesse haben, zu wissen, welchen Sinn die betreffenden Worte je an ihrem Orte w i r k l i c h h a b e n, welchen substantiellen dogmatischen Gedanken und welche bestimmte Entwicklungsform desselben sie darbieten. An einzelnen Stellen geht der Verf. noch weiter in dieser Richtung, indem er nicht blos einzelne Ausdrücke übermäßig urgirt (vgl. z. B. die ganze Abhandlung S. 8—51), oder auch nach Umständen abschwächt (vgl. z. B. S. 163 Anm. 2 die Kritik der Lehre des Iren. von dem Zustande der vom Körper getrennten Seelen), sondern geradezu dem h. Irenäus fremde Gedanken in seine Worte hineininterpretirt; so z. B. wenn er S. 206 ff. die Lehre desselben, daß die heiligmachende Gnade den Menschen zur Theilnahme an der Gottheit (Verähnlichung mit Gott) oder an der Glorie und Kraft des Ungewordenen erhebe, allen Ernstes dahin formulirt, es würden die Geheiligten zu „Göttern" (Ex omnibus hisce locis unum elucet, quod videlicet erat demonstrandum: sanctificatos, quippe qui soli Deum videre possint, esse Deos, S. 227), und zu „ungewordenen" (homo infectus fit!). Zu dem letzten Satze gelangt der Verf. mittelst eines strenge durchgeführten Syllogismus (S. 212), dessen Obersatz aber schon nicht im Sinne des h. Irenäus gefaßt ist. Denn wenn dieser sagt „der Ungezeugte (Gott) ist vollkommen" (IV, 38, 3), so findet unser Verf. darin den Sinn, daß „vollkommen sein" und „ungeworden sein" schlechthin identische Begriffe seien (perfectum esse nil aliud valere, nisi infectum esse, S. 213), und schließt dann weiter, weil der Mensch kraft der Heiligung zur Theilnahme an der göttlichen Vollkommenheit erhoben werde, so müsse man auch das infectum fieri von ihm aussagen (S. 217). Was mag wohl mit solchen Erörterungen erreicht werden wollen? Welchen correcten dogmatischen Gedanken soll man mit solchen Ausdrücken verbinden? Und was hilft es gar, wenn der Verf. unserer Noth mit einem quasi, quodammodo oder quadam parte beispringt? So z. B. S. 195: totum hominem in divinum quendam statum sublevari et quodammodo Deum effici; oder S. 210: Sanctificati sunt quadam parte dii; oder S. 236: Hominis substantia a divina substantia . . transformatur et quadam ratione ipsa Dei substantia fit. „Gott werden", oder „ungeworden werden" ist eben logisch wie dogmatisch ein nicht zu fassender Gedanke, dessen innerer Widerspruch durch ein angehängtes „fast" oder „gleichsam" nicht geheilt werden kann. Es ist schon mißlich genug, wenn uns in modernen speculativ-dogmatischen Erörterungen jene Flickwörter so oft begegnen, um speculative Ideen, die eben keine sind, in ein mystisches Helldunkel einzuhüllen; vor Allem aber müssen wir dagegen protestiren, daß man diese Sprechweise in die Dogmengeschichte einführe, die es überall nur auf die Erhebung bestimmter dogmatischer Gedanken abgesehen hat.

Dem Verf. gebührt übrigens das Lob, daß er mit sichtlicher Liebe zur Sache und mit Fleiß gearbeitet habe. Er theilt seine Abhandlung in folgende Abschnitte: Pars I. *Gratia sanctificans quid sit.* Cap. I. Cur Spiritus s. specialiter ad sanctificationem requiratur. Cap. II. Quomodo Spiritus s. in sanctificatione operetur. Cap. III. Ipsa Spiritus sancti substantia est fons, ex quo sanctificatio hominis profluit et quasi radicalis gratia sive donum κατ' ἐξοχήν. Cap. IV. Processus sanctificationis. Pars II. *Specificatio effectuum gratiae.* Cap. I. Effectus gratiae in anima. Cap. II. Effectus gratiae in corpore (hier wird auch die Lehre vom Millennium vorgetragen). Cap. III. Status deificus totius hominis. — Die Latinität des Verf. befriedigt, was Reinheit und Eleganz betrifft, kaum die bescheidensten Forderungen. S. 41 lesen wir z. B.: Irenaei doctrina sic probata porro eundum est. S. 72: Substantia ergo etiam in mente nostri Doctoris (!) non aliud est, ac etc. S. 91: Res supra tractata non solum revelationi divinae concordat, sed etiam ipsae (!) naturae et rationi maxime conformis videtur. S. 94 bildet der Verf. das Wort inrectus (ungerecht); auch das neuerdings in die deutsche Sprache eingeführte „Uebernatur" begegnet uns S 221 als supranatura im römischen Gewande. Komisch ist folgende Wendung: Quali modo haec liberatio patranda sit, iam in regno Millenario conspeximus; nam ibi iam audivimus etc. (S. 185). — Druckfehler haben wir namentlich im ersten Theile in großer Zahl gefunden. Den Pater Perrone nennt der Verf. Peronnius, und schreibt consequent opportet.

Der Verf. gibt in der Einleitung zu verstehn, daß er ein größeres Werk über die Lehre des h. Irenäus auszuarbeiten beabsichtige. Möge es ihm dann gefallen, im Interesse der Sache unsern wohlgemeinten Bemerkungen prüfende Rücksicht zu schenken.

Bonn. Simar.

Speculative Theologie.

Discussion amicale sur l'Ontologisme. Dialogues entre Lui et Moi. Par **Iean Sans-Fiel**, philosophe Auvergnat. Nancy, Bordes Frères. 1865. 342 S. 8. 1 Thlr. 24 Sgr.

Der Verf. dieser „freundschaftlichen Zwiegespräche" über das, was wir Deutsche als Ideen- und Erkenntnißlehre zu bezeichnen pflegen, hat sich wirklich als einen „Johannes Ohnegroll" von Anfang bis zu Ende seines interessanten Werkes zu bewähren gewußt, was ihm um so höher anzurechnen ist, als das religionsphilosophische System, zu welchem er sich bekennt, zum Theil sehr heftige Angriffe und nicht verdiente Ausstellungen erfahren hat, und als er selbst, in seinem Gegenstande durchaus bewandert, zu den besten Dialektikern der heutigen französischen Literatur zählt und mit recht spitzer Feder die Gegner seiner Anschauungen zu verwunden vermögend wäre. Die Ansichten der Gegner läßt er durch den „Er" in der „Unterredung zwischen Ihm und Mir" vertreten, ohne die Verfasser der Schriften zu nennen, aus denen vom Widerpart wörtliche Aushebungen mitgetheilt werden. Zur nähern Information unserer deutschen Lehre müssen wir noch vorläufig bemerken, daß der Gegenstand der Discussion insofern mit dem gemäßigten Traditionalismus zusammenhängt, als dieser mit den „Ontologikern" in dem Satze zusammentrifft: der Mensch kommt nicht ohne Gott zu Gott. Unsere französischen Nachbarn bezeichnen nämlich dasjenige philosophische, näher religionsphilosophische System als „Ontologismus", welches sich zu dem Grundsatze bekennt, daß unsere natürliche Erkenntniß Gottes und der Ideen auf einem directen unmittelbaren Schauen des Göttlichen beruhe, während das entgegengesetzte System, der „Psychologismus", das gedachte Wissen ein indirectes und vermitteltes nennt, dasselbe aus der vernünftigen Selbst- und Weltbetrachtung entstehen läßt, die Ideen als ein Product unserer Denkthätigkeit, Gott als die nothwendige Folgerung thatsächlicher Prämissen hinstellt. Also Ontologiker (Ontologistes) und Psychologiker (Psychologistes).

Es unterscheidet aber der Verf. vier ontologische, unser Wissen auf das Schauen des Göttlichen zurückführende Systeme: 1. Das pantheistische: Wir nehmen das Göttliche wahr direct und unmittelbar, weil wir uns selbst in solcher Weise wahrnehmen und unsere sich wahrnehmende Seele selbst mit dem Göttlichen wesenhaft identisch ist. Philosophie und Theologie protestiren gegen diesen Ontologismus. 2. Das rationalistische: Wir schauen das Göttliche ganz und vollständig, so daß die hieraus fließende Erkenntniß Gottes so erschöpfend ist wie möglich und es über sie hinaus eine vollkommenere für uns nicht gibt, weder im Diesseits noch im Jenseits. Hierin liegt philosophisch eine Ueberschätzung der menschlichen Erkenntnißkraft und theologisch eine Läugnung der diesseitigen übernatürlichen Erkenntniß aus dem Glauben und der jenseitigen aus der beseligenden Anschauung. 3. Das Malebranche'sche: Gott und Welt sind allerdings absolut verschieden und es ist unser Erkennen unvermeidlich ein beschränktes; aber das Göttliche unmittelbar schauend, erkennen wir Gott und in Gott alles Ideale und Reale des Endlichen, soweit wir hienieden überhaupt dieser Erkenntniß fähig sind, dergestalt, daß es für uns keine zweite, aus der Betrachtung der Dinge selbst geschöpfte Erkenntniß der Dinge und Gottes gibt. Es ist in dieser Theorie der Unterschied zwischen der idealen und realen Welt verkannt und übersehen, daß die Offenbarung auch ein mittelbares und indirectes Wissen des Göttlichen lehrt. 4. Der Ontologismus der altfranzösischen Schule, vertreten durch Fenelon und Bossuet, welcher das Wahre der Theorie des P. Malebranche anerkennt und das Falsche vermeidet.

Der Verf. entwickelt nun das ontologische System der beiden Heroen der theologischen Klassiker der französischen Literatur, sich in allen Punkten mit denselben einverstanden erklärend und nur im Vorbeigehen einräumend, daß die Ausdrucksweise Fenelons mitunter ungenau und Mißverständnissen zugänglich sei. Wir entheben dieser ersten, umfangreichsten Unterredung (S. 1—102) folgende Grundgedanken.

All unserm thatsächlichen Denken und Erkennen liegen bestimmte Wahrheiten zu Grunde, die weder die Frucht eigenen Nachdenkens, noch empfangener Belehrungen von außen und gemachter Erfahrungen sind, ja durch das Studium der Weltwirklichkeit (uns selbst in dieselbe miteinbegriffen) gar nicht in uns erst erzeugt werden können. Diese Wahrheiten sind für uns nicht blos logisch, dem Werth und der Würde nach, sondern auch thatsächlich und der Gewißheit nach die ersten und stehen für uns fest vor und unabhängig von aller Beweisführung. Nur weil uns die Idee des Absoluten vorschwebt, erkennen wir die Welt als das Nichtabsolute oder Endliche. Ohne die Kenntniß des Positiven kein Wissen des Negativen. Wenn wir die Dinge wahr, gut, schön, unsterblich u. s. w. nennen und darüber urtheilen, inwieweit sie dieses seien und inwieweit nicht, erweisen wir uns thatsächlich in dem Besitz der Erkenntniß des Wahren, Guten u. s. w., welches allein wahrhaft wahr u. s. w. ist. Wir würden an den erscheinenden Dingen das Wesentliche und Zufällige, das Allgemeine und Individuelle, das der Idee Entsprechende und Widersprechende nicht herausfinden und trennen, wenn uns nicht die ideale Wahrheit der Dinge innewohnte. Die Richtigkeit dieser Lehre erkennen wir recht augenscheinlich an der Thatsache des Gottesbewußtseins. Kann vernünftiger Weise die Idee des Absoluten die Frucht oder das Ergebniß der vernünftigen Selbst- und Weltbetrachtung sein? Was ist denn in aller Weltwirklichkeit wahrhaft unendlich, unerschaffen, unwandelbar, ewig, durchsichselbstseiend u. s. w., daß die Idee eines solchen Wesens der Reinertrag meiner Weltbetrachtung sein könnte? Nehme ich dagegen an, daß diese Idee von vornherein schon meinem Geiste mehr

oder weniger unbewußt vorschwebe, so wird es mir einleuchtend, daß und warum sie mir einerseits Leitstern sei bei meinem wirklichen Erkennen und Werthschätzen des Endlichen, und anderseits daß und warum die Betrachtung des Endlichen selbst vermöge seines Verhältnisses zum Göttlichen (Aehnlichkeit und Verschiedenheit) den von mir im Allgemeinen und in dunkeln Umrissen erfaßten Ideen zur vollen Klarheit und Correctheit verhelfe, wenn ich anders intellectuell gesund und sittlich rein in dieselben mich vertiefe. Dieses hier constatirte Thatsächliche erklärt sich am befriedigendsten durch die Annahme, daß es eine perennirende innere Selbstdarbietung Gottes an die Seele gebe, in deren unerschaffenem Lichte die Seele das Licht schaut, d. h. das Göttliche durch Gott schaut, also Gott selbst direct und unmittelbar erkennt (das directe Erkennen ist geistiges Wahrnehmen oder Schauen), soweit er überhaupt von uns hienieden erkennbar ist, und in Gott zugleich schaut die metaphysische Wirklichkeit des möglichen Außergöttlichen, also die ewigen, unveränderlichen göttlichen Ideen, soweit und in welchem Umfang uns die Wissenschaft derselben als Leitstern für die Erkenntniß und Werthschätzung der Weltwirklichkeit erforderlich ist. Diese Ideen sind das Göttliche selbst nach dem Maße und der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, in welcher es durch göttliches Schaffen und geschöpfliches Handeln endliche Wirklichkeit werden kann. Dieselben sind nicht zu verwechseln mit den allgemeinen Bildern und Sätzen, welche wir uns selbst ex post durch Abstraction vermitteln; denn diese sind etwas Selbstgemachtes, Früchte unseres eigenen Denkens, sind nur in uns, während die göttlichen Ideen etwas Gegebenes, Objectives, nicht blos in, sondern über uns Befindliches sind und als unwandelbare Normen unser wandelbares Denken und Erkennen beherrschen.

Ref. bemerkt hier ausdrücklich, um möglichen Irrungen vorzubeugen, daß die oben dargelegten Gedanken weder in dieser Reihenfolge, noch auch immer in der hier gebrauchten Ausdrucksweise sich beim Verf. vorfinden, indem dieser ohne streng logischen Zusammenhang, wie es der Lauf der Unterredung mit sich bringt, und in der bei den Franzosen heimisch gewordenen Terminologie die Lehre seiner Gewährsmänner zum Vortrag bringt und dabei auch das Unklare und Bedenkliche sich aneignet und in der Darstellung verwerthet, wovon dieselben, nach unserer Auffassung, sich nicht völlig frei zu halten gewußt haben. Wir werden hierauf am Schlusse unseres Referates zurückkommen.

Dem Einwande, daß, wenn es solch ein inneres, directes, unmittelbares Schauen des Göttlichen gäbe, unser Geist auch ein Bewußtsein von diesen intellectuellen Vorgängen haben müßte, wird entgegengehalten, daß wir uns jedenfalls der Wirkungen und Früchte jener Vorgänge, nämlich der in uns daseienden Ideen, bewußt werden, daß die wenigsten Menschen innig und sorgfältig genug sich in die Geheimnisse ihres innern Lebens versenken, daß namentlich das Vorhandensein der Gottesidee in uns selbstredend das Vorhandensein Gottes selbst sei, weil die Idee des Seinmüssenden und das Seinmüssende selbst schlechthin coincidiren. Aus der mir gegenwärtigen Idee des Endlichen nämlich erkenne ich vorerst nur die Möglichkeit der physischen Existenz des ihr entsprechenden Objectes; denn es ist ja nur die Idee dessen, was sein kann und auch nicht sein kann, also eines Solchen, zwischen dessen metaphysischer und physischer Wirklichkeit, d. h. Möglichkeit und Dasein, ein Abgrund liegt, welcher nur durch die Schöpfermacht Gottes kann ausgefüllt werden. „Wenn es sich dagegen um Gott handelt, kann der Geist dessen Möglichkeit denkend nicht erfassen, ohne gleichzeitig dessen Wirklichkeit (Dasein) zu erfassen. Warum? Weil in dem schlechthin nothwendigen Wesen sich Möglichkeit und Wirklichkeit nicht unterscheidet, das Wesen mit dem Dasein zusammenfällt. So nothwendig der Cirkel (der ideale und der wirkliche) rund ist; so nothwendig ist das seinmüssende Wesen ein real existirendes: das Wesen Gottes ist seine Wirklichkeit und umgekehrt (S. 41. 42)."

In der zweiten Unterredung sucht der Verf. die theologische Zulässigkeit dieses ontologischen Systems nachzuweisen (S. 103—172). Zunächst steht demselben die Kirchenlehre von der beseligenden Anschauung des Jenseits nicht entgegen. Das ontologische und das beseligende Schauen Gottes sind grundwesentlich verschieden: jenes ist dunkel und unbestimmt, dieses klar und bestimmt; jenes bezieht sich auf das Rationelle Gottes, sein Dasein, seine Wesenseigenthümlichkeiten, dieses auf das Superrationelle Gottes, sein innerstes Wesen und Leben, seine Dreipersönlichkeit; jenes wird vermittelt durch Gott wie er das natürliche Licht der Geister ist, jenes durch das selbst das übernatürliche Glaubenslicht weit überbietende Licht der Herrlichkeit; jenes vermittelt nicht mehr religiös-sittliches Wissen, als der Inbegriff der natürlichen Religion ausmacht, enthält daher nicht die Fülle der Wahrheit, wie sie die gläubig zu ergreifende Offenbarung darbietet, dieses vermittelt die höchste Vollkommenheit der Gotteswissenschaft, deren das Geschöpf überhaupt fähig und würdig ist. Hieraus ist auch schon einleuchtend, daß durch das ontologische Schauen (unmittelbare Erkennen) die positive Offenbarung nicht überflüssig wird. Der Ontologiker steht in dieser Frage dem Psychologiker gleich: der menschliche Geist ist der objectiv gegebenen Wahrheit gegenüber vieler Nachlässigkeiten, Verirrungen, Mißgriffe u. s. w. fähig und sein rein natürliches Erkennen steht in keinem Verhältniß der Angemessenheit zu einem wahrhaft übernatürlichen Ziele. Wie aber? Lehrt nicht die Offenbarung ausdrücklich, daß für uns irdische Menschen Gott wahrhaft unsichtbar sei, ein wahrhaft verborgener Gott, wohnend in einem uns unzugänglichen Lichte, so daß kein Mensch ihn je gesehen habe noch sehen könne? Abgesehen nun davon, daß diese Aussprüche für uns als Körperwesen in ihrer dermaligen Beschaffenheit unbedingte Geltung haben, beruft sich hier der Verf. auf die in der Theologie üblichen und auch von seinen Gegnern zugestandenen Distinctionen zwischen der rationellen und superrationellen Gotteswahrheit, wie dieselbe Gegenstand nicht des göttlichen, sondern unseres Erkennens ist, unterscheidet demnach zwischen Dasein und Wesen, zwischen Wesen und Attribut, zwischen Attribut und Persönlichkeit und behauptet, daß die fragliche Unsichtbarkeit für unsern Geist sich lediglich auf das innerste Wesen und Leben Gottes, zumal auf das Geheimniß seiner Dreipersönlichkeit, nicht aber auf sein Dasein, seine Attribute, überhaupt auf ihn als ontologisches natürliches Licht der Geisterwelt beziehe. Ueber die Schwierigkeit Röm. 1. 20 wird zu kurz und leicht hinweggegangen (S. 151). Richtig ist die weitere Ausführung, daß die Offenbarungslehre von der durch die Betrachtung der Weltwirklichkeit zu vermittelnden Gotteswissenschaft das unmittelbare Erkennen Gottes nicht ausschließe. Desgleichen ist die Erklärung von 1 Kor. 13, 12 im Interesse des Systems geradezu meisterhaft zu nennen, zumal die Geltendmachung des Umstandes, daß ἔσοπτρον die ontologische Auffassung unterstütze und keineswegs zunächst oder gar ausschließlich sagen wolle, daß die Welt ein Spiegelbild der Gottheit darbiete (S. 152 ff.). Es widerspricht also die Offenbarungslehre diesem Ontologismus nicht; ja es scheint, daß sie denselben entschieden begünstige. Neben der Lehre von der durch vernünftige Weltbetrachtung zu vermittelnden Erkenntniß des Göttlichen befindet sich die andere von dem Lichte Gottes, in welchem wir das Licht schauen (Psalm 35, 10; 4, 7.) und von dem Logos, welcher jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet (Joh. 1, 9). Der Verf. hat sich indessen nur geringe Mühe gegeben, das positiv günstige Material der Offenbarungsurkunden zu verwerthen. Auf die so wichtige Stelle Apg. 17, 25. 28 ist gar keine Rücksicht genommen. Dagegen bespricht er in einem Anhang zu dieser Erörterung die Frage, ob die „Ontologiker" oder die „Psychologiker" den h. Thomas den Ihrigen nennen dürfen. Er begnügt sich indessen, das Pro und Contra einander gegenüberzustellen und dem Leser die Entscheidung zu überlassen. Es ist dieß eine bescheidene Zurückhaltung, welche

gewaltig absticht von dem Eifer, womit Andere die Lehre von dem natürlichen göttlichen Lichte bei den Vätern und den Scholastikern um jeden Preis mit der vernünftigen Begabung unserer Seele zu identificiren trachten. Es geht eben nichts über die Künste der Auslegung! Um aber noch mit Einem Worte auf den h. Thomas zurückzukommen, so hat erst jüngst Prof. Ubaghs in Löwen den urkundlichen Beweis hergestellt, daß sich derselbe zur Lehre von den angeborenen Ideen bekenne, verschieden von den auf dem Wege der Abstraction gewonnenen Allgemeinbegriffen, zur Lehre von der uns einwohnenden Kenntniß der ersten Principien alles Wissens und dem die Seele leitenden Lichte des Erkennens (Vgl. Revue catholique 1866, S. 153.), welches unserm geistigen Auge für seine Zwecke ebenso leuchtet, wie dem körperlichen die materielle Sonne (S. 168).

Die Dialoge 3—6 (S. 172—307) sind dem Nachweise gewidmet, daß die großen und heiligen christlichen Lehrer Bonaventura, Augustinus und Anselmus sich zu denselben Grundsätzen bekennen, welche die Hauptpunkte des hier vertheidigten ontologischen Systems darstellen, ja mitunter sich noch prägnanter ausdrücken, als dieß heutigen Tages üblich ist. Hieher gehören die Sätze: daß eine innere Berührung und Vereinigung der Seele mit Gott Platz greife für die Zwecke des natürlichen Erkennens; daß auf dem Schauen Gottes in seiner Einheit, Einfachheit und Ewigkeit die Ideen der Einheit, des Punktes und des Augenblickes beruhen; daß in demselben die immerfließende Quelle der Principien all unserer Erkenntnisse und Urtheile uns geöffnet sei; daß Gott das erste und vorzüglichste Object und Licht zugleich unserer Anschauungen bilde und seine eigene Idee in uns erzeuge; daß auf diesem unserm innern unmittelbaren Verhältniß zu Gott unsere große Befähigung für Selbstunterricht und fremde Unterweisung beruhe; daß wir unsere Ideen nach der Aehnlichkeit der in Gott geschauten Ideen gestalten u. s. w. Hr. Ohnegroll bewährt in diesen Untersuchungen eine genaue Bekanntschaft mit den Hauptwerken der Scholastiker und einen feinen Tact in der Interpretation der entsprechenden Beweisstellen. Indem er die Stellung des h. Augustinus zur platonischen Philosophie mit den selbsteigenen Worten des h. Thomas charakterisirt und billigt, entzieht er seinem peripatetischen Gegner die Grundlage der Berechtigung, die Repräsentanten der patristischen und scholastischen Wissenschaft ausschließlich für sich in Beschlag zu nehmen.

Am 18. Sept 1866 hat die zuständige römische Congregation, — auf wessen Veranlassung, ist nicht mitgetheilt oder angedeutet, — sieben Thesen als gefährlich und in der Lehre zu vermeiden bekannt gemacht, folgenden Inhalts: I. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale. II. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. III. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur. IV. Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. V. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur. VI. Res creatae sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit. VII. Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a terminata creatura, homine v. g., creaturam producit. Die Gegner der „Ontologiker" haben nicht verfehlt, das System derselben als in diesem Actenstücke so gut wie verurtheilt zu proclamiren, und sie würden auch vollkommen im Recht gewesen sein, wenn sie hätten beweisen können, daß in demselben die unmittelbare Wahrnehmung des Göttlichen, bez. Gottes und der Ideen des Endlichen als offenbarungswidrig bezeichnet werde. So aber stehen die Dinge nicht. Der siebente und letzte Dialog befaßt sich mit der Auslegung dieser Thesen mittelst Beobachtung von Grundsätzen und Aufstellung von Unterscheidungen, welchen kein Sachverständiger seinen Beifall versagen kann. Faßt man die sieben Thesen als ein Ganzes, so läßt sich unter Zugrundelegung von Nro. VI., in welcher namentlich die Theorie des P. Moigno (in den „Annalen der christlichen Philosophie" Jahrg. 1839) genau charakterisirt ist, der Beweis herstellen, daß sie sammt und sonders, theils direct, theils indirect, es auf den pantheistischen Ontologismus abgesehen haben, theilweise auch den rationalistischen treffen; ob auch jenen des P. Malebranche, mag dahin gestellt bleiben, sicher aber nicht die Lehre Bossuets, Fenelons u. s. w. Dieß ist das Ergebniß der ersten Untersuchung des Hrn. Ohnegroll. Auffallend ist es uns, daß derselbe außer dem genannten italienischen Pater keine weitern Schriftsteller zur Illustrirung dieser Thesen herbeigezogen hat. So sind z. B. Nro. I. II. fast wortwörtlich der Spinozistischen Lehre enthoben, und wer den „Grundriß einer Philosophie von F. Lamennais (Deutsche Ausg. Paris u. Leipz. 1841. 3 Bände)" gelesen hat, findet in Nro. III—VII. lauter alte Bekannte. Aus der Erklärung der Thesen, jede für sich genommen, mögen folgende kurze Hervorhebungen genügen. These I. identificirt das erkennende Subject (menschlicher Geist) mit Gott als dem Object und Licht unserer Anschauung. Hält man aber diese pantheistische Intention von ihr fern, faßt sie also creatianisch, so ist sie nur verwerflich wegen ihrer Zweideutigkeit, indem der Ausdruck „Deus" Gott bedeuten kann in seiner Wesenheit und Gott in seinen Attributen. Hienieden eignet uns die unmittelbare Intuition Gottes nur im letztern Sinn. These II. ist offenbar pantheistisch. Fassen wir den Satz im theistischen Sinne, so enthält er einen falschen Idealismus, die Idee als die einzige Wirklichkeit der Dinge behauptend. In der III. These werden die Ideen, wie sie in der Weltwirklichkeit realisirt sind, mit Gott identificirt. Der Nachdruck liegt auf dem „a parte rei", was den Gegensatz zu „in Deo" s. „in mente" darstellt, was die Theologen universalia ante multa — gegenüber „post multa" et „in multis" nennen. In der gegensätzlichen Bedeutung wäre die Behauptung unverfänglich. Wir kommen hierauf zurück. Bei These IV. ist das „sub quocunque respectu" zu beachten. Aus der bloßen Kenntniß der Idee der endlichen Dinge habe ich noch gar keine Wissenschaft von ihrer realen Existenz und zeitweiligen Beschaffenheit; denn jene Idee lautet auf etwas, das wirklich werden, aber auch unverwirklicht bleiben kann. These V. läugnet den wesentlichen Unterschied der Idee des Absoluten und des blos Contingenten. Außer dem philosophischen Unverstand, welcher die VI. These charakterisirt, hebt dieselbe den eigentlichen Schöpfungsbegriff auf und scheidet das Göttliche in einen seienden und in einen gewordenen und immerdar werdenden Gott. Der Ausdruck „res creatae" ist bloße accommodative Redensart. These VII. macht die Schöpfung zu einem beiläufigen Moment des immanenten Lebensprocesses der Gottheit und hat mit dem Ontologismus, der hier in Rede steht, nichts zu schaffen. Wir begreifen, wie der in Frankreich zur Blüthe gekommene Eklekticismus und der Anschluß etlicher sonst reich begabter Geister an Spinoza und die äußerste Linke des Hegelthums das h. Officium in die Lage bringen konnte, durch Stigmatisirung der obigen Sätze die katholischen Denker auf die Gefahren aufmerksam machen zu müssen, welche in einer derartig gesättigten wissenschaftlichen Atmosphäre überreichlich vorhanden sind. Wie es aber möglich war, daß „ein sehr bekannter Psychologiker" im Jahr 1862 schreiben konnte: „C'est bien sur l'ontologisme même *très nettement formulé en sept propositions* que la congrégation du Saint-Office vient de se prononcer (S. 328, N. 1)," ist nicht abzusehen. Der Mann hat später hinsichtlich VI. VII. zurückgenommen und hinsichtlich IV. V. restringirt.

Schade, daß dieses interessante und lehrreiche Werk nicht allen wissenschaftlichen Anforderungen entspricht, welche man billiger Weise an derartige Leistungen stellen kann. Warum werden die beiden Parteien „Ontologiker" und „Psychologiker" genannt, da doch Ontologie und Psychologie in allen philosophischen Systemen vorkommen? Worin besteht das Eigenthümliche der Ideen- und Erkenntnißlehre der „Psychologiker" und aus welchen Gründen erweist sich dieselbe als unzulänglich? Durch die Ausdrücke „Peripatetiker", „unmittelbares Wissen", „intermediäre Ideen" ist für einen solchen Lehrzweck noch sehr wenig geleistet. Die apologetische Tendenz des Werkes entschuldigt diesen Mangel nicht; denn ich brauche erst dann „Ontologiker" zu sein, wenn der andere Standpunkt philosophisch und theologisch nicht erklecht. Auch in der Ideenlehre selbst kann man als „Ontologiker" verschieden denken. Abgesehen nämlich von der platonischen, durch Augustinus corrigirten Auffassung, kann man der Ansicht sein, die Ideen seien keimartig der Seele eingeschaffen und kommen entweder spontan zur Entfaltung, oder sie werden in uns geweckt und entwickelt durch Dazwischenkunft der ihnen entsprechenden oder irgendwie ähnlichen objectiven Wirklichkeit, so daß es eines Schauens derselben in Gott nicht bedarf. Man kann sich aber auch zu diesem Schauen bekennen und dann wieder verschiedentlich sentiren über das Verhältniß der in uns thatsächlich ausgestalteten Ideen zu den objectiv in Gott geschauten. Und dann wie verhalten sich unsere abgezogenen Begriffe zu den Ideen und woran erkennen wir mit voller Sicherheit, daß wir das Eine oder Andere vor uns haben? Wie können sich unbewußt und unwillkürlich in unserm Geiste Ideen erzeugen und in welchem Zusammenhang steht diese Thatsache (wenn als richtig erwiesen) mit den Geheimnissen des natürlichen und übernatürlichen Geisteslebens?

Auch selbst in dem, was der Verf. wirklich leistet, läßt er mitunter die erforderliche Klarheit und Uebersichtlichkeit schmerzlich vermissen, das Erstere wenigstens für diejenigen Leser, welche in dem Gegenstande der Discussion noch mehr oder weniger Neulinge sind. Bei der allseitigen Verwerthung z. B., welche die Unterscheidung zwischen dem Rationellen und Superrationellen in Gott erfährt, wäre ein näheres Eingehen auf die objective Berechtigung der Distinctiones virtuales u. s. w. gewiß am rechten Orte gewesen. Hinsichtlich des Andern aber bringt es die Natur der dialogischen Behandlung fast unvermeidlich mit sich, daß die Lehrpunkte, auf welche es ankommt, mit allerlei Nebenwerk umgeben und häufig auch nicht in ihrer systematischen Reihenfolge abgehandelt werden, so daß der Leser nur mit vieler Mühe die Quintessenz der einzelnen Abhandlungen in naturgemäßer Ordnung sich vergegenwärtigt. Diesem Uebelstande wäre mit Leichtigkeit dadurch abzuhelfen gewesen, daß am Anfange oder Schlusse eines jeden Dialogs durch den Vertreter des Ontologismus die Hauptsätze des Abschnittes vorher angekündigt oder zusammengefaßt würden.

Und nunmehr zu dem Punkte, auf welchen wir schon zwei Mal hingewiesen und den wir dieser Schlußerörterung vorbehalten haben. Hr. Ohnegroll ist der aufrichtigen Ueberzeugung, daß sein Ontologismus wissenschaftlich und kirchlich zulässig sei. Und gleichwohl haben wir Grund zu befürchten, daß die Gegner dieß nicht so ohne weiteres zugestehen werden. Dieser Grund liegt in der wiederholt und klar vorgetragenen Lehre, daß die in Gott von uns geschauten Ideen (des Endlichen) an und für sich, also objectiv, nicht blos etwas Göttliches, sondern gar nicht real von Gott verschieden, sondern selbst Gott seien. Einige Belegstellen mögen genügen. Il est bien évident, que les types éternels des choses ne sont pas distincts de Dieu: tel est en particulier . . . le sentiment de St. Augustin et de St. Thomas (p. 323). Ces verités s'identifient avec Dieu . . . lui-même (p. 298. 293. 291). Les idées . . . de Dieu sont identiques à son essence (p. 129). Considérée objectivement l'idée est nécessaire, éternelle, immuable, et presente ainsi les caractères de la divinité . . . Les idées sont Dieu même (p. 84. 85). Ces vérités éternelles . . . sont quelque chose de Dieu ou plutôt sont Dieu même (p. 47). Dans l'ontologisme . . . les universaux ante multa s'indentifient avec Dieu (p. 324). Elles ne sont pas réellement distinctes de Dieu (p. 295). Il n'y a pas une distinction réelle entre l'être de Dieu et les vérités ou idées éternelles (291). Weiter, so scheint uns, kann man den Realismus der Ideen der Dinge dem Wortlaute nach nicht treiben, als daß man sie in ihrer objectiven Wirklichkeit nicht blos etwas Göttliches nennt, sondern geradezu mit Gottes absoluter Wesenheit identificirt. Woher diese kühne Sprache? „Die Ideen sind unerschaffen, nothwendig, ewig, unveränderlich; die Welt dagegen ist gemacht, zufällig (contingenter esse), zeitlich, wandelbar" — siehe da, die unendliche Verschiedenheit zwischen den göttlichen Ideen und dieser Weltwirklichkeit! Alle die genannten Eigenschaften der Ideen sind ja bekannte (rationelle) Attribute der Gottheit; Attribut und Wesen aber sind auf göttlichem Gebiete nicht reell, sondern nur virtuell oder höchstens formell von einander verschieden: also . . . Verlassen wir für einen Augenblick diesen Zauberkreis, um zur Ernüchterung eine andere Gedankenreihe vorzunehmen, worin Hr. Ohnegroll völlig übereinstimmend mit uns vorgeht und redet. Die göttlichen Ideen (jene des Absoluten selbst natürlich ausgenommen) sind die ideale Welt, die Typen des Endlichen. So viele Gott deren wollte, so viele hat er durch seine schöpferische Thätigkeit verwirklicht. Da Gottes Werke hinter Gottes Gedanken nicht zurückbleiben, so ist unbedenklich zu sagen, daß die von Gott erschaffene Welt die adäquate Verwirklichung der göttlichen Weltidee sei, daß folglich dem Begriffe nach die Weltidee und die Weltwirklichkeit sich nicht von einander unterscheiden, die letztere nur die Realität der Existenz vor der erstern voraus habe. Wie ist aber dieses möglich, da beide ganz entgegengesetzte Eigenschaften besitzen: unerschaffen und erschaffen, nothwendig und zufällig, ewig und zeitlich, unveränderlich und wandelbar? Muß nicht die adäquate Wirklichkeit eines Ideals diesem selbst an Vollkommenheit gleichkommen und folglich die Prädicate desselben theilen? Noch mehr, da die Weltwirklichkeit vor der bloßen Weltidee die reale Existenz voraushat, ihren Grund in der göttlichen Macht, wie die Idee in der göttlichen Intelligenz besitzt, so ist gar nicht abzusehen, warum die Weltidee gottverwandter und göttlicher sein sollte, als die Weltwirklichkeit. Hier ist der Ort, sich über die wahre Sachlage zu besinnen. Greift man ohne weiteres zu und überträgt gemäß der eigenschaftlichen Identität des Idealen und Realen die obengenannten Attribute des nur virtuell vom göttlichen Wesen verschiedenen Idealen auf das Reale, so hat man die emanatistisch-pantheistische Auffassung der Weltwirklichkeit sich angeeignet, welche in den mitgetheilten Thesen eine so hervorragende Rolle spielt. Jedermann sieht ein, daß vom Standpunkt der christlichen Wahrheit aus die platonische Objectivirung der Ideen, die Heraussetzung derselben aus Gott in den Logos, noch erträglicher ist, als eine solche Alleinslehre. Um nun diesem Irrthum auszuweichen und gleichwohl den Gegensatz zwischen den Ideen in Gott und der Weltwirklichkeit außer Gott festzuhalten, greift man zur Distinction der universalia ante multa und der universalia post multa et in multis. Wir fürchten, das sei ein bloßer Nothbehelf, weil durch das Realisirtwerden die Ideen ihre Attribute nicht verlieren, noch in gegentheilige umwandeln können. Man frage sich also ernstlich: Was sind die der Weltwirklichkeit vorgängigen und zu Grunde liegenden göttlichen Ideen? Das von Gott erkannte mögliche Endliche, oder die unendliche und unerschöpfliche Summe des realisirbaren Nichtgöttlichen. Das für die Realisirung von Gott frei erwählte mögliche Endliche ist die Weltidee; und diese durch die göttliche Allmacht realisirte Idee ist die Weltwirklichkeit. Hier ist nun offenbar, gleichviel ob es sich um die Ideen überhaupt, oder um die Weltidee insbesondere handle, ein Zweifaches zu

unterscheiden: erstens der Denkende oder Erkennende in seinem Denken oder Erkennen — Gott; zweitens, das göttlich Gedachte oder Erkannte — die Ideen der endlichen Möglichkeiten. Diese letztern, und um sie handelt es sich, sind durchaus nicht identisch mit der Gottesidee, mit der Idee Gottes von Gott, können also weder ihrem Begriffe noch ihrer etwaigen Wirklichkeit nach etwas Absolutes und folglich mit dem göttlichen Wesen real identisch sein. Aber es kommen ihnen ja doch wahrhaft göttliche Attribute zu? Wir wollen sehen. Woraus entspringen diese Ideen? Offenbar aus der Wissenschaft, welche Gott von sich selbst hat, also von sich als der absoluten Machtvollkommenheit, oder von sich, wie unser Verf. mit seinen Gewährsmännern will, als dem schlechthin vollkommenen Gut. Jene erkennend, erkennt Gott die ganze Summe des seiner unerschöpflichen Allmacht Realisirbaren und hat so die Ideen oder Begriffe aller endlichen Möglichkeiten; diese erkennend, sieht Gott die unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit, in welcher das schlechthin Gute durch Schöpfung der Verendlichung fähig ist, hat also abermals aus dieser Selbsterkenntniß die Ideen oder Begriffe der endlichen Möglichkeiten. Weil diese Ideen nur die gedachten oder erkannten Schemate (Gedankenbilder) der bloßen Möglichkeiten, nur metaphysische nicht physische Realitäten sind, welche in alle Ewigkeit unverwirklicht bleiben könnten, darum nennt man sie „unerschaffen"; weil Gott niemals ohne die Wissenschaft dieser seiner Möglichkeiten sein kann, darum werden diese Ideen „ewig" genannt; weil jede Realität nur die Verwirklichung eines bestimmten sich selbst gleichbleibenden Gedankes sein kann, darum heißen die Ideen der endlichen Realitäten „unveränderlich"; weil Gott nichts Erkennbares unbekannt sein, er namentlich aber die Möglichkeiten seiner Allmacht und seine für die Verwirklichung erwählten Ideen kennen muß, darum werden diese als „nothwendig" prädicirt. Diese Ideen sind also unerschaffene Urbilder (species, formae, εἴδη) von Geschöpflichem, ewige von Zeitlichem, unveränderliche von Veränderlichem, nothwendige von Contingentem. Sind diese Ideen, wie hieraus zur Evidenz hervorgeht, nicht identisch mit der absoluten Idee, so ganz unfehlbar auch nicht mit der absoluten Wirklichkeit, mit Gott und seinen Attributen. Zum Glück sagen die vom Verf. verwertheten Autoritäten in der Regel nur, diese Ideen seien etwas Innergöttliches, haben metaphysische Realität im göttlichen Intellect, nicht aber sie seien dieser Intellect selbst, und wenn sie hin und wieder, auffälliger Weise auch Bossuet (S. 47. 48), sich von der Identificationstendenz zu bedenklicher Ausdrucksweise verleiten lassen, so mochte dieses in durchaus theistisch und creatianisch denkenden Zeiten unverfänglich gewesen sein, zumal auf das bestimmteste ausgesprochen und festgehalten wurde, daß diesen Ideen keinerlei Nothwendigkeit des Seins (der physischen Realität) zukomme, daß sie nur die göttlichen Gedanken von dem möglichen Endlichen seien und in alle Ewigkeit unverwirklichet bleiben könnten.

Vorausgesetzt, daß die Ideenlehre des Verf. im Grunde doch nur in diesem von uns näher erklärten Sinne verstanden sein wolle, halten wir das von ihm vertheidigte System der intellectuellen Intuition für unverfänglich. Die Wahrheit des Systems selbst aber hängt von der Beweiskraft der Gründe ab, welche dafür geltend gemacht werden können. Auf eine nähere Würdigung derselben hierorts einzugehen, müssen wir uns versagen.

Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele. Eine philosophisch-kritische Abhandlung von Dr. **Karl Werner.** Brixen, A. Weger's Buchhandlung 1865. VI u. 91 S. fl. 8. 12 Sgr.

Erst nachdem ich mein Referat über Ohnegrolls interessantes Werk an die Redaction dieser Zeitschrift bereits abgegeben hatte, wurde ich mit der rubricirten kleinen Abhandlung bekannt. Ich lasse einen kurzen Bericht darüber nachfolgen, namentlich insoweit sie denselben Gegenstand mit dem gedachten Buche, die Erkenntnißlehre, bespricht, weil die Auffassung eines so gewiegten und verdienstvollen Kenners und Kritikers der alt- und neuscholastischen Philosophie und Theologie, wie K. Werner, von wissenschaftlicher Bedeutung ist.

Zuvörderst constatiren wir mit Vergnügen die wesentliche Uebereinstimmung, in welcher wir uns mit dem Verf. hinsichtlich des Verhältnisses befinden, welches zwischen Gott und den göttlichen Ideen des Endlichen Platz greift. „In der Conception derselben, heißt es S. 9, vergegenwärtigt sich Gott nicht seinen eigenen Lebensinhalt, sondern ein bedingtes Gegenbild seiner göttlichen Absolutheit . . . Den Gedanken vom endlichen Sein kann man allerdings ein wesentliches und constitutives Moment im göttlichen Denkleben nennen, aber nur insofern es Gott wesentlich ist, seine Absolutheit auch im Gedanken des außer ihm möglichen Bedingten zu affirmiren; worin aber weiter auch schon liegt, daß die Verwirklichung und Existenz dieses außer ihm Möglichen ganz und gar seinem souveränen Willen anheimgestellt sein müsse." Nur bei dieser Auffassung begreift sich die Weltwerdung aus freier Schöpferthat Gottes und die Weltwirklichkeit als endliche Realität. Daß aber die gegentheilige Auffassung die Gefahr des emanatistischen Pantheismus als eine dringliche in sich berge, wird mit folgenden Worten anerkannt: „Ist das Sein der geschaffenen Dinge nicht bereits in seinem speculativen Begriffe scharf und durchgreifend vom absoluten Sein abgeschieden, was liegt näher, als daß man im Bestreben, recht tief zu gehen, die nächsten Existenzgründe der geschaffenen Dinge in die unerforschlichen Lebensgründe des Absoluten versenkt und jegliches Einzelne mittelbar oder unmittelbar aus den Tiefen des Absoluten heraussteigen läßt?" (S 63).

Was nun die Idee des Absoluten und damit Gott selbst betrifft, so läßt der Verf. die Frage über das directe und unmittelbare Wahrnehmen (Schauen) unerörtert, negirt selbstverständlich das beseligende Schauen im Diesseits (S. 69. 71. 46) und lehrt die vermittelte Erkenntniß Gottes als den Schlußstein der vernünftigen Selbst- und Weltbetrachtung (S. 47 ff. 68). Damit ist aber nicht gesagt und will nicht gesagt werden, daß das Göttliche und die Idee des Absoluten dem menschlichen Geiste etwas schlechthin Fremdes und Unbekanntes sei, so lange als er nicht in der Betrachtung des Endlichen bis zum Allgemeinsten, der Notion des reinen Seins vorgedrungen, um sich von diesem bestimmungslosen und „abgeblaßten" (inhaltleeren) Begriffe aus zu dem wahrhaft absoluten, schlechthin realen und allvollkommenen Sein zu erheben (S. 47 f. 68). Denn der Verf. betont es als ein Hauptprincip der Lehre von der Seele, daß das Thätigsein und Leben ihr wesenhaft sei und folglich auch Platz greife vor und unabhängig von dem Zustande des klaren Selbstbewußtseins (S. 21); er lehrt ausdrücklich, daß die Idee Gottes schon vor der vermittelten Erkenntniß Gottes, wenn auch mehr oder weniger unentwickelt und unerfüllt, im Geiste vorhanden sei (S. 83), und daß diese Entwicklung und Erfüllung der schon vorhandenen Gottesidee sich namentlich in der Erkenntniß der Seele ihrer selbst als des göttlichen Ebenbildes vollziehe (S. 86); auch das Vorhandensein anderer Ideen in unserm Geiste unterliegt für ihn keinem Zweifel: es gibt, sagt er, gewisse allgemeine (kosmische und moralische) Ideen, die sich in jedem geistig geweckten Menschen gleichsam unwillkürlich hervordrängen (S. 45); gegen die Annahme, daß der Seele gewisse Ideen „angeboren" oder eingepflanzt seien, welche mittelst der Betrachtung der entsprechenden Wirklichkeiten in ihr aufleuchten und so der Anlaß werden, daß der Geist über das begrifflich-ideale Erkennen hinaus sich bis zur Erfassung der Gedanken Gottes von den Dingen und ihrem Zusammenhange erhebt und darin die Wissenschaft des Idealen selbst zu gewinnen strebt (S. 52 ff. 65. 47 ff.), — hiegegen hat der Verf. so wenig etwas zu erinnern, als er gerade hierin den Punkt erblickt, auf welchem die scholastische Philosophie dem spätern Fortschritt ein ergiebiges Feld offen gelassen hat; endlich anerkennt

er auch eine natürliche Erleuchtung der Menschenseele durch Gott für die Zwecke ihres Denkens und Erkennens (S. 47. 63. 76), ohne zu der Auslegung zu veranlassen, daß ihm dieses natürliche Licht mit der selbsteigenen Erkenntnißfähigkeit der Vernunft identisch sei.

Ref. muß die Leser um Verzeihung bitten, daß er bis daher mit der Schrift unseres genialen Landsmannes sich nur insoweit befaßte, als dieselbe mit dem angezeigten französischen Buche in vielen Punkten zusammentrifft oder doch sympathisirt, ohne den bedenklichen Einseitigkeiten desselben Raum zu geben. Eine ähnliche und in einzelnen Lehren noch schärfer hervortretende Uebereinstimmung in der gedachten Ideenlehre gewahren wir in der „speculativen Anthropologie" von Stöckl, welcher sich, ungeachtet seines fast unbedingten Anschlusses an die Scholastik und den h. Thomas, oder vielleicht auch, wenigstens nach seiner Ueberzeugung, gerade deßhalb, zu folgenden Sätzen bekennt: 1. „Es gibt einen unmittelbaren natürlichen Zusammenhang des Geistes mit dem Idealen." 2. „In unserm Geiste ist nothwendig eine unmittelbare primitive Idee von der absoluten Wahrheit, Güte und Schönheit vorausgesetzt." 3. „Das Gleiche gilt natürlicher Weise auch" vom Absoluten als dem schlechthinigen Sein (Existenz, Wirklichkeit), sowie von Gott als der höchsten Urvollkommenheit, weil hievon unsere Erkenntniß des Endlichen in seiner Wirklichkeit, Beschaffenheit und dem Grade seiner Vollkommenheit bedingt ist. 4. Desgleichen „enthält unser höheres Erkennen nothwendige und unveränderliche Wahrheiten," was abermals ohne die vorgängige Gottesidee unmöglich ist, da wir jene Wahrheiten nicht aus dem Bereiche des Zufälligen und Veränderlichen schöpfen können. 5. Ohne diese primitive Idee wäre auch eine durch Betrachtung der Weltwirklichkeit vermittelte Erkenntniß Gottes unmöglich. 6. Die Gottesidee „findet sich von Natur aus in unserm Geiste vor." 7. Da aber „alles zu Erkennende sich dem Geiste irgendwie manifestiren" und dieser selbstthätig auf die Erkenntnißobjecte eingehen muß, wodurch sich die Erkenntniß erzeugt „als das ideale Bild des erkannten Objectes": so ist das Vorhandensein jener Idee in uns nur daraus erklärlich, daß wir „von Natur aus in einem unmittelbaren Lebensverbande mit Gott" stehen, daß „eine Selbstoffenbarung Gottes an uns" stattfindet, und daß Gott in uns zugleich als „höheres Licht" waltet, in welchem wir ihn wahrnehmen und seine Idee uns vermitteln. (Dieß ist im Wesentlichen von der unmittelbaren Intuition des Absoluten des französischen Gelehrten nicht verschieden.) 8. Die göttlichen Ideen vom Endlichen im Allgemeinen und Einzelnen bilden sich in unserm Geiste auf dem Grunde der empirischen Erforschung der Weltwirklichkeit, nicht in dem Sinne, „daß die Erfahrung etwa blos die gelegenheitliche Ursache wäre, auf welche hin der Geist in den Bereich des Idealen sich zu erheben vermöchte, sondern vielmehr so, daß der Geist aus der Erfahrung die ideale Erkenntniß gewinnt, daß die Erfahrung ihm den Gegenstand dieser Erkenntniß zunächst zuführt, und somit die unmittelbare und primitive Quelle jener Erkenntniß ist." 9. Die Ideen des Endlichen sind also vorhanden im Verstande Gottes, in der Weltwirklichkeit und im Geiste des Menschen, der die Weltwirklichkeit erfahrungsmäßig kennen gelernt hat. 10. „Das ideale Moment ist die höchste Sphäre, in welcher das menschliche Erkennen sich bewegen kann." „Das ideale Erkennen ist ein mystisches Schauen" und „ein Nachdenken der Gedanken Gottes" [1]).

Kehren wir jetzt wieder zu unserm Verf. zurück. Die Unmittelbarkeit der Gottesidee und der nothwendigen Wahrheiten minder scharf hervorhebend und betonend, als Stöckl, scheint er, wenn wir ihn richtig verstehen, zu der Ansicht hinzuneigen, daß die uns bei der Erforschung der Weltwirklichkeit aufleuchtenden Ideen des Endlichen unserm Geiste schon vorher eigen seien, aber erst durch jene conditio sine qua non sich ausgestalten und verlebendigen. Wie dem sei — wie könnten wir auch über das thatsächliche Verhältniß eines Erscheinenden zu seiner Idee, z. B. des Menschen wie er jetzt ist zum idealen Menschen, uns ein Urtheil bilden, wenn das an der Erscheinung Wahrgenommene mit der Idee desselben immer schlechthin coincidirte? — er betrachtet es als die edelste und höchste Aufgabe der Vernunftwissenschaft, die Wirklichkeit aus den Ideen und dem Zusammenhang derselben zu erfassen und darin, theilweise wenigstens, über die Speculation der Scholastik, des Thomismus insbesondere, hinauszugehen (S. 58 ff.). Sich anschließend an die bei uns fast allgemein recipirte Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, unterscheidet er ein doppeltes Erkennen der Dinge, ein begriffliches und ein ideales, und bestimmt ihren Unterschied, wie folgt: „Während das empirisch=begriffliche Denken bei dem Gegebenen als solchem stehen bleibt und die Functionen des geistigen Unterscheidens und Beziehens nur deßhalb auf dasselbe anwendet, um es sich nach den formalen Bedingungen seiner Denkbarkeit zurecht zu legen, will die ideelle Verständigung ihr Object geistig ergründen, d. i. das übersinnliche Wesen, den überzeitlichen Grund und Zusammenhang des Gedachten mit dem von ihm Verschiedenen ermitteln" (S. 57). Kürzer: „Man wird den Verstand als das Vermögen anzusehen haben, vermittelst dessen die concrete Wirklichkeit erfaßt wird, die Vernunft aber als das Vermögen der Ideen, aus welchen das Wirkliche speculativ begriffen werden soll" (S. 61).

Die vorliegende Abhandlung selbst kann als ein interessanter Versuch der Verwerthung dieser Erkenntnißlehre an dem Problem „der Menschenseele" angesehen werden. Wir verweisen besonders auf die Darstellung des Verhältnisses der Seele zum Leibe in den Zuständen der Integrität, des Falles und der durch die Auferstehung vermittelten Vollendung, sowie auf die Berichtigung der Günther'schen Anthropologie, das Beste, was wir bis jetzt vom speculativen Standpunkte aus über diesen Punkt gelesen haben. Wenn der Verf. nicht überall die wünschenswerthen Cautelen zugleich in Erwähnung und zur Besprechung bringt, wie z. B. die Geschenke der Unversehrtheit und der Unsterblichkeit, so ist dieß durch den prägnanten und aphoristischen Charakter des Werkchens entschuldigt [1]).

Bonn. Dieringer.

1) Vrgl. „die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte." Von Dr. Stöckl rc. Würzb. 1858. I. S. 164 ff.

1) Auf den Wunsch des Verfassers werden hier folgende Druckfehler in der oben angezeigten Schrift berichtigt: S. 45, Z. 10 v. u.: Nur statt Nun. S. 48, Z. 16 ist nach: Profusion seiner selbst: einzuschalten: und Confusion; S. 57. Z. 3 v. u. nach: Gefühle einzuschalten: der Unmöglichkeit; S. 63, Z. 2: erfaßt statt umfaßt; S. 65, Z. 2: das menschliche Denken statt: des menschlichen Denkens.

Bibel und Natur.

Bibel und Natur. Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältniß zu den Ergebnissen der Naturforschung. Von Dr. **F. Heinrich Reusch**, Professor der Theologie an der Universität zu Bonn. Zweite, umgearbeitete Auflage. Freiburg, Herder 1866. XII u. 496 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Indem ich die Beurtheilung dieses Buches andern Zeitschriften anheimgebe, erlaube ich mir hier einige Sätze aus der Vorrede zur zweiten Auflage abdrucken zu lassen:

„Das Buch ist für diese neue Auflage nicht bloß durchgesehen, verbessert und vermehrt, sondern wirklich umgearbeitet worden. Bei einigen Abschnitten habe ich freilich nur im Einzelnen mancherlei nachgetragen oder ergänzt, mit Rücksicht auf neu erschienene oder ältere, mir erst in den letzten Jahren bekannt gewordene Schriften oder auf Grund eigener, namentlich exegetischer Studien.

Einige Fragen haben aber in den letzten Jahren eine so veränderte Gestalt angenommen, daß ich die darüber handelnden Vorträge ganz oder theilweise neu ausarbeiten mußte. So sind namentlich mit Rücksicht auf die betreffenden neuen Schriften von Lyell, Huxley und Vogt und viele daran sich anschließende Aufsätze und Broschüren die Vorträge über die Urzeugung, die Speciesfrage und das Verhältniß von Mensch und Thier umgearbeitet und die kurzen Bemerkungen über das Alter des Menschengeschlechts durch mehrere eigene Vorträge ersetzt worden. Den Versuch von Keil, die buchstäbliche Auffassung der sechs Tage gegenüber den Ansichten fast aller neuern Geologen zu halten, glaubte ich in der ersten Auflage fast mit Stillschweigen übergehen zu dürfen. Da Keils Ansicht im verflossenen Jahre in Veith und Bosizio entschiedene Vertheidiger gefunden hat, habe ich jetzt eine eingehende Kritik derselben nicht unterlassen zu dürfen geglaubt. Bei der Prüfung der beiden hauptsächlichsten Versuche, den biblischen Schöpfungsbericht mit den Ergebnissen der geologischen und paläontologischen Forschungen in Einklang zu bringen, habe ich ferner mich jetzt entschiedener als in der ersten Auflage gegen die sogenannte »Restitutions-Hypothese« und für die »concordistische« Ansicht ausgesprochen.

„Das Buch ist aber nicht bloß materiell, sondern auch formell umgearbeitet worden. Durch einige Aenderungen in der Anordnung des Stoffes glaube ich die Uebersichtlichkeit gefördert zu haben. Namentlich aber habe ich Vieles kürzer gefaßt und viele Wiederholungen beseitigt, weniger um Raum für die neu hinzugekommenen Erörterungen zu gewinnen, als vielmehr um das Buch durch diese Abkürzungen zu verbessern. In der ersten Auflage war ich auf einige Hauptpunkte wiederholt zurückgekommen, nicht nur weil dieses in den mündlichen Vorträgen, welche dem Buche zu Grunde lagen, geschehen und auch wohl am Platze war, sondern auch weil es mir sehr darauf ankam, gerade diese Punkte besonders hervorzuheben und klar zu machen. Ich glaube jetzt diesen Zweck auch ohne die breite Darstellung und ohne die vielen Recapitulationen und Wiederholungen erreicht zu haben, die ich bei der ersten Ausarbeitung für zweckdienlich hielt" [1].

Ueber die in Schriften von Bosizio und J. E. Veith, sowie über „die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel" von F. W. Schultz und die fünfte Auflage von Kurtz' „Bibel und Astronomie" ist im ‚Lit. Handw.' 1865, Sp. 210 berichtet worden; über Bosizio's Werk hat auch die Tübinger „Theol. Quartalschrift" 1866, 130 eine eingehende Beurtheilung von Pf. J. Probst gebracht. Außerdem ist in der letzten Zeit in Deutschland nur noch erschienen:

Die **Bedeutung der Weltschöpfung** nach Natur und Schrift von **M. Wolf**. Frankfurt, Heyder und Zimmer 1866. VIII u. 96 S. 8. 12 Sgr.

Der Verf. setzt sich die Aufgabe, in populärer Darstellung nicht nur die Uebereinstimmung des biblischen Schöpfungsberichtes mit den Ergebnissen der Naturforschung, sondern auch zugleich „die heilsgeschichtliche Bedeutung dessen nachzuweisen, was die Offenbarung über naturwissenschaftliche Dinge aussagt." Bei aller Anerkennung des guten Willens und der gläubigen Gesinnung des Verf. kann ich nicht sagen, daß er zur Lösung dieser Aufgabe etwas Wesentliches beigetragen.

Bei der Vergleichung der Ergebnisse der Naturforschung mit dem biblischen Schöpfungsberichte geht der Verf. von der sog. Restitutionstheorie aus, von der Ansicht, daß Gen. 1, 3 ff. die Hervorbringung der jetzigen Gestaltung der Erde und ihrer jetzigen Organismen in 6 × 24 Stunden berichtet werde, und daß die frühern Gestaltungen und Organismen, von denen die Geologie weiß, vor das Hexaemeron fallen; diese frühere Geschichte des Erdkörpers wird mit dem Fall der Engel in Verbindung gebracht. Diese Theorie ist von Wolf nicht besser begründet worden, als von Frühern; manche seiner Argumente und Ansichten sind handgreiflich verkehrt. So meint er z. B. unter den Sternen des vierten Tages sei nur unser Sonnensystem zu verstehen; das Firmament werde Gen. 1, 7 nicht als „gut" bezeichnet, weil die öden Räume des Erdenhimmels mit den darin befindlichen Planeten die Behausung der bösen Geister seien u. dgl. Er meint sogar: „Im Sinne der Schrift ist die Erde des Menschen Haus, die öden Räume des Erdenhimmels sind die Behausung der bösen Geistesmächte, der Fixsternhimmel die Wohnung der seligen Engel. Wie ist es auch denkbar, daß bloß die Erde, dieser Tropfen am Eimer, voll persönlich geistigen Lebens und der unmeßliche Weltenraum voll todter Kräfte wäre? Hätte die Schrift [?] nicht Recht, so hätte der Materialismus Recht, der alles geistig persönliche Wesen überhaupt leugnet und nur todte Naturkräfte kennt" (S. 50). Auf die Weise bekommt der Materialismus sehr bequem Recht.

In dem letzten Abschnitte führt der Verf. die auch schon von einigen Vätern ausgesprochene Idee einer Parallele zwischen den sechs Schöpfungstagen und sechs Perioden der Geschichte aus, aber auch wieder in sehr wunderlicher Weise. Wir leben nach Wolf in der vierten Periode; in der fünften werden, der Erschaffung der Wasser- und Luftthiere am fünften Tage entsprechend, die Heiden bekehrt werden; in der sechsten Periode wird, der Erschaffung der Landthiere entsprechend, das Volk Israel christlich und „ein Königreich von Priestern unter den Völkern werden; es ist das die Periode des tausendjährigen Reiches" (S. 95).

Nur durch ein Mißverständniß ist der Literatur über „Bibel und Natur" beigezählt worden die Schrift:

Zwölf **Fragmente über Geologie** oder Beleuchtung dieser Wissenschaft nach den Grundsätzen der Astronomie und der Physik. Dritte Auflage, vermehrt durch den **Karst** und das **Alter der Erde**. Vom **Grafen Franz v. Marenzi**, Markgrafen von Val d'Olioli, Correspondenten der k. k. geolog. Reichsanstalt rc. rc. Triest, Buchdruckerei des Österr. Lloyd 1865 [Wien, Mechitharisten Buchhandlung 1866]. 8 Bl., 106, 24 u. 16 S. 8.

Einige Wiener Zeitungen haben nämlich von der Schrift bei ihrem ersten Erscheinen gesagt, sie wolle, „eine Encyclika in Miniatur, die gegenwärtige wissenschaftliche Geologie stürzen," und die „Wiener Kirchenzeitung" hat die darin vorgetragene Theorie als „so ziemlich auf dem Boden der Bibel stehend" belobt. Der Verf. nimmt wohl mit Recht an, das Lärmen der Wiener Zeitungen habe für seine Schrift so wirksam Reclame gemacht, daß eine dritte Auflage nöthig wurde; ihrem wissenschaftlichen Werthe hat sie das schwerlich zu danken. Eine Vergleichung von Ergebnissen der geologischen Forschungen mit dem biblischen Berichte lag gar nicht in der Absicht des Verf. und von einer Einmischung theologischer Dinge oder einer Bekämpfung geologischer Theorieen mit theologischen Argumenten findet sich in seiner Schrift keine Spur. Sie erkennt die bei den Geologen verbreitetsten Ansichten an, von einem Centralfeuer, einem ursprünglich feuerflüssigen Zustande der Erde u. dgl., auch die bekannte Kant-Laplace'sche Hypothese über die Bildung unseres Sonnensystems. Nur in zwei Punkten weicht der Verf. von der gewöhnlichen Ansicht ab; er verwirft die Altersbestimmung der Schichten nach den Petrefacten und meint, die Niveau-Unterschiede der Erdoberfläche seien nicht durch Hebungen der Gebirge, sondern durch eine „allgemeine Absenkung der Erdoberfläche" und „Einstürze der obern Schichten auf die untern und auf das feuerflüssige Innere der Erde" zu erklären. Auf Grund dieser „Einsturztheorie" berechnet dann der Verf. das „Alter der Erde" oder genauer „die ganze Dauerzeit der seit Beginn der Schöpfung stattgefundenen Abwärtsbewegung der Erdoberfläche" auf 8—12,000 Jahre.

1) Ich benutze diese Gelegenheit, einen ärgerlichen Druckfehler zu berichtigen: S. 81, Z. 7 ist et mundanam statt et humanam zu lesen.

Da es nicht der Mühe werth ist, dafür eigens die Rumpelkammer zu öffnen, so mag die neueste, 1865 erschienene Auflage der „Wunder der Urwelt" von Dr. W. F. A. Zimmermann hier erwähnt werden. Daß die Sudeleien dieses Autors eine Reihe von Auflagen erlebt haben, — die ebengenannte nach Angabe des Titelblatts 23, — das gehört, selbst für den Fall, daß jede Auflage nur 100 Exemplare stark war, zu den merkwürdigsten Thatsachen der Literaturgeschichte. Zimmermann, oder wie er unter den Sterblichen hieß: Dr. med. Vollmer, ist bekanntlich 1864 zu Berlin gestorben, er muß aber ein Recept zum Anfertigen ähnlicher Bücher hinterlassen haben. So scheint wenigstens, nach Titel und Einleitung zu urtheilen, entstanden zu sein: „Das Weltall, die Räthsel und Schönheiten seiner Lebensfülle . . . zugleich ergänzende Fortsetzung der Naturwunder von Dr. W. F. A. Zimmermann." Leipzig 1866.

An populären naturwissenschaftlichen Schriften, die anziehend geschrieben, wissenschaftlich genügend und theologisch unbedenklich sind, hat unsere Literatur großen Mangel; es mag darum bei dieser Gelegenheit als eine solche Schrift, — obschon der Inhalt derselben nicht unter die Rubrik „Bibel und Natur" paßt, — wie in „Natur und Offenbarung" 1866, S. 96, so auch hier empfohlen werden:

Studien und Lesefrüchte aus dem Buche der Natur. Für jeden Gebildeten, zunächst für die reifere Jugend und ihre Lehrer. Von Dr. **M. Bach.** Köln, Bachem 1866. 328 S. 8. 24 Sgr.

Reusch.

Geschichte.

Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Vom fünften bis zum sechszehnten Jahrhundert. Von **Ferdinand Gregorovius.** Erster bis fünfter Band. Stuttgart, Cotta 1859—1865. (Zweiter Artikel.)

Um die Geschichtschreibung von Gregorovius vollständig kennen zu lernen, bleibt noch ein Punkt übrig: die Umwandlung des heidnischen Rom in das christliche und kirchliche Rom. Wir werden fragen, wie G. dieses interessante, den Forscher stets von neuem reizende Problem vom Standpunkt seiner naturalistischen Betrachtung und mit Hülfe seiner Schicksalstheorie behandelt habe.

Darin, daß Rom zweimal Mittelpunkt der Weltgeschichte geworden, kann keine andere Stadt, kein anderes Centrum der Religion, Politik und Cultur mit ihm verglichen werden. Von diesem Gedanken geht G. aus. „Zweimal, sagt er (I, 5 f.), Haupt der civilisirten Welt, welche es einmal durch die Gewalt des absoluten Staats, das andere Mal durch die Macht der absoluten Kirche beherrschte, darf Rom allein den stolzen Titel der ewigen Stadt führen, während alle andern Städte der Erde nach einmaliger Lösung ihrer Aufgabe für immer geschichtlich abstarben." Um dieß anschaulich zu machen, vergleicht er Rom mit Babylon und Ninive, Tyrus und Persepolis, mit Memphis, Theben, Sais, Karthago und Alexandrien. Bedeutungsvoller als diese Städte tritt Jerusalem hervor. „Jerusalem allein beansprucht eine allgemeine Bedeutung für die Menschheit; obwohl nur Hauptstadt des kleinen Volkes der Juden, war sie der Mittelpunkt des Glaubens an Einen Gott, aus welchem das Christenthum hervorging, und diese Stadt, ein doppeltes Monument der vollkommensten Religion Asiens und Europa's, verdankt ihrem Princip ein nochmaliges weltgeschichtliches Leben im Mittelalter neben und in Beziehung auf Rom" (I, 6). Allein „nach dem 13. Jahrh. versank es mit jenen Ideen, die in ihm symbolischen Ausdruck gehabt hatten." In Europa kann nur Athen Rom an die Seite gestellt werden, jenes Athen, „welches in dem Vorstellen der Menschen ewig als das Kleinod der Erde und als das Heiligthum der Cultur erscheinen wird. Athen und Rom sind jedoch unzertrennlich verbunden, und wer die eine dieser Städte nennt, ruft auch die Erinnerung der andern hervor. Denn sie beide bedeuten das ganze sogenannte classische Alterthum und sie ergänzen und entsprechen sich wie Gedanke und That, Geist und Wille, Ideales und Praktisches, so daß sich in diesen größten Schöpfungen der Cultur die Fülle der menschlichen Kräfte Gestalt gegeben hat" (I, 7). Indessen, wer das Wesen Roms nur äußerlich erfaßt, der könnte meinen, daß Rom hinter Athen unendlich zurückstehe. Rom erscheint dann mit seiner politischen Thatkraft und Klugheit ohne Gleichen als die Erobererin und Despotin einer halben Welt, welche die edelsten Blüthen der Cultur, selbst die Griechenlands, knickte und in fluchwürdiger Knechtschaft unterdrückte. Eine solche Betrachtung entdeckt in Rom neben der reichen Culturproduction Athens nur Armuth an den höhern Ideen der Civilisation. Sie „findet hier nur große politische Triebe der Eroberung und der Regierung, große praktische Bedürfnisse des Verstandes, einen bis in's Kleinste ausgeführten Riesenbau des Rechts und der Gesetze; was sich darüber in die freie Sphäre der Intelligenz erhebt, sieht sie nicht cultivirt oder nur von der Fremde angeeignet." Selbst die in Rom aufgehäuften Kunstwerke der ganzen Welt erscheinen ihr „als ein anderer Triumph der Tyrannei, hinter deren Siegeswagen die gefangenen Künste einhergehn, gezwungen, das räuberische und herzlose Rom mit ihren Werken äußerlich zu schmücken." Das, sagt G., sei unläugbare Wahrheit, aber es sei nicht alles. „Die Entstehung von Rom aus einem in die Mythe verhüllten Keim oder Princip, sein mäliges Wachsen, endlich die Herrschaft dieser einen Stadt über die Welt ist das erstaunlichste Phänomen der Geschichte neben der Entstehung und Verbreitung des Christenthums, und dieses selbst zog in die Hauptstadt der Welt wie in seinen ihm von der Geschichte zubereiteten Sitz ein, um dann aus den Ruinen Roms die Riesengestalt der Kirche hervorzutreiben, welche die moralische Herrschaft der Welt während des Mittelalters überkam. Zu sagen aber, worin das Princip des alten Rom bestand, welches dieser Stadt die Despotie über die Völker verleihen mußte, und welche Elemente so zwingender Natur sie in sich versammelte, ist unendlich schwer. Es war eine absolute und centrale Kraft in ihr, die mit planetarischer Gewalt überwand, an sich riß und in sich nahm; doch zerlegt man diese dämonische Kraft in einzelne Eigenschaften der Römer, so erscheinen sie nur als kriegrische Tüchtigkeit und Disciplin, Unternehmungsgeist nach außen, Standhaftigkeit, Klugheit, höchste Fähigkeit zu organisiren und zu colonisiren, in Klima und Volksart jedes Himmelsstriches einzugehen, als universelles Gefühl für die Welt, und während die Römer Sprache, Sitte, Künste und Religionen der fremden Völker in ihre Stadt nach und nach aufnahmen, verloren sie darüber dennoch nicht ihr eigenstes energisches Nationalgefühl. Im Triumphe Roms über freie und edle Völker, wie die Hellenen, muß der Sieg der materiellen Gewalt über den Geist als niederdrückende Thatsache erscheinen. Doch wird man zum wenigsten dieses sagen: es war der Sieg eines praktischen Weltzweckes und des Verstandes, dessen höchste sittliche Energie in der Ausbildung des besondern und allgemeinen Rechts und dadurch der Person, der Gesellschaft und des Staats erkannt wird, und dieser prosaische Verstand war der Phantasie und ihren schönen Schöpfungen überlegen. Vergebens beseufze der Menschenfreund das Loos der Erde, auf welcher die sanftbildenden Genien der Freiheit und der Wissenschaft nur flüchtig herrschen, während das römische Cäsarenthum und sein Ende, die Barbarei, lange und schauerliche Triumphe feiern; vergebens beklage er, daß die Welt nicht von jener der Pallas geweihten Akropolis Athens durch die freundliche Macht der Cultur erobert, regiert und vereinigt, sondern daß sie von dem völkerverschlingenden Jupiter des Capitols unter Blutströmen bezwungen und geknechtet wurde." (I, 7—10.)

Diese Beschreibung des alten Rom ist in ihrer Art gewiß meisterhaft; aber nimmt man die gleißende Hülle der Rhetorik

weg: was bleibt übrig? Ein in einen Mythus verhülltes Princip eine absolute und centrale Kraft, eine dämonische Kraft, ein Fatum und ein Verhängniß, welches nun einmal den völkerverschlingenden Jupiter des Capitols zum Herrn der Welt machte, eine düstere, ideenlose, in ungelöste Räthsel sich verlierende Betrachtung, die nur da auf einen Augenblick durch einen Sonnenblick erhellt wird, wo die Beziehung auf das Christenthum flüchtig berührt wird. Und gerade hier war der Schlüssel zu suchen; denn jene centrale Schwerkraft, welche mit planetarischer Gewalt die ganze Welt an Rom kettete, war die Idee der Kirche, war der Plan der Vorsehung, Rom zum Sitze des Christenthums zuzubereiten. Erst bei dieser Betrachtung verschwindet das trostlose Nachtbild, das G. wider Willen vom alten Rom hat entwerfen müssen.

G. beschreibt dann den Höhepunkt der Culturmission Roms unter den Antoninen, wo „die Heereszüge, die Kunststraßen, die Militär- und Bürgercolonien zahllose Canäle waren, auf denen die Cultur in die entferntesten Gebiete der Erde verschifft wurde und sich niederließ am Rhein und an der Themse, wie am Euphrat und Ister und in den Wüsten Afrika's. Das System der Centralisation, welches die Völker aus den beschränkten Grenzen der Nationalität zum ersten Mal in ein allgemeines, sicher geordnetes Weltreich gleicher Sprache, Wissenschaft, gleicher Gesetze und toleranter Regierung erhob, würde als eine große That Roms und als ein über das Hellenenthum erhabenes Princip gepriesen werden, ohne die tödtliche Gefahr dieses Systems der Centralisation. Denn die Geschichte strebt unläugbar nach der Einheit und Ausgleichung der Völker, für welche sie ewig bemüht ist, den ideellen Schwerpunkt zu finden, in dem das Gleichgewicht ruht" (S. 11). — Das Christenthum ist also dieser ideelle Schwerpunkt nicht; die Geschichte ist ewig bemüht, ihn erst zu finden. — Aber die absolute Centralisation ward durch Vernichtung der Gegensätze zur Fäulniß, und die Despotie des Cäsarenthums verschlang wie ein Fatum die schönen Oasen hellenischer Cultur, und die Weltcultur verwandelt sich zuletzt in eine Weltöde, in welcher alle lebendige Mannigfaltigkeit untergegangen war, bis die Schwärme gieriger Barbaren die Menschheit von dem Schicksal der römischen Despotie erlösten, aber um den Preis der allgemeinen Civilisation; die Leichenfeier Roms waren die schrecklichen Kriegstänze der Barbaren.

Lösen wir auch hier wieder die Rhetorik in einfache Gedanken auf. Die dämonische Kraft der absoluten, centralen Macht, welche mit planetarischer Gewalt alles an sich riß, ist die Schöpferin der Größe Roms; dieselbe Kraft ist auch der Grund seiner Fäulniß und seines Untergangs, der mit fatalistischer Nothwendigkeit herbeigeführt wird. Wie bei den Hohenstaufen und ihrer überlebten Weltordnung, so auch hier; und um die Gleichheit vollständig zu machen, so fehlen auch hier die Todtengräber der Geschichte in der Gestalt der gierigen Barbarenschwärme nicht.

Aber Rom verschwand nicht spurlos aus der Geschichte. „Auf eine wahrhaft einzige Weise ist die Geschichte seines Falls und Untergangs von der seines Auferstehens begleitet. Das Christenthum erhob wie aus den Katakomben, seinem unterirdischen Arsenal, ein neues Rom hervor, und in ihm sammelten sich die Elemente von neuem, um ihm zum zweiten Male die Herrschaft der Welt zu geben. Rom, dieser Ararat der Cultur in der allgemeinen Sündfluth der Barbarei, wurde der Schwerpunkt der Welt des Mittelalters, so daß alle die mannigfaltigen Gruppen der germanischen und romanischen Völker, wie ein Planetensystem um die eine Lebenssonne, um das ewige Rom sich zu bewegen schienen" (I, 16). G. vergleicht sodann das neue kirchliche Rom mit dem alten Rom, dem politischen Centrum der Welt, und sieht die Lineamente der altrömischen Staatsverfassung überall in der Kirchenverfassung durchschimmern. An die Stelle des Cäsarenthums trat das Papstthum. Der alte Reichssenat umgab den Wahlmonarchen (den Papst) in der Gestalt von Cardinälen und Bischöfen; aber das constitutionelle Princip, welches die Cäsaren nicht gekannt hatten, wurde in den Concilien und Synoden eingeführt, wozu die Provinzen nach dem allgemeinen Senatshause, dem römischen Lateran, ihre Abgeordneten schickten. Die Statthalter dieser Provinzen waren die von Rom gewählten und beaufsichtigten Bischöfe, die Klöster in allen Ländern glichen den alten Römercolonien und waren Burgen und Stationen der geistlichen Herrschaft Roms wie der Cultur, und nachdem die heidnischen oder ketzerischen Barbaren in Britannien, Deutschland, Gallien und Spanien durch die unblutigen Waffen Roms bezwungen und civilisirt worden, gebot die ewige Stadt wiederum in dem schönsten Theile der Welt und schrieb ihr moralische Gesetze vor (I, 18).

Aber wie ist nun diese „Verwandlung der weltlichen Stadt in eine geistliche, des Cäsarenthums in das Papstthum, des römischen Staats in die römische Kirche" vor sich gegangen? Hier stehen wir vor der schwierigsten Frage der Geschichtschreibung, und die Frage: wie sich das neue kirchliche Rom zu dem alten heidnischen Rom verhalte, ist in Wahrheit dieselbe, wie die, wie sich das Christenthum zur alten Welt verhalte. Eine „Verwandlung" des alten Rom in das kirchliche hat stattgefunden, eine Beziehung des christlichen Rom auf das heidnische ist unläugbar. Aber es genügt nicht, bloß die Thatsache zu constatiren, sie muß auch in ihrem ursächlichen Zusammenhang erforscht und begriffen werden. Wenn G. S. 5 sagt: Das neue Rom ging aus dem alten so hervor, wie die christliche Cultur überhaupt aus der heidnischen sich entwickelt hat; auf und in den Trümmern des antiken gebaut, ist das neue Rom der vollkommenste Ausdruck einer organischen Verwandlung der Cultur und die deutlichste Metamorphose der Weltgeschichte, die einem Zauber ähnlich sieht, — so hat er damit den ursächlichen Zusammenhang nicht aufgehellt, sondern nur scharf und schön die zu erklärende Thatsache hingestellt. Worin besteht denn diese „Metamorphose, diese organische Verwandlung"? Hat das alte Rom nur seine äußere Erscheinung gewechselt, so daß nun Kirche heißt, was früher Staat hieß, oder hat es sein ganzes Wesen geändert? Ist es eine Metamorphose, wie wir sie in der organischen Natur wahrnehmen, wo dieselben Grundstoffe uns in den verschiedensten Verbindungen und Verhüllungen bei Pflanzen und Thieren begegnen, oder ist zu den Elementen, welche das alte Rom schufen, noch ein neues specifisch verschiedenes hinzugekommen und wie verhält es sich zu den frühern? Darüber erhalten wir mit der Phrase: das neue Rom sei aus dem alten hervorgegangen, wie die christliche Cultur überhaupt aus der heidnischen sich entwickelt habe, nicht den mindesten Aufschluß; denn eine Verallgemeinerung des Problems ist keine Lösung desselben. Das Gleiche gilt, wenn G. S. 15 von den vielen, ja schrecklichen Metamorphosen redet, unter welchen Rom langsam gewachsen, bis es zum neuen Haupt des Abendlandes und zu der heiligen Stadt des Mittelalters wurde. Mehr auf die Sache eingegangen ist es, wenn er sich über diese Metamorphose S. 17 dahin erklärt: „Obwohl das alte Reich ausgegangen war, bestand noch dessen große, wenn auch entseelte Maschinerie. Die Länder trugen noch die tiefen Geleise der Regierung Roms, und so begann sich die Herrschaft der kirchlichen Stadt durch jene Canäle in die Provinzen zu ergießen, die das heidnische Rom gegraben hatte." Nach dem Falle des Reichs, heißt es S. 18, habe die Tradition seines allgemeinen Organismus fortgelebt, und dieser Organismus sei allmählich aus einem rein politischen in ein kirchliches System übertragen, dessen Mittelpunkt (statt des Kaisers) der Papst war. Hier erfahren wir wenigstens, daß es die Kirche war, welche die große Umwandlung, die „Metamorphose" des römischen Staats in die christliche Welt des Mittelalters vollbracht habe. Das römische Reich, so müssen wir jetzt sagen, liegt in seiner innern Fäulniß aufgelöst, als Leiche da. Dieser riesenhafte Leichnam bedeckt die ganze civilisirte Welt, und wenn er nun mit einem

Male wieder lebend wird und in der christlichen Welt des Mittelalters verjüngt aufersteht, so muß in der Kirche gleichsam eine neue Seele hinzugetreten sein, welche das entflohene Leben zurückbrachte, das erstarrte Herz von neuem in Bewegung setzte, durch die stockenden Adern neues lebendiges Blut hindurchtrieb, die „entseelte Maschinerie" wieder zum organisch beseelten Leib machte und alle „Canäle", durch welche die Herrschaft des heidnischen Rom sich in die Provinzen ergossen hatte, mit frischen organischen Kräften erfüllte.

Folglich hat die Kirche „die organische Verwandlung der Cultur, die zauberähnliche Metamorphose" der Weltgeschichte in Rom zu Stande gebracht; aber was ist denn die Kirche, diese neue Seele der entseelten Welt? Ueber ihr Wesen, über ihren Ursprung war uns vor allem G. Rechenschaft schuldig, wenn er der wissenschaftlichen Strenge genügen wollte, mag seine persönliche Ueberzeugung sein, welche sie wolle. Allein gerade hier in der Hauptsache, in dem Kern der Frage, ist seine Darstellung unglaublich mangelhaft und leichtsinnig. Doch die Oberflächlichkeit und der theologische Dilettantismus ist auch hier künstlich mit einem Schimmer und einer Schminke geistreicher Phrasen verhüllt, welche gerade soviel bedecken, daß die wissenschaftliche Blöße und der theologische Naturzustand einigermaßen anständig vor den Augen der halbgebildeten Lesewelt verborgen bleibt. Wer statt der Phrasen Gedanken will, kann nur darüber erstaunen, daß ein eminentes Talent, wie G., sich selbst mit abgestandenen Redensarten habe abfinden können.

In der Zusammenstellung der Ansichten von G. über Kirche und Christenthum können wir dem Leser nur den Abfall und Abhuf der Tübinger Schule bringen, dem er durch einige prickelnde Phrasen den Hautgout des Geistreichen gegeben hat. Das Christenthum ist nach S. 6 von Jerusalem, vom Judenthum ausgegangen, nach S. 5 hat sich die christliche Cultur überhaupt aus der heidnischen entwickelt. Wie beides zusammenhänge, darüber kein Wort. Dennoch muß das Christenthum in einem innern Verhältniß sowohl zum Judenthum wie zum Heidenthum stehen; zwischen Judenthum und Heidenthum selbst muß trotz des Gegensatzes eine innere Beziehung, eine gegenseitige Berührung und Anziehungskraft vorhanden sein, welche auf einen realen und centralen Mittelpunkt der Geschichte hindrängt, damit die concentrirende Richtung der Geschichte ihr Ziel und die nach Ausgleichung ringenden beiden Hälften der Menschheit ihre Versöhnung und Einheit finden. Wie das Christenthum nach Rom kam und als neue Lebensseele in den Leichnam des römischen Reichs eindrang, darüber weiß uns G. nichts zu sagen, oder vielmehr, was er sagt, sind die formellsten Widersprüche. Nach S. 15 fällt der Untergang der Stadt mit ihrem Auferstehn zusammen; unmittelbar darauf heißt es, das Christenthum habe den Staat und die Stadt der alten Römer gesprengt, was nach andern Stellen das „Fatum oder die innere Auflösung" gethan hat, und nach S. 17 bleibt das Reich übrig als entseelte Maschinerie, in welcher die Kirche den ihr zubereiteten Wohnsitz findet. Der große Ring der Metamorphosen, welche Rom in die eine Lebenssonne der germanischen und romanischen Völker verwandelt, beginnt mit einem Mythus, d. h. mitten in einer historischen Zeit mit einer Lüge, und auf diese Lüge ist das Rom des Mittelalters gebaut. „Auch das neue Rom hüllte sich in Mythen gleich der alten Stadt; denn wie Romulus und Remus die Gründer des antiken Rom gewesen waren, wurden nun zwei heilige Apostel, Petrus und Paulus, gleichsam die mythischen Schöpfer des mittelalterlichen Rom" (S. 15). „Als unter der römischen Despotie die Welt erstarrte, brachte der Strom der Völkerwanderung sie wie eine elementarische Revolution in Aufruhr und der Untergang der großen Ordnung, welche das römische Reich genannt wurde, erzeugte eine fieberhafte Unruhe der Menschengeister" (S. 16). Eben sollte das Christenthum das Reich zersprengt haben; dafür aber wird es jetzt mit einer civilisirenden, erhaltenden und organisirenden Rolle bedacht, zugleich wird einiger Aufschluß über sein Wesen gegeben. „Das Christenthum, heißt es unmittelbar weiter, die gewaltigste aller moralischen Revolutionen, warf die sittliche Freiheit wie eine neue Seele in die Welt, und so (!) erscheint das Mittelalter hierauf als die Periode der schmerzlichsten Sehnsucht und des heftigsten Ringens nach der Gestaltung des christlichen Ideals." Aber was ist denn dieses christliche Ideal, und was bot das Christenthum der im römischen Staat entseelten Menschheit als neues Lebensprincip dar, und wie war das Rom beschaffen, von welchem aus dieses Lebensprincip sich in alle Adern der neuen barbarischen Welt ergoß? Diese Fragen mag der Leser sich selbst beantworten. Statt dessen überrascht G. denselben mit einer neuen „Metamorphose", die freilich mehr an Ovid, als an die organische Umbildung in der Geschichte erinnert: sein christliches Ideal verwandelt sich, mit oder ohne Zauber oder dämonische Kräfte, in die Kirche. „Im tiefsten Wesen von Religiosität (d. h. nach dem unmittelbar Vorhergehenden von dem christlichen Ideal) durchdrungen, war das Mittelalter das absolute Zeitalter der Kirche;" sie stand in einer Zeit allgemeinen Schwankens „allein unwandelbar da, und sie erzog die Völker durch das religiöse Gesetz, den Glauben, die Hoffnung und die Gewissensangst langsam und oft qualvoll zu einem höhern Sein." Aber woher nahm die Kirche die Kraft, diese Herrschaft über die Gemüther zu erlangen? G. hat darauf eine doppelte Antwort: aus dem Mythus von Petrus und Paulus, d. h. aus der Lüge, und aus demselben Geiste, der das antike Römerthum zur Weltherrschaft geführt hat. Der Geist des antiken und des christlichen Roms ist trotz aller Verkappung und Verkleidung dort in Politik und Staat, hier in Religion und Kirche einer und derselbe. Hören wir G. selbst! „Die Kirche hatte ihren Sitz in Rom. Als sich das Christenthum über das römische Reich verbreitete, drohte jedoch der christliche Glaube in Sekten und feindliche Kirchen zu zersplittern. Die Schwächen der menschlichen Natur, Ehrgeiz, Herrschsucht und Eitelkeit spotteten dem Grundsatz demokratischer Gleichheit der Gemeinden wie der Priester, und wenn in den Zeiten der Bedrückung der Kirche die Bischöfe von Jerusalem, Antiochia, Karthago, Alexandria, Mailand und Rom einer über den andern das Haupt nur schüchtern erhoben, so mußte nach dem endlichen Sieg des Christenthums dennoch einer von ihnen die Dictatur der christlichen Republik erlangen. Und dieß konnte nur der römische Bischof sein. Die Kirche in Rom, die reichste (!) und mächtigste von allen, leitete" (d. h. fingirte) „ihre Stiftung von dem Apostel Petrus her, und sie behauptete" (d. h. sie gab vor), „daß ihre Bischöfe, weil Nachfolger Petri und Statthalter Christi, auch allein die apostolischen Häupter der allgemeinen Kirche seien." Indessen mit bloßen Ansprüchen, mögen diese nun begründet oder erlogen sein, ist noch nichts ausgerichtet, wenn nicht eine Nachdruck gebende Kraft dahinter steht. G. fährt daher fort: „Sie ergriff außerdem die Ansprüche, welche die alte Welthauptstadt auf die Ehrfurcht und den Gehorsam der Völker machte; sie war die Erbin des Geistes, der Disciplin, der Eigenschaften und ehrgeizigen Triebe der alten Römer", d. h. „sie sammelte in sich dieselben Elemente", welche Rom schon einmal zur Herrin der Welt gemacht hatten, und wurde es zum zweiten Mal.

Eigentlich dauert also das alte heidnische Rom trotz aller zauberhaften „Metamorphosen" fort. Die äußere Erscheinung hat sich geändert, die Sache ist dieselbe geblieben. Was den Unterschied macht, ist, daß im alten Rom die Politik, der Staat, das Cäsarenthum herrschte, während in dem neuen Rom die Religion, die Kirche, das Papstthum dominirt. Auch der Entwicklungsgang ist derselbe. Dort ist die Politik Schöpferin des Staates, der Republik und des Cäsarenthums: hier verwandelt sich die Religion in die Kirche, d. h. in die christliche Republik und aus dieser Republik entspringt das Papstthum; aber „ohne den Römergeist

der Bischöfe (Roms), welche jede rebellische Neigung der Provinzen, von der orthodoxen Lehre abzufallen, mit der Kraft des Scipio und des Marius unterdrückten, würde das Christenthum leicht in hundert Religionen und Ausgeburten nationaler Phantasie zerfallen sein" (S. 18). Und damit wir ja nicht mißverstehn, setzt G. hinzu: „die Schicksale Roms in der Welt wiederholten sich zweimal" d. h. der Weltstaat und die Weltkirche sind wesentlich dasselbe.

So unerhört leichtfertig und frivol, und doch so orakelhaft ist doch seit dem seligen Spittler über Ursprung und Entwicklung der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten nicht geschrieben. Jedem Worte dieser Deduction sieht man es an, wie sie nach der ersten besten Schablone vom Ursprung des Staats gearbeitet ist. Man muß die Phrasen in klare Begriffe auflösen, um die ganze Gedankenlosigkeit derselben bloßzulegen. Die Anhänger des Christenthums sind zuerst nichts als Atome, lauter einzelne Gläubige, ohne Zusammenhang, ohne die concentrirende Macht der von Gott in die Herzen ausgegossenen Liebe, ohne das organisirende Band des hl. Geistes. Mit derselben atomistischen oder „demokratischen" Gleichheit stehen alle einzelnen Gemeinden neben einander, keine mit einem Vorzug vor der andern, aber alle voll „ehrgeiziger Triebe", einander zu beherrschen — so ist diese „christliche Republik" nichts als der Abklatsch des modernen Staates, wie nämlich der Materialismus ihn auffaßt. Doch Republiken pflegen an dem Ehrgeiz Einzelner, an der Dictatur zu sterben, und so stirbt auch die „christliche Republik" erst am Ehrgeiz der Bischöfe in den einzelnen Gemeinden und zuletzt am „Römergeist" des Bischofs von Rom. Schade nur, daß G. nicht auch den 2. December und den Staatsstreich des römischen Bischofs hat angeben können: es würde den Stoff zu einer der pikantesten Parallelen zwischen dem Papstthum und dem Napoleonismus gegeben haben. Wie konnte doch ein Mann von Geist wie G. solche moderne Flachheiten in die Urgeschichte des Christenthums und der Kirche übertragen! Wie konnte er wähnen, mit solchen Häufchen von Flugsand, wie sie der Wind am Gestade seiner Heimath zusammenwirbelt, den Abgrund auszufüllen, welcher zwischen der alten und neuen Welt, zwischen dem heidnischen und dem christlichen Rom sich aufthut! Sokrates und Plato warfen ihrer Zeit den Sophisten vor, daß sie viel und schön um eine Sache herum zu reden verständen, ohne zu wissen und anzugeben, was die Sache sei. Was ist das schimmernde und blitzende Phrasenwerk von G. anders als eine sophistische Prunkrede?

Zwei Punkte hat G. in der Uebergangszeit des alten Rom in das neue richtig beobachtet, und hätte er sie denkend verfolgt, so würde er eine tiefere Einsicht in den geschichtlichen Vorgang gewonnen haben. Es ist erstens wirklich eine Metamorphose, durch welche aus der vorchristlichen Welt die christliche geworden ist, und darum ist zweitens in dieser christlichen Welt noch immer die ursprüngliche, elementare Basis dieser Verwandlung zu erkennen. Wie in der chemischen Analyse des organischen Körpers die anorganischen Elemente, so kommen bei einer historischen Analyse der in der römischen Kirche wirkenden Kräfte die Naturanlagen des Römers zum Vorschein. Aber wie aus den anorganischen Elementen allein, und wenn wir auch bei ihrer Zusammensetzung die chemischen Mischungsverhältnisse auf das genaueste beobachten, nie der organische Körper, diese Blüthe oder dieses Blatt, dieser Muskel oder Nerv entsteht, so wenig entspringt aus den Nationalanlagen des Römers das Wesen der römischen Kirche. Und wie in der Natur zu dem anorganischen Elemente eine höhere, umwandelnde Kraft hinzutreten muß, welche die Pflanze, das Thier, den menschlichen Leib gestaltet, so hat sich an die menschliche Begabung, an die Natur des Römers verklärend und weihend eine höhere, übernatürliche Kraft angeschlossen, welche die Umwandlung des römischen Weltstaats in die christliche Kirche vollbrachte. Der römische Staat ist nichts als die materielle Vorbedingung für diese übernatürliche Kraft, für die gestaltende Form des hl. Geistes gewesen. Das und nichts anders ist auch die Theorie der größten Päpste des Mittelalters gewesen, eines Gregor IX., Innocenz IV. und Bonifacius VIII., wenn sie die ideale Einheit von Kirche und Reich behaupteten und beide „Schwerter" für sich in Anspruch nahmen, das weltliche jedoch nur, um es sofort an Kaiser und Reich zu verleihen und in seiner Selbständigkeit herzustellen. Das ist der wahre Begriff der „Metamorphose", welche ohne Zauber und dämonische Kräfte durch die Weihe des hl. Geistes an dem Naturgrunde der Kirche, am römischen Weltreiche, vor sich gegangen ist.

Von diesem übernatürlichen „Element" in der Kirche hat G. gar keine Ahnung, und darum ist ihm auch nicht das rechte Verständniß aufgegangen, weder von der Zeit, wo die alte Welt in die neue übergeht, noch von dem eigentlichen Mittelalter. Erfüllt mit jener übernatürlichen Kraft, durch das Band des hl. Geistes mit Christus vermählt und von seinen Gnadengaben durchdrungen, ist die römische Kirche das geistige Ferment, „der Sauerteig" gewesen, welcher die ganze Masse der deutschen Barbarenstämme mit seinem Wesen und Geiste erfüllte und zu einer höhern Wirklichkeit emporhob, als die alte Welt gekannt hatte. So ging „von dieser Stadt (sie ragte nach dem Sturz des Reichs aus der allgemeinen Sündfluth der Barbarei wie ein Ararat der Cultur hervor) das Mittelalter aus;" so wurde sie das geistige Centrum, „die eine Lebenssonne" in dem „Planetensystem" der Völker des Mittelalters; so wurde sie die „heilige Stadt der Christenheit", nicht das „neue Delphi oder Jerusalem" im Sinne von G., sondern, wie er nach der Anschauung des Mittelalters S. 19 f. das kirchliche Rom so schön beschreibt, der Quellpunkt des übernatürlichen Lebens der Menschheit, das von hier aus durch die „entseelte Maschinerie" des römischen Reichs in unzähligen Canälen sich ergoß. Diesem christlichen Rom steht G. gegenüber auf heidnischem Standpunkte, und alles, was der Glaube des Mittelalters an übernatürlicher Hoheit in ihm gesehen, ist ihm nur ein frommer Wahn. Wenn es einem Tacitus vergönnt wäre, ins Leben zurückzukehren und mit eigenen Augen die Wandlung zu sehen, welche das Christenthum an Rom und durch Rom an der Welt hervorgebracht hat, dann würde auch er voll Staunens sich in Betrachtungen über „das Schicksal" der Stadt ergehen und vielleicht einige Sätze aus der stoischen Popularphilosophie zusammenraffen, um den Wechsel und Wandel der Stadt aus dem Fluß aller irdischen Dinge und der unvermeidlichen Nothwendigkeit zu erklären; immer jedoch würde er wieder auf das alte unvergeßliche Rom zurückgreifen, den erneuerten Römersinn der Päpste preisen und in ihnen die Heldengestalten des Scipio und Marius wiedererkennen. Aber voll Wehmuth würde er auch ein zweites Mal auf die germanischen Barbaren warnend hindeuten, welche „die gleichförmige Absolutie auch des zweiten Rom zerbrachen und die Freiheit des Glaubens und Wissens durch eine kühne Revolution eroberten" (S. 19). Denn endlich wird das „Fatum" auch die ewige Roma verschlingen und die Kirche zu „den überlebten Weltordnungen" gehören.

In diesen allgemeinen Andeutungen haben wir auch die Farben zusammen, mit welchen G. die Porträts der Päpste malt, die hellen Lichter und die tiefen Schlagschatten, die seinen Bildern so großen Reiz und einen bestechenden Zauber verleihen, und die mit ihren grellen Contrasten und in ihrer realistischen Derbheit an die niederländischen Meister erinnern. Solche geschichtliche Porträts hat er viele seinem Werke einverleibt, und formell betrachtet, sind manche unter ihnen wahre Cabinetsstücke, manche auch, wie das des Königs Hugo von der Provence oder Philipps des Schönen, von sprechender Aehnlichkeit. Für die natürliche Größe der Päpste, für ihre Genialität als Staatsmänner, für ihre Unerschrockenheit und Beharrlichkeit, für ihre altrömische Ruhe bei vernichtenden Katastrophen hat er ein scharfes Auge und in diesen Dingen hat er keinem Unrecht gethan, ja er ist unbefangener

und gerechter, als die theologische Geschichtschreibung der Protestanten zu sein pflegt. Für die übernatürliche Weihe und die kirchliche Größe des Statthalters Christi dagegen hat er keinen Sinn und kein Verständniß. Jener Zauber, mit welchem das Mittelalter seine Päpste wie mit einem Nimbus umgab, ist für ihn längst durch „die Freiheit des Glaubens und Wissens" verflogen, und was er davon erzählt, klingt wie Märchen aus goldenen Zeiten, die in das Reich der „Romantik", „in das dämmernde und zaubervolle Reich der Phantasie" gehören. Und so liebt es denn G. die Bilder der Päpste bald mit den sanften Farben des Mittelalters in überirdischer Verklärung, bald mit dem grellen Fackellichte der modernen Kritik und des naturalistischen Unglaubens zu beleuchten, immer aber durch den Wechsel der Contraste den Leser in Spannung zu versetzen und die erschlaffende Phantasie neu aufzuregen. In seinen Päpsten spiegeln sich Himmel und Erde, die Harmonie des Ewigen und die Zerrissenheit des Irdischen, und diese Gegensätze pikant zu mischen, den einen durch den andern zu zerstören und so die Geschichte zur großen Ironie auf sich selbst zu machen, darin besteht seine Virtuosität, darin seine Romantik, die sich mit moderner Blasirtheit paart. Bei aller künstlichen Vollendung fehlt es daher doch zuletzt an der künstlerischen Weihe, an der erhabenen Ruhe, welche die Gegensätze und Kämpfe der Erde in dem Himmel der göttlichen Ideen sich versöhnen läßt. Bei ihm geht durch die Geschichte ein düsterer, unheimlicher Dualismus, eine Zerklüftung in Gegensätze, eine zitternde, fieberhafte Unruhe, ein Mangel an Versöhnung und Frieden. Denn über ihr wölbt sich kein Himmel, sondern in ihrem Dunkel schleicht das tückische räthselhafte Fatum, und das Höchste, was sich von ihr sagen läßt, ist, daß sie eine stets sich gebärende und stets sich verschlingende Revolution ohne Anfang und Ende ist.

Hildesheim. H. Hagemann.

Literarische Notizen.

— Die Polemik, welche durch das „Bischöfliche Wort" des Bischofs Martin veranlaßt worden ist, hat sich theilweise von der Hauptfrage weg auf allerlei fern liegende specielle Punkte gewendet. Der protest. Pfarrer Andreä hat diese Richtung zuerst eingeschlagen; daß seine katholischen Gegner auf seine Einfälle eingegangen sind, mag durch locale Verhältnisse geboten sein, worüber wir nicht urtheilen können; der Federkrieg kann aber auf diese Weise bis ins Endlose ohne nennenswerthen Vortheil für die Klarstellung der Hauptfragen fortgesetzt werden. Denn Andreä und seines Gleichen werden um stets neue Themata nicht verlegen sein. Die neueste Schrift von kath. Seite, von Dr. Giefers, behandelt mit großer Erudition drei solcher von Andreä gestellter Themata, „das ungarische Fluchformular," die h. Jungfrau Synoris und den h. Patroklus. (Paderborn, Schöningh 1866, 196 S. 8.) Ueber letztern, dessen Reliquien in Soest verehrt werden, hat Giefers schon in einer frühern Schrift, „Scheidewasser", gehandelt; hier folgt (S. 75—196) die Duplik auf Andreä's Replik. S. 1—18 wird die Behauptung widerlegt, Baronius habe eine Stelle des Chrysostomus, in welcher zwei Heilige ξυνωρὶς τῶν ἁγίων μαρτύρων, „ein Paar der heiligen Martyrer," genannt werden, mißverstanden und aus dem ξυνωρίς eine h. Jungfrau Synoris gemacht. Nach der Regel, daß, wer behauptet, zu beweisen hat, hätte, scheint uns, die einfache Aufforderung an Andreä, die betreffende Stelle des Baronius zu produciren, genügt, und Giefers nicht den Beweis anzutreten gehabt, daß Baronius nichts der Art sagt. Das „ungarische Fluchformular" ist bekanntlich ein angebliches Glaubensbekenntniß, welches wiederholt bei der Rückkehr von Protestanten zur Kirche gebraucht worden sein soll. Es ist zuerst 1676 von dem ungarischen Prediger Lani, seitdem wiederholt veröffentlicht und ebenso oft von katholischer Seite für eine verläumderische Erdichtung erklärt worden. Man braucht dasselbe eigentlich nur zu lesen, um es als einen plumpen Betrug zu erkennen, und nichts beweist die Zähigkeit, mit welcher manche Leute die unglaublichsten Dinge festhalten, deutlicher als die Thatsache, daß dieses „Fluchformular" noch in unserm Jahrhundert wiederholt gedruckt und von Streitwolf und Klener sogar in die Sammlung der symbolischen Bücher der kath. Kirche aufgenommen worden ist. Giefers gibt eine ziemlich vollständige Uebersicht über die Geschichte dieser Controverse. Ich glaube nur, daß so interessante geschichtliche Untersuchungen, wie diese und die über den h. Patroklus, ohne weitläufige Polemik gegen einen Gegner wie Andreä, in der Form einer besondern Schrift oder eines Aufsatzes in einer Zeitschrift eine werthvollere Bereicherung unserer Literatur sein würden.

— Die „Quaestiones in rubricas Breviarii et Missalis Romani ad usum Seminarii Mechliniensis. Mechliniae, H. Dessain 1865, enthalten S. I—CLXXX den Text der Rubriken, wie sie in jedem Brevier und Missal sich finden, S. 101—108 das Ordinarium Missae mit den Gebeten beim Anlegen der priesterlichen Gewänder und bei der Rückkehr vom Altar. Für die Quaestiones bleibt somit nur der kleinere Theil des Buches S. 1—100 übrig, und es ist begreiflich, daß die Rubriken hier weder eingehend noch vollständig zur Besprechung kommen können, diese vielmehr eine sehr elementare und lückenhafte sein muß. Der Verf. selbst beabsichtigt übrigens auch keine Vollständigkeit, und sein Zweck scheint gewesen zu sein, den Seminaristen ein Buch in die Hand zu geben, in welchem sie sich vorläufig durch Selbststudium über die gewöhnlichsten rubricistischen Fragen orientiren können. Den vortrefflichen Werken, womit drei Landsleute des Verfassers, De Herdt, Falise und Bonory in den letzten Jahren die rubricistische Literatur bereichert haben, können den Quaestiones in keiner Weise an die Seite gestellt werden. H.

Correspondenz der Redaction. Nro. 16 und 51: Die Bücher sind an Sie abgesandt. — Nro. 47: Sie haben ja das Buch von L. erhalten? — Nro. 65: Für Nro. 13 zu spät angekommen, für Nro. 14 in die Setzerei gegeben. — Nro. 103: Nun halten Sie aber auch Wort. — Nro. 184: Dankend erhalten; ganz einverstanden.

Mit Nro. 13 ist das zweite Quartal des Literaturblatts abgeschlossen; wir bitten um rechtzeitige Erneuerung des Abonnements.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 2. Juli 1866. № 14.

Alttestamentliche Literatur.

Die **nachexilischen Propheten** erklärt von Dr. **August Köhler**, Privatdocent der Theologie in Erlangen [zur Zeit ord. Professor der Theologie in Jena]. — I. Abtheilung: Die Weissagungen Haggai's. Erlangen, A. Deichert 1860. VIII u. 117 S. 8. 16 Sgr. — II. Abth.: Der Weissagungen Sacharja's erste Hälfte, Cap. 1–8. 1861. VI u. 250 S. 28 Sgr. — III. Abth.: Der Weissagungen Sacharja's zweite Hälfte, Cap. 9—14. 1863. 311 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr. — IV. Abth.: Die Weissagungen Maleachi's. 1865. X u. 180 S. 24 Sgr.

Wenn man diese Arbeit charakterisiren soll, so wird man sie zunächst als eine schulgerechte Exegese bezeichnen müssen, mit all der Gründlichkeit und Gelehrtheit, aber auch mit der pedantischen Form und dem ermüdenden Stile, wie sie einmal so herkömmlich bei uns sind. Die Legion der Ausleger marschirt bei jeder Stelle mit Namen auf und die ungeschicktesten, unbedeutendsten Einfälle der Gelehrten werden auf das gewissenhafteste aufgezählt. Jetzt nennt Herr Köhler pflichtschuldigst alle, die je über die betreffende Stelle sich geäußert haben: Calvin, Munsterus, Vatablus, Burk, Dathe, Rosenmüller, Rückert, Hitzig, Maurer, Böttcher, Ewald und die Uebrigen[1]). Der nächste Ausleger muß eben so pflichtschuldig den Namen Köhler hinzufügen; wenn das so fortgeht, wie dann?

Davon abgesehen gehört die Arbeit zu den bessern protestantischen Auslegungen der Propheten, sowohl wegen vieler gelungener Partieen, als auch durch die Anerkennung des unabweisbaren höhern Charakters der Prophetieen. Ein Beispiel mag den ersten dieser zwei Sätze beweisen, und zugleich eine Anschauung von der Behandlungsweise geben.

Die wichtige Stelle Zacharias 11, 13: „Ich warf den Preis im Hause Jehova's dem Töpfer zu", erklärt Köhler: „Der Prophet soll den Lohn von dreißig Sekel wegwerfen (הַשְׁלִיכֵהוּ), und zwar soll er ihn hinwerfen אֶל־הַיּוֹצֵר. Viele Ausleger und Uebersetzer verstehen diese Worte (nach dem Vorgange des Targum und der Peschito) vom Tempelschatz, indem sie wegen des allerdings häufigen Wechsels zwischen א und י entweder die Form יוֹצֵר als Nebenform oder als Syriasmus oder als aus Versehen eingeschlichene Form für אוֹצָר halten, oder יוֹצֵר punktiren und dieß für eine Nebenform von אוֹצָר ansehen, oder endlich יוֹצֵר als Nebenform von אוֹצָר thesaurarius betrachten. Darnach sollte der Prophet die dreißig Silberlinge in den Tempelschatz oder vor den Schatzmeister des Tempelschatzes werfen. Allein dieß kann nach dem Zusammenhang unmöglich die Meinung des Propheten sein. Denn Jehova kann doch wohl nicht den Lohn von dreißig Silberlingen, den er in höhnender Ironie eine prächtige Werthsumme nennt, deren er werthgeschätzt worden sei, trotzdem in sein Schatzhaus bringen lassen; hiermit würde er ja sagen, daß der gebotene Lohn zwar über alle Maßen gering, ein wahrer Spottlohn sei, daß es aber doch immerhin besser sei, etwas als gar nichts zu erhalten und anzunehmen. Die LXX und Symmachus übersetzen *εἰς τὸ χωνευτήριον*, in den Schmelzofen, und darnach die Itala in conflatorium; allein diese Bedeutung ist sprachlich unmöglich. Gegen den Sprachgebrauch verstößt auch die Uebersetzung »zum Goldschmied«, denn der Goldschmied heißt im Hebräischen צֹרֵף oder מְצָרֵף. Im Hebräischen hat יוֹצֵר nur die Bedeutung »Bildner«, speziell »Töpfer« (so auch Aquila *πρὸς τὸν πλάστην*, Vulgata: ad statuarium, was Hieronymus selbst durch *πλάστης*, fictor, figulus verdeutlicht." — Aus dieser Stelle kann man sehen, wie der Verf. sich treu an den Text hält und durch die manchfaltigen Versuche, die Worte gewaltsam umzudeuten, nicht irre machen läßt.

Mit dieser Gründlichkeit steht es in Verbindung, daß er auch den göttlichen Ursprung dieser Vorhersagungen anerkennt. Die Artigkeiten, welche man ihm für diese Anerkennung sagte, sind bezeichnend für „die rein wissenschaftliche Haltung", welche die rationalistischen Ausleger so ausschließlich für sich in Anspruch nehmen. Ewald gab zu verstehen, daß solche Gläubigkeit allerlei sinnliche Vortheile verspreche; ein Dr. Egli gebrauchte die Ausdrücke: „geistiges Chinesenthum, kritischer Hexenmeister, fromme Auster, Muffgeruch, bettelstolze Prahlerei, welche voll Hochmuth auf den Geistesreichthum Anderer herabsieht, zähe Krebse in Hengstenbergs Gewässern". Wir trauen K. zu, daß er sich durch diesen Ton nicht irre machen läßt, daß er vielmehr zu noch größerer Entschiedenheit fortschreite; denn das ist die Hauptausstellung, die wir an seiner Arbeit zu machen haben, daß sie nicht entschieden genug ist.

An ein paar Stellen wollen wir deutlich zu machen suchen, wie wir dieß verstehen. Im 2. Kapitel des Aggäus heißt es: „Größer wird die Herrlichkeit dieses spätern Hauses sein, als die des ersten, spricht der ewige Herr der Heerschaaren, und an diesem Orte werde ich Frieden geben." Dieß ist augenscheinlich in unserm Herrn erfüllt, für jeden, der den Herrn als solchen anerkennt. Indem er, der Herr und Schöpfer des Goldes und des Silbers, selbst diesen Tempel durch seine Gegenwart verherrlicht hat, und indem er dort den Frieden verkündet und gegeben hat, ist wahrhaftig die Herrlichkeit dieses zweiten Tempels größer gewesen als die des ersten, obgleich der zweite gegen den ersten arm an Gold und Silber war, die Bundeslade in ihm fehlte und die Schechinah, dies Zeichen des göttlichen Schutzes, nie in ihm gesehen ward. Die Stelle ist besonders den Juden gegenüber von großer Bedeutung. Wenn sie nicht durch Jesus den Gesalbten erfüllt ist, so ist nicht wahr geworden, was in ihr gesagt ist, und es kann auch gar nicht mehr wahr werden, denn

1) Die Namen werden dann immer ohne Abkürzung und gesperrt gedruckt, so daß sie nicht selten zwei Zeilen füllen, — was freilich zu der unerträglich breiten Darstellung des Verf. ganz gut paßt. In der oben sonst wörtlich mitgetheilten Stelle hat sich die Red. in diesem Punkte Abkürzungen erlaubt.

der zweite Tempel ist nie herrlicher geworden, als der erste war, und kann es nicht mehr werden, weil er von Grund aus zerstört ist. Auch der Friede kann nicht mehr in ihm gegeben werden, wenn er nicht schon gegeben worden ist; diesen Propheten müssen die Juden fallen lassen, oder anerkennen, daß der Gesalbte schon da war.

K., der den Glauben an den Herrn bekennt, denkt doch nicht daran, wie groß und hehr es wirklich erfüllt ist, daß der zweite Tempel herrlicher war, als der erste, indem der Ewige in Person, der Schöpfer des Goldes und des Silbers, in demselben weilte und an diesem Orte die Welterlösung verkündete und vollbrachte. Er läßt sich auf Transactionen ein, die der Aussprüche Gottes gar nicht würdig sind und daher den entschieden Gläubigen wie den entschieden Ungläubigen anwidern. Dabei steht ihm für das richtige Verständniß besonders im Wege, daß er übersetzen zu müssen glaubt: „Kommen sollen alle Kostbarkeiten der Heiden", anstatt: „Kommen soll die Freude aller Völker". Sonst kritisch bis zum Uebermaß, nehmen diese Herren hier die masoretische Lesart unbesehen hin, באו statt בא, während doch die alten Zeugnisse für den Text, die LXX und Hieronymus von dem Plural noch gar nichts wissen, und der Zweck der Fälschung klar vor Augen liegt [1]. So bleibt K. bei der Deutung der ungläubigen Juden und Heiden, daß die Schätze aller Völker kommen sollen; und darin soll die größere Herrlichkeit des zweiten Tempels bestehen. Die Herrlichkeit aber bedeutet in der Sprache der Schrift die Verherrlichung durch Gott selbst in jener eigenthümlichen Lichterscheinung. Diese Verherrlichung durch Gott selbst konnte dem zweiten Tempel in höherer Weise nicht zu Theil werden durch alle Schätze der Welt, wohl aber dadurch, daß Jehova selbst zu demselben kam. Nun bekennt K.: „In der Person des Messias Jesus von Nazareth war Jehova selbst erschienen, um den neuen Bund aufzurichten." Dennoch meint er, die Voraussagung sei nicht erfüllt, weil die Schätze aller Völker, ihr Gold und Silber nicht in den zweiten Tempel gekommen seien. Und diese Voraussetzung soll nach K. nicht erfüllt worden sein, weil Jesus von Israel verworfen wurde; das soll einen Stillstand, eine theilweise Modification in die Erfüllung der Weissagungen gebracht haben. Also eine göttliche Weissagung, und doch nur halb wahr, nachträglich sistirt und modificirt! Wahrhaftig denkende Menschen müssen von solchen Halbheiten mit Mißachtung sich abwenden. Diese Halbheit ist freilich nicht K. allein eigen; sie ist der ganzen rationalistischen und halbungläubigen Richtung unter den Protestanten gemeinsam.

Noch eine andere Halbheit theilt K. mit protestantischen und selbst katholischen Collegen; wobei man ihm das Lob geben muß, daß er als ein gründlicher Kenner der Schrift doch mehr davon weiß, als viele Protestanten und auch Katholiken. Denn auch Katholiken kennen die Schrift und die Macht Gottes so wenig, daß sie es bedenklich finden, wenn festgehalten wird, was der Apostel als eine ausdrückliche göttliche Offenbarung bezeichnet, daß ganz Israel gerettet werden solle, nachdem die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingetreten sein werde (Röm. 11, 25. 26). K. erkennt es an mehrern Stellen ausdrücklich an, daß Israel den Gesalbten noch erkennen werde. Er weist dabei auf eine zweite neutestamentliche Stelle hin, einen Ausspruch des Herrn, welcher zugleich eine Rückkehr des auserwählten Volkes nach Jerusalem erwarten läßt (Luk. 21, 24). Zu Zach. 2, 17 bemerkt er S. 104: „Nicht für ewig ist Jerusalem πατουμένη ὑπὸ ἔθνων, sondern nur ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἔθνων." Zu Zach. 8, 13 fügt er S. 240 hinzu: „Nicht bloß dem Hause Juda, sondern auch dem Hause Israel wird dieser reiche Segen verheißen; denn es ist eine unumstößliche Voraussetzung der Prophetie, daß das gesammte Zwölfstämmevolk an dem von Jehova bereiteten Heile Theil nehmen wird." Aber er macht keinen durchgreifenden Gebrauch von dieser Erkenntniß, und dieß kommt daher, weil er die perspectivische Auffassung der Propheticen nicht durchzuführen versteht. Es kommt ihm daher immer vor, als solle nach den Propheten die Begnadigung Israels mit der Ankunft des Gesalbten zusammenfallen, und die schönen Tage Jerusalems sollten unmittelbar mit dem Auftreten des verheißenen Davididen beginnen. Da dieß nicht geschah, hilft er sich nun durch die fatale Annahme, daß die Voraussagung Jehova's nicht vollkommen sich erfüllte. Aber ist nicht eben der Unglaube Israels und der Mord des Gesalbten, die Verbannung und die Zerstreuung des Volkes, das Wüstliegen des verheißenen Landes so bestimmt, so oft durch die Propheten angekündigt, und wie können doch damit zugleich die Tage der Gnade und der Gerechtigkeit, der Rückkehr in das Land der Väter und des Segens und Friedens zusammenfallen? Nein, nein, nicht die Erfüllung der Propheticen ist unvollständig, sondern die Auffassung derselben ist unklar, kurzsichtig, kleingläubig.

Wir stehen damit in der Beurtheilung bei dem Hauptpunkte. Durch die drei Propheten nach dem Exil wurde die Fundamental-Thatsache des Christenthums noch einmal mit besonderm Nachdruck angekündigt, nämlich daß der ewige Herr, Jehova selbst kommen werde, selbst der Gesalbte sein werde. So sagt Zach. 2, 12. 13 der ewige Herr der Heerschaaren geradezu, daß er gesandt werde: „12. Denn so spricht der ewige Herr der Heerschaaren: Zur Verherrlichung entsendet er mich an die Völker, welche euch berauben; denn wer sich an euch vergreift, vergreift sich an dem Kindlein seines Auges. 13. Denn siehe, ich erhebe meine Hand über sie, und sie sollen denen zur Beute werden, welche ihnen dienten, und ihr sollt erkennen, daß der ewige Herr der Heerschaaren mich gesandt hat. 14. Juble und freue dich, Tochter Sion, denn siehe, ich bin gekommen und wohne in deiner Mitte, Ausspruch des ewigen Herrn." Nun sehe man, wie sich der christliche Ausleger abmüht, um sich der Thatsache zu entwinden, daß hier Gott voraus angekündet hat, daß Gott von Gott werde gesendet werden! Zuerst bemerkt er, jedenfalls könne man die Worte: „Zur Verherrlichung entsendet er mich" nicht als directe Rede Jehova's fassen. Warum nicht? Denn dann wäre Jehova der Gesendete und wer sollte wohl der Sendende sein? Als wenn diese Frage so schwer zu beantworten wäre. Einem Christen muß es doch nahe liegen, sogleich zu denken: Siehe da, wie fein ist da schon die Grundwahrheit des Christenthums angekündigt: der Ewige gesendet von dem Ewigen, der ewige Sohn von dem ewigen Vater. Aber das ist die Halbheit: diese Aussprüche werden als göttliche behandelt, und man bekennt den Glauben an den ewigen Sohn des ewigen Vaters und dann soll doch der ewige Sohn nicht haben voraus ankündigen können, daß er selbst der Gesendete sein werde. — In der Stelle ist bestimmt die Antwort auf die Frage gegeben. Derselbe, welcher spricht: „Zur Verherrlichung entsendet er mich an die Völker", derselbe sagt: „Ihr sollt erkennen, daß der ewige Herr der Heerschaaren mich gesandt hat." Die bisherigen rationalistischen Erklärungen fassen die Worte: „Zur Verherrlichung entsendet er mich an die Völker" bis zu Ende des V. 13 als indirecte Rede, als Referat des Propheten über das Wort Jehova's. Man lese die Stelle im Zusammenhang! Sie beginnt: „So spricht der ewige Herr der Heerschaaren." Und nun soll der Prophet in seinem Namen fortfahren: „Zur Verherrlichung sendet er mich

1) Die Annahme einer Fälschung des hebr. Textes halte auch ich hier für ganz unbegründet; ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἔθνων in der LXX spricht gar nicht gegen den Plural באו, und vielmehr für die Auffassung: die auserlesenen Heidenvölker, oder: die Heidenvölker werden mit ihren Schätzen kommen. Weiteres über diese Auffassung s. bei Schegg und Reinke z. d. St. Die von dem Ref. vertretene halte ich auch nicht für die richtige. Ueber die weiter unten vorgetragene Ansicht von der dereinstigen Bekehrung Israels und was der Ref. damit in Verbindung bringt, wird mir gestattet sein, bei einer andern Gelegenheit auch meine Ansicht auszusprechen
Reusch.

an die Völker, ich erhebe meine Hand über sie" ꝛc. ꝛc. — K. sieht wohl ein, daß dieß doch zu gewaltsam ist. Er faßt den Satz: „Zur Verherrlichung sendet er mich," als „eine Art Relativsatz mit ausgelassenem Relativ," das heißt als Relativsatz, von dem im Texte nichts steht. Und zudem gibt die Auffassung, wenn man sie auch gelten lassen wollte, nur neuen Widersinn. Wie weit soll der Relativsatz gehen? Bis V. 14? Damit der fatale Satz nach hineinfällt: „Und ihr sollt erkennen, daß Jehova mich gesandt hat." Das wäre ein langer Relativsatz! Und wie sonderbar nimmt sich sein Inhalt aus! Es hieße: Denn so spricht der ewige Herr der Heerschaaren, welcher nach Herrlichkeit mich ausgesandt hat zu den Heiden, die euch beraubten; — aber der Prophet wird ja nicht an die Heiden gesandt; alles was er zu sagen hat, ist für die Tochter Sion. Und wer spricht das Folgende: „Siehe ich erhebe meine Hand über sie und sie sollen zur Beute werden denen, welche ihnen dienten"? Dieß soll der Prophet sagen, und sich somit Allmacht beilegen! Also wird der Relativsatz nur bis V. 13 gehen dürfen. Allein V. 13 beginnt mit: „denn siehe ich erhebe meine Hand über sie." Woran schließt sich doch dieß: „denn"? Und wie kann Jehova sagen: „Ich erhebe meine Hand über sie"? Wer sollen diese „sie" sein? Die Heiden? Aber von den Heiden hat Jehova noch nichts gesagt, wenn nur der Prophet sie in einem Relativsatz erwähnt haben soll. K. sieht das ein; er läßt daher den Relativsatz nur aus den Worten bestehen: „welcher nach Herrlichkeit mich ausgesandt hat zu den Heiden, die euch beraubten." Dann soll die eigentliche Rede Jehova's beginnen. Aber im Augenblicke hat K. wieder vergessen, daß Jehova doch auch so wieder auf die Heiden sich bezieht, ohne ein Wort von ihnen gesagt zu haben. Den Plural aber: „Ich erhebe meine Hand über sie" auf den vorausgehenden Singular: „Wer euch anrührt", zu beziehen, ist eine so gezwungene Annahme, daß man sieht, sie ist von der Verlegenheit eingegeben. So zeigt sich jede Ausflucht durch den unerbittlichen Text zurückgewiesen. Bei dem Satze endlich: „Ihr sollt erkennen, daß Jehova Zebaoth mich gesandt hat," bemerkt K., wie alle rationalistischen Ausleger, das seien nicht mehr Worte Jehova's, sondern Worte des Engels. Aber warum denn jetzt auf einmal ein solches Einschiebsel, so ohne Weiteres, ohne die geringste Andeutung, während der nächstvorausgehende Satz und der nächstfolgende unbestreitbar Worte Gottes sind? So sonderbare, quälerische und doch vergebliche Versuche machen christliche Ausleger, um die hochwichtige Thatsache sich und Andern auszureden, daß wahrhaft der ewige Herr vorausgesagt hat, er selbst werde gesandt werden vom ewigen Herrn, uns zu retten.

Nur noch zwei Worte über eine berühmte Stelle des letzten Propheten, Mal. 1, 11: „Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergange groß mein Name unter den Völkern und an allen Orten Rauchwerk dargebracht meinem Namen, und ein reines Opfer; denn groß mein Name unter den Völkern, spricht der ewige Herr der Heerschaaren." So lautet die Stelle im Urtext, in welchem gar keine Andeutung der Zeit, weder der Gegenwart noch der Zukunft gegeben ist. Wer die Stelle liest und nicht von Vorurtheilen befangen ist, muß dabei sogleich an das allerreinste Opfer mit Rauchwerk denken, welches wirklich vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang gebracht wird seit zwei Jahrtausenden, unter den Völkern, welche den einen wahren, lebendigen ewigen Gott erkannt haben. Die Voraussagung ist wunderbar genau und groß erfüllt; und das Opfer des ewigen Hohenpriesters in Wein und Brod auf den Altären der Christenheit rund um die Erde unter den Nationen ist wirklich vorhergesagt. Aber vor dieser großen einfachen Thatsache verschließen die Ausleger ihren Sinn. Dafür kommen sie auf allerlei Deutungen, die den Text oder die Geschichte gegen sich haben. Man wollte nur Lob und Dank unter dem Opfer verstehen; aber vorher und nachher ist von wirklichen Opfern die Rede und das hebräische Wort Mincha bedeutet nie etwas anderes als eine Gabe, ein Opfer. Dann hat man den ganzen Satz auf des Propheten Zeit bezogen. Da sieht nun zwar K. wohl ein, daß man unter dem reinen Opfer und dem Rauchwerk nicht „die Spuren einer damals allmälig erfolgenden Umgestaltung der religiösen Zustände in der Heidenwelt" verstehen kann; aber er findet in der Stelle die Anschauung ausgesprochen, wonach die Heiden in ihren verschiedenen Culten doch im letzten Grund nur den lebendigen Gott zu verehren trachten. Welche Annahme! man mag den Ausspruch als göttlichen gelten oder den Propheten auf Gott lügend aus sich reden lassen. Ein Israelit, ein Prophet in Israel, selbst nach dem Exil, selbst zur Zeit Christi hätte daran denken können, die vielerlei Opfer der Heidenwelt, als das eine reine Opfer den Opfern zu Jerusalem entgegenzusetzen! Wo wäre eine Spur dieser Vorstellung im ganzen Alten Testamente? Und wenn man anerkennt, Gott selbst spricht wirklich, so soll Gott selbst anstatt an sein eigenes, künftiges, allerreinstes Opfer zu denken, auf die Opfer der Götzendiener verwiesen haben!

K. findet doch das Zusammentreffen mit dem Opfer in der allgemeinen Kirche so bedeutend, daß er einen dogmatischen Excurs darüber machen zu müssen glaubt. Er bringt die Argumentation Höflings wieder vor, wonach die ältesten Väter nichts von diesem Opfer wissen sollen, weil sie immer zugleich mit dem Brod und Wein Lob und Dank erwähnen. So könnte man auch beweisen, daß die allgemeine Kirche heute noch die Eucharistie nicht als Opfer ansehe, weil sie zugleich immer Dank und Lob damit verbindet. Ohne uns weiter darauf einzulassen, möchten wir K. und die gläubigen Protestanten die Frage in Gunsten zu erwägen bitten: Wenn der allmächtige Herr, Jesus der Gesalbte, in der Eucharistie zugegen ist, wie die Christen unter den Protestanten doch auch festhalten, kann er als ein Anderes zugegen sein, denn als das, was er für immer und ewig ist, als Priester und als Opfer, als der Hohepriester der Menschheit und als das Opfer für das Heil der Welt?

Bamberg. G. K. Mayer.

Dogmengeschichte.

In **S. Gregorii Nysseni et Origenis** scripta et doctrinam nova recensio cum appendice de actis Synodi V. oecumenicae. Per **Aloysium Vincenzi**, in Rom. Archigymnasio litterarum hebraicarum professorem. Partes quatuor in quatuor volumina divisae. Romae ex typographia Bernardi Morini. 1864—1865. — Vol. I. S. Gregorii Nysseni et Origenis de aeternitate poenarum in vita futura cum dogmate catholico concordia. XVI u. 285 S. 8.

Der bereits durch mehrere gelehrte Arbeiten — Sessio quarta Concilii Trid. vindicata. Roma 1842 (vgl. Tüb. Quartalschr. 1845, S. 334) — L'Ebraismo in Romae e nell' impero innanzi e dopo l'era volgare. Roma 1848. — La confessione vocale de' peccati. Das. 1850 — bekannte Verf., Professor an der römischen Sapienza, hat in vier Bänden seine umfangreichen Studien über die Lehre des Gregor von Nyssa und besonders über Origenes veröffentlicht, die in vollstem Maße die Aufmerksamkeit der gesammten theologischen Welt verdienen. Handelt es sich doch um nichts Geringeres, als um die vollständige Ehrenrettung und kirchliche Rehabilitation des großen Alexandriners, dem bis zum heutigen Tage, namentlich in der orientalischen Kirche, feierlich tausendstimmiges Anathema zugerufen wird, um eine durchgreifende Umgestaltung und Reconstruction der Geschichte des Origenismus und des Dreikapitelstreites, um eine Reihe kirchen- und dogmenhistorischer Fragen von größter Wichtigkeit und Tragweite. Ein Werk, das in so vielen Punkten die bisherigen Ergebnisse langwieriger Forschungen umzustürzen und wenigstens theilweise ganz neue Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen sucht, fordert nach allen Seiten die sorgfältigste und strengste Prüfung heraus. Ohne anderweitigen Kritiken vorzugreifen, wollen wir,

dem Gange des Autors folgend, über den Inhalt des interessanten Buches, das durch die Güte eines ausgezeichneten Mitglieds des heiligen Collegiums uns zukam, so kurz als es die Fülle der der zur Erörterung kommenden Fragen gestattet, unser bescheidenes Votum hier niederlegen.

Vincenzi hatte zuerst die Lehre des Gregor von Nyssa über die Ewigkeit der Höllenstrafen zum Gegenstande seiner Untersuchungen gemacht; er wurde dadurch viel weiter geführt und zunächst veranlaßt, die Doctrin des Origenes über dasselbe Dogma einer neuen Prüfung zu unterziehen. Er beschäftigte sich dann mit den Lehren des Letztern überhaupt, namentlich aber in den Punkten, bezüglich welcher er bisher der Heterodoxie geziehen ward. Seine Ergebnisse waren durchaus der Orthodoxie des großen Lehrers günstig. Auf diesem Boden nun einmal (mit dem Schlusse des zweiten Bandes) angelangt, sah er sich fast genöthigt, die vollständige Ehrenrettung des Mannes zu versuchen, die Schicksale seiner Lehren, Schriften und Anhänger in der Folgezeit bis zum sechsten Jahrhundert incl. zu erörtern, die Acten des Dreikapitelstreits und der fünften allgemeinen Synode einer Revision zu unterwerfen. Und auch hier glaubte er nichts zu finden, was der Wiedereinsetzung des vielgelästerten Mannes in die Würde der großen Kirchenlehrer entgegenstünde, die er denn auch in dem energischen Schlußwort des vierten Bandes als beredter Sachwalter von den kirchlichen Richtern fordern zu dürfen überzeugt ist. Weder die Kühnheit dieser Forderung noch die Achtung vor festgewurzelten Meinungen darf uns abhalten, seinen Gründen eine unbefangene Würdigung angedeihen zu lassen; ebensowenig dürfen aber auch die Neuheit der Erscheinung, der ausdauernde Fleiß und das Geschick des Sachwalters, oder die äußern, für ihn ehrenvollen Zeugnisse (s. *Laemmer*, Coelestis urbs Jerusalem, Freib. 1866, S. 124) uns von vorneherein zu seinen Gunsten bestechen.

Der erste Theil beschäftigt sich mit der Lehre des Nysseners und des Origenes über die Endlosigkeit der Höllenstrafen. Im ersten Capitel gibt der Verf. Stellen des N. T., der ältesten Kirchenväter, der Rabbinen und des Platon über das in Rede stehende Dogma. Wir hätten über Platon ausführlichere Erörterungen und dazu noch die Berücksichtigung des Juden Philo wie der spätern Neuplatoniker gewünscht, was besonders für die Würdigung des Origenes wichtig gewesen wäre, dessen Abhängigkeit von pantheistischen Systemen und von heidnischen Philosophen überhaupt ziemlich allgemein angenommen und auch in den Monographieen von G. Thomasius (Nürnberg 1837) und Redepenning (Bonn 1841) festgehalten ist, weßhalb man auch gemeinhin in der Lehre desselben christliche und heidnisch-platonische Elemente unterscheidet. So wenig aber in Abrede gestellt werden kann, daß die neuplatonische Philosophie bei der Erklärung des Origenes wie auch seines Lehrers Clemens wohl zu berücksichtigen ist: so wenig ist auch zu verkennen, daß derselbe zunächst aus sich selbst, aus seinen eigenen Schriften, interpretirt werden muß, zumal bei den Kirchenschriftstellern sehr häufig Ausdrücke der Platoniker vorkommen, die keineswegs im Sinne der Platoniker zu fassen sind. Letzteres ist der Standpunkt Vincenzi's, den er strenge durchführt: Origenes selbst soll den Origenes erklären. Darin, daß unser Autor auf die Stellung des alexandrinischen Theologen zum Neuplatonismus so wenig Rücksicht genommen hat, werden nicht Wenige einen Mangel seiner Arbeit finden und um so weniger ein günstiges Vorurtheil für den Erfolg seiner Bestrebungen hegen, als wiederholt in neuester Zeit mit nicht geringer Gewandtheit, wie z. B. von Hagemann (die röm. Kirche, Freib. 1864), der Einfluß des Platonismus auf die Gestaltung der origenistischen Theologie und deren Gegensatz gegen die kirchliche, vom römischen Stuhle vertretene Trinitätslehre scharf accentuirt worden ist. Doch wir haben hier über die weitern Ausführungen unseres Autors, über den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchungen zu referiren.

Die Lehre des Gregorius von Nyssa ward schon frühzeitig wegen Origenismus verdächtig: der byzantinische Patriarch Germanus I. hat bereits im 8. Jahrhundert in einer uns verlorenen Schrift (*Phot.* Bibl. cod. 233) ihn dagegen zu vertheidigen gesucht, und zwar vorzüglich, wie auch Petavius hervorhebt, durch die Annahme häretischer Interpolationen in seinen Werken. Obschon auch Leo Allatius (de Purgat. c. 23 p. 171 seq.) im Anschlusse an Germanus ihn zu rechtfertigen suchte, war und blieb das Urtheil der meisten Gelehrten ein ihm ungünstiges. (Vgl. Rupp, Gregors v. N. Leben und Meinungen, Leipzig 1834, S. 243 ff. *Fessler*, Patrol. I p. 633). Mit Huet und Petavius nahmen die Meisten an, er habe die Strafen der Dämonen nicht für ewig gehalten (*L. Kleinheidt*, S. Greg. Nyss. doctrina de Angelis, Freib. 1860, p. 47. 50). Unser Autor führt nun verschiedene, meistens klare Stellen des Nysseners zu Gunsten der katholischen Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen an; dann prüft er die einzelnen Texte, die mißverständlicher Weise für das Gegentheil angeführt zu werden pflegen. Die aus der Erörterung dieser Stellen festgestellte theologische Anschauung des Nysseners (cap. 2—9) wird nun noch deutlicher gemacht aus den Schriften des Origenes, dem jener in so vielen Stücken sich anschloß und dem in noch weit höherm Maße der gleiche Vorwurf gemacht wird. In mehr als 50 Stellen spricht Origenes die Endlosigkeit der Strafen des Teufels und der Verdammten aus und das Adjectiv *αἰώνιος* kann nach seinen klaren Aussprüchen und den von ihm gebrauchten paraphrastischen Ausdrücken nur im strengen Sinne des Ewigen gedeutet werden (c. 10—12, S. 76—112). Scheint es schon schwer glaublich, daß der geistvolle und von so vielen Schülern gefeierte Lehrer einem so bestimmt, zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Schriften in mannigfaltigen Wendungen ausgesprochenen Dogma anderwärts geradezu widersprochen habe, so zeigt sich bei näherer Prüfung der von den Antiorigenisten älterer und neuerer Zeit angeführten Stellen, daß man die meisten derselben ganz falsch gedeutet und die eschatologische Doctrin desselben nicht hinreichend erfaßt hat (c. 13 ff.). Statt der Würdigung aller einzelnen Texte, die eine lange Abhandlung erfordern würde, wollen wir uns mit der Darlegung der Grundanschauung des Verf., die nach ihm den Schlüssel zum Verständniß der hieher gehörigen Aeußerungen der beiden Kirchenschriftsteller liefert, begnügen und das darüber in verschiedenen Capiteln Zerstreute zusammenstellen.

Die Apokatastasis bei Origenes und dem Nyssener wird mit Unrecht auf eine endliche Begnadigung der Verdammten bezogen, da sie etwas ganz Anderes bedeutet und genau mit den Lehren anderer Väter übereinstimmt. Drei Zustände der Menschennatur unterscheidet Origenes: 1) den von der Geburt bis zum Tode, 2) den vom Tode bis zur Auferstehung, 3) den Zustand nach dem letzten Gerichte, der fortdauert durch die Ewigkeit. Die Apokatastasis nun gehört dem zweiten Zustande an, geht dem Gerichte voraus, ist eine allgemeine, für Gute wie für Böse bloß durch Gottes Kraft, unabhängig von dem Willen oder Verdienste des Menschen bewirkte. Sie ist eine Zurückversetzung in den ursprünglichen Zustand der Integrität, insofern die durch die Sünde herbeigeführte Corruption und Vitiosität aufhört, wodurch erst dem Menschen möglich wird, die Last einer ewigen Schmach oder die Größe einer ewigen Glorie zu tragen, — eine nothwendige Veränderung und Läuterung, die uns die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit wiedergibt. Sie ist keineswegs eine Regeneration des Willens und des Geistes zu einem bessern Loose nach dem letzten Gerichte, sondern eine nicht nur diesem, sondern auch der Auferstehung vorausgehende Wiedereinsetzung in den frühern Stand der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit, die der erste Mensch durch die Sünde verlor. Sie heißt auch Expiation oder Palingenesie, wie Matth. 12, 28; letzterer Name bezeichnet anderwärts nach Tit. 3, 3 die Taufe, wie Origenes (t. 15 in Matth. n. 23) hervorhebt. Vgl. L. IX. in Rom. n. 41. c. Cels. V, 17. hom. 8. in Levit. n. 4. de princ. II, 10, 2. 3; III, 6, 5.

Kaum ward in der alten Kirche ein Dogma so vielfach von Heiden und Gnostikern bekämpft und darum auch so vielfach von den Vätern besprochen, als das von der Auferstehung. Dabei hielt man sich vorzüglich an die Worte des Apostels 1 Kor. 15, besonders V. 51 (nach dem von der Vulg. abweichenden griechischen Texte). Auch Origenes bezieht sich bei seinen hieher gehörigen Erörterungen auf die Worte: „die Todten werden unverweslich auferstehen (ἄφθαρτοι) und wir umgewandelt werden. Denn dieses Verwesliche muß die Unverweslichkeit anziehen, und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit." Aber das Sterbliche, sagte man, hat nicht die Unsterblichkeit, die Phthora (ein viel weiterer Begriff als unsere „Verwesung") besitzt nicht die Aphtharsie; diese müssen erst von außen, durch Gottes Kraft vermittelt werden; es muß eine Umgestaltung (Transformation) vor sich gehen mit Fleisch und Blut, die das Reich Gottes nicht besitzen können (1 Kor. 15, 50). In dem Menschen herrscht seit dem Falle das Verderben (die φθορά), bei Origenes gewöhnlich κακία genannt, welches Wort, wie auch Hieronymus bemerkt, sowohl die malitia als die afflictio, sowohl das moralische Uebel, das Böse, als das in der Regel aus diesem hervorgehende physische Uebel, das Elend der gesunkenen Menschennatur, bedeutet. Dieselbe begreift in sich alles Uebel, die Begierlichkeit und Verweslichkeit des Fleisches; sie wird durch die Taufe oder andere Mysterien in uns nicht getilgt, sie bleibt mit ihren Wurzeln auch nach der Taufe in uns bis zum Tode; sie wird erst in jener Welt durch Gottes Kraft verzehrt und der Mensch von ihr wie im Feuer gereinigt (c. Cels IV, 12. 13. VI, 70. VIII, 72 u. a. St. c. 14, S. 123 ff.). Dieses „Fleisch der Sünde", diese Corruption und Vitiosität des Fleisches, muß aufhören, wenn Gott Alles in Allem sein wird (1 Kor. 15, 28); der Mensch muß ihrer entkleidet und nach Auflösung des irdischen Hauses mit der himmlischen Wohnung (2 Kor. 5, 1. 2) bekleidet werden, er muß im Leibe ohne die Corruption vor Gott dastehen, der Tod vernichtet werden mit Allem, was zu ihm gehört. Gregor von Nyssa (de anima et resurrect.) redet von der Vermischung des Bösen mit dem Guten im Menschen, wodurch er ein Anderer ward als vorher, da ihn Gott geschaffen, da ihm ja bei der Schöpfung nichts Böses beigemischt war; er zeigt sodann, daß trotz dieses Verderbens die Auferstehung festzuhalten sei, da ein von dem jetzigen ganz verschiedenes Leben eintrete; es werde der Mensch von dieser Kakia im Jenseits früher oder später frei, um den Zustand zu erlangen, in dem ihn Gott schuf und in dem er vor dem Richter wieder erscheinen soll. Dieses Freiwerden von der Kakia, von der Unseligkeit (ἀθλιότης) dieses Lebens nennen Gregor und Origenes im Gegensatze zu dieser auch Seligkeit (μακαριότης), z. B. *Nyss.* L. I de beat. *Orig.* de princ. III, 6 n. 5. 6) so daß dieses Wort bei ihnen in doppeltem Sinne gebraucht wird, einmal für das der Corruption entrückte Dasein, sodann für die volle Glückseligkeit im Himmel (c. 20, S. 190 ff.).

Es handelt sich hier um eine in der (ohnehin bei den Dogmatikern und Dogmenhistorikern noch immer etwas stiefmütterlich behandelten) Eschatologie noch wenig beachtete Lehre, mit der Origenes und der Bischof von Nyssa nicht allein stehen, sondern die sie mit vielen der Alten theilen (c. 15, S. 138 ff.) Tatian, Clemens von Alexandrien, ja selbst des Origenes Gegner Methodius (bei *Epiph.* haer. 64 n. 17. 26—28) sprechen sich ganz ähnlich aus; Chrysostomus (L. I ad Theodor. laps. n. 10 p. 289 ed. *Migne*) lehrt ebenso, daß auch die Sünder die Aphtharsie anziehen müssen, nicht zur Ehre, sondern zur bleibenden Wegzehr für die Strafe des unauslöschlichen Feuers. Ja auch bei den Lateinern finden sich, meist im Anschluß an dieselben Bibelstellen, die gleichen Gedanken, besonders bei Tertullian, der diese Apokatastasis mit den Worten restitutio, demutatio, redintegratio bezeichnet (Apol. c. 48. de res. carn. c. 6); Lactantius (de vita beata c. 7 n. 21) spricht von einem unlöslichen und ewig bleibenden Fleische, das ausreichend ist für die Peinen und das immerwährende Feuer; Ambrosius (L. VII in Luc. c. 9) hat aus Origenes die Worte: „Wenn das leibliche Auge nicht den Strahl der Sonne sich gegenüber ertragen kann: wie soll der verderbte Zustand menschlicher Gliedmaßen die Herrlichkeit Gottes ertragen?" und schließt: Eoque purior et subtilior *exhausta concretione vitiorum* corporis habitus in resurrectione formatur. Analoges findet sich bei Augustin de pecc. merit. II, 7. de doctr. chr. I, 18. Ganz in diesem Sinne lehrt Thomas von Aquin c. gent. IV, 85. 86, daß durch das Verdienst Christi die Gebrechen der Natur in der Auferstehung von Allen gemeinsam weggenommen werden, sowohl von den Guten als von den Bösen, gleichwohl aber der Unterschied zwischen Guten und Bösen in Bezug auf das fortbesteht, was beiden Theilen persönlich zukommt. Und c. 89 sagt er: Die Leiber der Bösen werden, was das der Natur Zugehörige angeht, in ihrer Integrität wiederhergestellt; denn sie werden auferstehen in vollendetem Alter, ohne alle Verkürzung der Glieder, ohne alle Gebrechen und ohne die Corruption, welche der Irrthum oder die Schwäche der Natur herbeigeführt hat (das ist es, was Origenes so häufig hervorhebt); weßhalb der Apostel sagt: Mortui resurgent *incorrupti*.

Durch diese Erklärung, die an einer bedeutenden Anzahl von Stellen des Origenes und des Nyssener nachgewiesen wird, werden auf eine einfache und zwanglose Weise die meisten Schwierigkeiten bezüglich der zur Hölle verdammten Menschen beseitigt und viele anscheinende Widersprüche finden die entsprechende Lösung; die Lehre der beiden Männer erscheint in ihrem Zusammenhange klar, mit sich selbst, mit der Schrift und der Theologie der Väter in voller Uebereinstimmung. Die hieher gehörigen Erörterungen sind für die Dogmengeschichte von nicht geringer Wichtigkeit und es bleibt ein Verdienst Vincenzi's, über eine so interessante Frage viel Licht verbreitet zu haben.

Andere Texte, die bisher zur Anklage gegen den großen Alexandriner wie gegen den Bruder des gefeierten Basilius dienten, erhalten in anderer Weise die entsprechende Erläuterung. So sind z. B. bei *Nyss.* Or. catech. c. 26 die Prädicate, die man sonst auf den Satan bezog, nach dem Context und der großentheils an Paulus sich anlehnenden Sprachweise dieses Vaters auf die caro peccati, auf das seit der Sünde Gott und dem Menschengeist zum Feinde gewordene Fleisch zu beziehen. In dem Texte de princ. I, 5, 4 hat Rufinus wohl den griechischen Aorist im Conjunctiv mit dem Präsens übersetzt und das, was nach Analogie der andern Stellen über die ehemalige Freiheit der Engel, sich für das Böse wie für das Gute zu entscheiden, gesagt war, auf ihren jetzigen Zustand übertragen; ibid. c. 8 n. 3 hat aber derselbe nach dem Context sicher richtig: ne diabolus quidem ipse incapax *fuit* boni, während das non incapacem *esse* virtutis bei Hieronymus dem Context zuwider ist. Das. c. 8 n. 4 wird nach andern Beispielen wahrscheinlich gemacht, daß statt Iam vero *si* aliqui mit einer Frage Iam vero *numquid* etc. zu setzen ist. Den griechischen Commentar zu Matthäus, den zuerst Huetius unvollständig (er geht nur von Matth. 13, 36 bis 22, 33) herausgab, läßt Vincenzi (c. 21, S. 208) nicht als ächtes Werk des Origenes gelten, sondern nur als eine dessen Worte überarbeitende, nicht irrthumsfreie Glosse; die alte lateinische, freilich oft barbarische Uebersetzung stimmt mit den Citaten bei Pamphilus und mit den sonstigen Aeußerungen des Origenes, wie eine genaue Vergleichung zeigt, ganz gut zusammen und scheint weit mehr Anspruch auf Glaubwürdigkeit zu besitzen. Von andern hieher gerechneten Stellen werden von dem Verf. später (vol. II c. 7) noch hom. 1 in Levit. n. 3, wo wohl ein doppeltes Opfer Christi, im Himmel und auf Erden, aber nicht für die Dämonen hervorgehoben wird, sondern insofern Christus als ewiger Hoherpriester immer für uns fürbittet, sodann t. 20 in Ioh. n. 12 erläutert; daß Christus nach den Worten der Acta Pauli wiederum gekreuzigt werde, wird auf die mystische Kreu-

zigung durch die in die Sünde zurückfallenden Menschen bezogen; ausdrücklich verwirft Origenes L. V in Rom. n. 10 die Meinung, Christus leide und sterbe noch in der andern Welt.

Mit der Lehre von der Apokatastasis hängt, wie wir sahen, das Dogma von der Auferstehung enge zusammen. In der Formulirung der Anklage gegen die Auferstehungslehre des Origenes gehen seine Ankläger weit auseinander. Während Theophilus ihm die Lehre zur Last legt, daß die menschlichen Leiber nach der Auferstehung nochmals dem Tode und der Corruption unterliegen, schreibt ihm Justinian die Behauptung zu, daß dieselben in sphärischer Form auferstehen (wohl nach den Worten de orat. c. 31, wo aber die sphärischen Körper die Sterne und die Himmelskörper sind, wie Vincenzi erklärt); Hieronymus dagegen läßt ihn darin irren, daß nach ihm die Leiber bei der Auferstehung nicht mehr dieselben Glieder haben wie früher und zuletzt ganz verflüchtigt werden. Keine dieser Annahmen läßt sich hinreichend begründen; Origenes lehrt die Identität des irdischen und des Auferstehungsleibes der Substanz nach mit bloßer Verschiedenheit der Erscheinungsform (Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches, Trier 1851, S. 55), was ganz der Schrift gemäß ist. Die Auferstandenen heirathen, essen und trinken nicht mehr (L. X in Rom. n. 1); sie sind frei von dem irdischen Elend, von den frühern Schwächen und Gebrechen, von der Verweslichkeit. Vincenzi's Ausführungen (vgl. vol. II c. 1. S. 1 ff.) stimmen mit den Resultaten anderer Gelehrten hierin überein. Karl de la Rue fand die Auferstehungslehre des Origenes mit der katholischen wohl vereinbar (not. ad Huet. Orig. II, 9. 9); Ramers (S. 77) fällt dasselbe Urtheil und bemerkt nur, es finde diese Lehre im System des Origenes keinen rechten Platz, sie passe nicht zu seinen Ansichten von der Materie und von den Menschenseelen. Desgleichen sieht Schwane (Dogmengesch. der vornic. Zeit, Münster 1862, S. 504 ff.) wohl das Dogma bei ihm festgehalten, aber auch dabei Verlegenheiten und Inconsequenzen gegenüber seinen sonstigen Lehren indicirt. Es wird also zunächst auf die Entwicklung der andern Dogmen bei Origenes ankommen, die wir in der Folge betrachten werden; seine Auferstehungslehre an und für sich ist nicht wohl zu beanstanden.

Was nun der Verf. in den 24 Capiteln seines ersten Bandes ausführlich und gewandt erörtert, ist von der Art, daß besonnene Kritiker in der Hauptsache sich mit ihm einverstanden erklären können, auch wenn sie einzelne Auslegungen nicht über jede Anfechtungen erhaben finden. Seine Arbeit gehört aber zu denjenigen, die nicht sofort, sondern erst nach mehrfachen Studien und wiederholter Prüfung ihre volle Würdigung und Bewährung finden können.

Leider ist die lateinische Diction zwar in der Regel deutlich, bisweilen aber auch ziemlich schwerfällig. Auffallend ist es, daß in diesem Bande beständig doemon statt daemon (δαίμων) steht; doch ist das vom zweiten Bande an verbessert. Die griechischen Accente und Spiritus sind hier wie im ganzen Werke häufig unrichtig gesetzt; sonst ist die Zahl der Druckversehen nicht bedeutend; S. 64 steht Hypponensis statt Hippon. u. dgl.

Würzburg. **Hergenröther.**

Patrologie.

Ueber den sogenannten **Barnabas-Brief.** Eine patristische Abhandlung von Dr. **Joh. Kayser,** Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Paderborn. Paderborn, Junfermann'sche Buchhandlung 1866. VIII u. 150 S. 8. 16 Sgr.

Seit den 26 Jahren, die seit dem Erscheinen meiner Monographie über den Barnabas-Brief verflossen, ist in Betreff dieser merkwürdigen patristischen Schrift aus den Zeiten der Urkirche so manches Neue zu Tage gefördert worden, daß eine neue allseitige Untersuchung völlig am Platze erscheint. Um nur Eins anzuführen, so ist erst jüngst durch Auffindung und Publication des Codex Sinaiticus der griechische Text des Barnabas-Briefes vollständig hergestellt worden, während wir bisher die fünfthalb ersten Capitel nur in einer alten, vielfach fehlerhaften, ja theilweise unverständlichen lateinischen Uebersetzung besaßen [s. Sp. 412]. Mit Vergnügen griff ich deßhalb zu der oben angegebenen Schrift eines jüngern Fachgenossen, der seine Tüchtigkeit bereits durch mehreres Andere, namentlich durch seine zweckmäßige Ausgabe des Apologeticus von Tertullian [1]) und die interessanten Abhandlungen über das Verhältniß der christlichen zur klassischen Architektur hinlänglich bethätigt hat. Dabei war es für mich eine wahre Befriedigung, zu bemerken, daß auch die neue kritische Untersuchung nahezu in allen wesentlichen Punkten zu denselben Resultaten gelangte, die auch mir die richtigen schienen. Es sind dieß namentlich folgende: 1) Die Integrität des Barnabas-Briefes ist nicht zu beanstanden, und der Versuch Schenkels, eine kürzere Urform von einer amplificirten Ueberarbeitung zu unterscheiden, ist total mißlungen. Den von mir schon aufgebrachten Beweisen fügt K. S. 22 noch ein neues kräftiges Argument bei, welches der Codex Sinaiticus bietet. 2) Auch K. ist der Ansicht, daß unser Brief nicht vom apostolischen Barnabas herrühren könne, daß er vielmehr spätern Ursprungs und in den Anfang des zweiten christl. Jahrhunderts zu versetzen sei. Dabei macht K. auf S. 34 ein neues Moment für den terminus a quo geltend, welches mir entgangen ist, nämlich die Citation des vierten Buches Esdras in Cap. 12 unseres Briefes. Da die Entstehung dieses vierten Buches nicht vor den Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts zu verlegen ist, so kann auch der Brief Barnabä, der es citirt, höchstens im Anfange des zweiten Jahrhunderts abgefaßt sein. Eben so passend scheint mir, was S. 80 gegen die Autorschaft des apostolischen Barnabas neu vorgebracht wird, daß er nämlich nach Gal. 2, 13 zu viel Nachgiebigkeit gegen die Judaisten gezeigt habe, während der Verfasser unseres Briefes eine alles Maß überschreitende Feindschaft gegen dieselben an den Tag legt. 3) Weiterhin ist auch K. zu dem Resultat gelangt, daß wohl Alexandrien die Heimath unseres Briefes, und ein alexandrinischer Christ der allegorisirenden Schule zwischen 110—124 n. Chr. der Verfasser sei; aber auch hier ist wieder Neues beigebracht in der passenden Bemerkung (S. 126), daß der Alexandriner sein Elaborat wahrscheinlich deßhalb dem apostolischen Barnabas zugeschrieben habe, weil sich die Ebioniten, die er bekämpft, öfters auf Barnabas als ihnen günstig (nach Gal. 2, 13) berufen zu haben scheinen. Spielt ja Barnabas auch in den Pseudoclementinen eine Vertrauensrolle (als Prediger zu Rom). — Die Hauptdifferenz, welche zwischen K. und mir obwaltet, betrifft die Adressaten des Briefes, in denen ich Judenchristen sehen zu müssen glaubte, während K. sie für Heidenchristen erklärt, und darin wohl Recht haben mag. Ich stehe gar nicht an, dieß zuzugeben; denn ich habe mich niemals für unfehlbar gehalten und war stets bereit, Belehrung anzunehmen, zumal wenn sie in einer so verständigen und unter Gebildeten ziemlichen Weise geboten wird, wie es von Seite des Verf. geschah. Doppelt widerlich ist es dagegen, wenn an sich unhaltbare Einwendungen die ihnen mangelnde Kraft der Wahrheit durch Derbheit ersetzen wollen. — Um aber zu K. zurückzukehren, so wird auch er es nicht unfreundlich aufnehmen, wenn ich es an seiner Arbeit tadle, daß darin den Lesern kein ganz entsprechendes Bild des Barnabas-Briefes gegeben sei. Der mitgetheilte Auszug reicht hiefür nicht hin, zumal er eine viel größere logische Durchsichtigkeit des Briefes vermuthen läßt, als wirklich vorhanden ist. Man

1) Aber warum wiederholt Kayser auf S. 7 dieser Ausg. Z. 5 v. u. den alten Fehler *nos* nocentes statt *hos* nocentes? Nur durch Auslassung von nos oder durch die Correctur hos bekommt der Satz seinen rechten Sinn; aus HOS aber konnte leicht NOS entstehen.

muß den Pseudo=Barnabas selbst sprechen lassen, wenn man ein wahres Bild von ihm vermitteln will. Auch kann ich der Deutung nicht beistimmen, welche K. den Worten: „Christus sei am achten Tage (an einem Sonntag) zum Himmel gefahren" (Cap. 15) zu geben versucht. Das ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς soll nur heißen: „er ging in seine Herrlichkeit ein," und dieß könne wohl auch von der Auferstehung prädicirt werden. Allerdings; aber Barnabas unterscheidet a. a. O. das ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς ganz ausdrücklich von dem vorausgegangenen ἀνέστη ἐκ νεκρῶν. Auch die Schlußworte dieses Cap. 15 enthalten einen Punkt, worin ich meine früher gegebene Auslegung festhalten zu müssen glaubte; ich kann aber jetzt nicht des Weitern darauf eingehen, und beschränke mich darum nur noch auf die eine Bemerkung, daß Tertullian und Origenes keineswegs (wie K. S. 122 behauptet) in ähnlich feindlicher Weise wie Pseudo=Barnabas über das Judenthum geurtheilt haben. Was die Stelle bei Tertullian (adv. Marc. V, 5) insbesondere angeht, so sind die fraglichen Worte gegen das Judenthum nur ex mente Marcionis gesprochen. — Unbekannt blieb K. die Abhandlung von Dr. Weizsäcker „Zur Kritik des Barnabasbriefes" Tübingen 1863.

Tübingen. Hefele.

Biblische Geschichte.

A. Die **Heilige Geschichte** des alten und neuen Testamentes, nebst Denkwürdigkeiten aus der Kirchengeschichte und einem Anhange über das katholische Kirchenjahr, für katholische Schulen und Familien. Mit 100 Abbildungen, 2 Grundrissen und einer Karte. Bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von **J. J. H. Schumacher.** 29. Auflage (vierte mit Abbildungen). Saarlouis, Stein 1865. 478 S. 10 Sgr.

B. **Kern der heiligen Geschichte** des alten und neuen Testamentes für den Jugend=Unterricht in der Erz=Diöcese Cöln. Bearbeitet und mit Anmerkungen rc. 25. Aufl. 1866. 322 S. 5⅓ Sgr.

C. Kurze **Biblische Geschichte** des alten und neuen Testaments für katholische Schulen. Mit 100 Abbildungen rc. 2. Aufl. 1864. 216 S. 4½ Sgr.

D. Die **Biblische Geschichte** des alten und neuen Testaments. Für katholische Volksschulen. Mit 112 Abbildungen und einer Karte. Von Dr. **J. Schuster.** Freiburg, Herder 1865. 258 S. 4½ Sgr.

E. **Biblische Geschichte** des alten und neuen Testaments für die untern Klassen katholischer Gymnasien und anderer höherer Unterrichts=Anstalten. Von **W. Hövelmann,** geistl. Lehrer am Gymnasium zu Paderborn. Paderborn, Junfermann 1866. 272 S. 10 Sgr.

Daß „biblische Geschichten" einen praktisch hochwichtigen Theil der theologischen Literatur bilden und darum auch zum Bereiche des ‚Theologischen Literaturblatts' gehören, bedarf keines Beweises. Wenn ich die Beurtheilung einiger dieser Bücher übernehme, so berufe ich mich zu meiner Legitimation weniger darauf daß ich Docent der Exegese bin, als darauf daß ich seit mehr als einem Jahrzehnt in einem Cursus zur Vorbereitung für das Lehrerinnen=Examen den Unterricht in der biblischen Geschichte geleitet habe, und zwar nach den in der Erzdiöcese Köln eingeführten Büchern des gelehrten und verdienstvollen sel. Pf. Schumacher. Ich spreche von vornherein als Ergebniß meiner Erfahrungen die Ueberzeugung, daß diese Bücher für den Schulgebrauch sehr wenig geeignet sind, um so unbedenklicher aus, als ich weiß, daß diese Ueberzeugung von vielen Andern getheilt wird. Der Kürze halber bezeichne ich bei der folgenden Beurtheilung die oben verzeichneten Bücher mit den beigefügten Buchstaben.

1. Die erste Anforderung, welche an eine bibl. Gesch. zu stellen ist, ist eine geeignete Auswahl des geschichtlichen Materials: von dem geschichtlichen Inhalte der h. Schrift muß einerseits alles darin mitgetheilt werden, was für die Schulkinder an sich oder um des Verständnisses des Katechismus oder der Predigt willen zu wissen nothwendig ist; anderseits ist alles wegzulassen, was für den Zweck des Schulbuches von keiner Bedeutung ist. Das Zuviel und Zuwenig sind hier gleich große Fehler. In dieser Hinsicht hat Schuster für die Elementarschulen, Hövelmann im Ganzen für die untern Gymnasialclassen das richtige Maß getroffen. Letzterer hätte jedoch noch einige Dinge erwähnen müssen, welche in den für Elementarschulen bestimmten Büchern fehlen dürfen, z. B. die Erzählung vom Vließ Gedeons, vom Gelübde Jephte's, von der Bestrafung des Amalekiten, welcher David die Nachricht vom Tode Sauls brachte, von der ersten Regierungszeit Davids. (Die Erzählung wird positiv unrichtig, wenn es S. 81 heißt: „Nach dem Tode Sauls zog David nach Hebron, und es kamen die Männer von Juda und wählten ihn zum Könige. Zu Jerusalem schlug er seinen Sitz auf und baute daselbst einen prächtigen Palast. Von jetzt an hieß die Stadt Jerusalem Stadt Davids.") Auch sollte in E die letzte Zeit der vorchristlichen Geschichte, worüber das A. T. nicht berichtet, vollständiger und genauer behandelt sein und über die biblischen Bücher gelegentlich einiges mitgetheilt werden.

Schumacher hat die Auswahl vielfach ohne Plan und Consequenz getroffen. In A und B fehlt z. B. jede Erwähnung der Judith (in C, der kürzesten Bearbeitung, ist ihre Geschichte erzählt); in B werden Esdras und Nehemias nicht erwähnt (letzterer auch in D nicht), und während alle andern Propheten genannt werden, fehlen in A und B (abgesehen von der dem A. T. angehängten Zusammenstellung von messianischen Weissagungen) Michäas und Baruch, in A Abdias, in B gar Ezechiel und Malachias, in C Osee, Amos, Nahum, Baruch und Ezechiel. Die Nicht=Erwähnung einzelner kleinern Propheten ließe sich rechtfertigen, aber wenn Abdias und Sophonias erwähnt werden, sollten die andern nicht fehlen. In C wird Israel als Name Jakobs nicht erwähnt; S. 33 heißt es ganz unmotivirt: „Die Kinder Jakobs, gewöhnlich Kinder Israels genannt, vermehrten sich in Aegyptenland." In A und B wird im Texte erzählt: „Gott erschien ihm abermals und sprach: du sollst nicht mehr Jakob, sondern Israel (d. i. Kämpfer Gottes) heißen." In einer Note wird beigefügt: „Jakob wurde Israel, d. i. Kämpfer Gottes genannt, weil er mit dem Herrn gerungen hatte, zum Sinnbilde, daß er seine Feinde überwinden werde. Er hatte gerufen: Herr, ich entlasse dich nicht, es sei denn, daß du mich segnest." Warum nicht einfach wie in D im Texte: „Während der Nacht erschien ihm der Engel Gottes. Jakob rang mit ihm im Gebete und sagte: Ich lasse dich nicht, bis du mich segnest. Da sprach der Engel: du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel, d. i. Kämpfer Gottes. Und er segnete ihn." — Im Allgemeinen aber hat Sch. nicht nur in A, worin er nach der Vorrede „über den Kreis der Elementarschule hinausgehen" und ein Buch liefern wollte, „worin auch Erwachsene sich erbauen" könnten, sondern auch in der kürzesten, „für Elementarschulen, namentlich auf dem Lande und städtische Freischulen" bestimmten Bearbeitung C hinsichtlich des Stoffes das richtige Maß weit überschritten. In A und B und in kürzerer Fassung auch in C werden die Namen und Lebensjahre der Patriarchen aus Gen. 5 angegeben (die entsprechende Liste Gen. 11 wird dagegen ignorirt); ebenso (auch in C) die Namen aller Richter und in A auch aller Könige von Israel und Juda mit den Jahreszahlen (in B ist dieses Verzeichniß weggelassen, in C dagegen, aber ohne die Ziffern, wieder in den Text aufgenommen). Die „Lagerordnung der Israeliten in der Wüste" (auch in C) ist ganz überflüssig, die Darstellung der mosaischen Cultusgesetzgebung und die Beschreibung des Tempels (auch in C) viel zu speciell. Beispiele von kleinen Notizen, die wegbleiben konnten und darum auch wegbleiben mußten, — schon um die Kinder nicht mit den harten hebräischen Namen zu quälen, — will ich nur aus C anführen: Abraham zog mit

seinen Bundesgenossen Eskol, Aner und Mambre (14). Sie zogen von Ramesses nach Sokoth und von da ostwärts nach Etham und von da nach Phihahiroth (38, fehlt sogar in A). Sie kamen nach Sur, dann nach Mara (41). Wer wenig sammelte, hatte zehn Cor, d. i. fast 15—16 Scheffel; sie dörrten die Wachteln rings um das Lager (47). Der König Jabin von Asor kam und bekriegte mit vielen andern Königen den Josue. Aber Gott war mit ihm und Josua überfiel die Könige am See Merom rc. (53). Sie erschlugen Jonathas, Abinadab und Melchisua, die Söhne Sauls (65). David ging über den Jordan nach Galaad und lagerte sich bei Machanaim. Er theilte sein Heer in drei Haufen und setzte über sie Joab, Abisai und Ethai (68) u. s. w. u. s. w.

Es ist zu billigen, daß Schuster und Schumacher einzelne Abschnitte aus den poetischen und prophetischen Büchern des A. T. mittheilen — auch Hövelmann hätte das thuen sollen. Bei Schuster sind dieselben durch den Druck oder durch Zeichen ausgezeichnet, so daß sie bei weniger gereiften Kindern übergangen werden können. Bei Schumacher dagegen sind sie in A und B, was sehr mißlich ist, zum Theil unzertrennlich mit dem erzählenden Text verbunden; in C ist dieser Fehler vermieden. Die Auswahl ist nicht immer gut getroffen. Warum sind z. B. in B aus den Propheten gerade nur die paar relativ unbedeutenden Sätze aus Osee und Amos S. 103 mitgetheilt, warum S. 52 so viele specielle Gesetze des Pentateuchs, und darunter am Schlusse die Vorschrift über die Vogelnester Deut. 22, 6, in A S. 73 vollends vollständig mit der für Schuljungen sehr wenig geeigneten Bestimmung, daß man die Mutter fliegen lassen, die Jungen behalten solle? Und wenn in C dem A. T. eine „Sammlung von Sprüchen aus den Lehrbüchern" angehängt ist, so muß es auffallen, daß die messianischen Weissagungen, die in A und B beigefügt sind, fehlen.

2. Was den sprachlichen Ausdruck betrifft, so hat sich Schumacher in A und B möglichst genau an die biblische Redeweise angeschlossen. Erst bei C hat er erkannt, daß die eigenthümliche Sprache der Bibel „das Verständniß und Behalten der biblischen Geschichte dem Kinde in dem frühern Alter erschwert," und darum den biblischen Text freier behandelt. Selbst Hövelmann hat mit Recht diese freiere Behandlung gewählt. Daß alles Moderne, Gezierte, Weichliche und Süßliche bei der Darstellung zu vermeiden ist, versteht sich von selbst; aber das ängstliche Festhalten des biblischen Ausdrucks, bloß um seiner selbst willen, führt, namentlich beim Alten Testamente, zu schlimmen Inconvenienzen. Was wird damit gewonnen, wenn man Hebraismen beibehält, die selbst für den gebildeten Leser noch der Erklärung bedürfen, die ich Mühe habe, meinen Schülerinnen, Mädchen von 16—18 Jahren, zu interpretiren, mit denen also gewiß ein Schullehrer seinen Kindern gegenüber vielfach rathlos sein muß? Man nehme nur folgende Beispiele aus B, um von A gar nicht zu reden: „Ich will meinen Bund mit euch errichten und mit eurem Geschlechte nach euch; hinfüro soll keine Fluth mehr kommen rc. (9). Siehe, es ist Ein Volk und Eine Sprache unter Allen; und das haben sie begonnen zu thun, und sie werden von ihren Gedanken nicht ablassen, bis sie dieselben im Werke vollbracht haben; darum lasset uns niedersteigen und ihre Sprache verwirren (10). Die Männer machten sich auf und wandten ihre Augen gen Sodoma . . Und der Herr sprach: Das Geschrei von Sodoma und Gomorrha hat sich gemehrt (15). Jakob merkte, daß Labans Angesicht nimmer gegen ihn war wie gestern und vorgestern . . . Herr zu gering bin ich aller Gnade und aller Treue, die du an deinem Knechte erfüllt hast (24). Der Herr war mit Joseph und ließ ihn Gnade finden in den Augen des Obersten des Gefängnisses. Dieser gab alle Gefangenen in seine Hand und Alles, was geschah, geschah unter ihm, und der Herr ließ alle seine Werke gelingen. Nach diesen Dingen geschah es, daß rc. (S. 28). Und sie saßen vor ihm, der Erstgeborene nach seiner Erstgeburt und der Jüngste nach seinem Alter (33). Als David vollendet hatte mit Saul zu reden, verband sich die Seele Jonathas mit der Seele Davids (81). Gott gab ihm Gnade vor dem Angesichte des Königs (103)." — Auch in C sind solcher Hebraismen immer noch viel zu viel beibehalten, z. B.: „Warum ergrimmst du in deinem Herzen und warum ist dein Angesicht eingefallen? Ist es denn nicht so? Wenn du Gutes thust, wirst du auch deinen Lohn erhalten (8). Von diesen ist das Menschengeschlecht auf der Erde fortgepflanzt worden (12). Er ließ Alles in seiner Hand gelingen (24). Job war gottesfürchtig und enthielt sich vom Bösen . . . Er redete nichts Thörichtes wider Gott . . . . In allem dem sündigte Job nicht (31). Und der Herr sah an die Person Jobs, da er für seine Freunde bat (40). Er schlug sie, daß ihrer nicht zwei beisammen blieben (61). Er sah David nicht mehr mit rechten Augen an (63). Und Daniel ward groß vor dem Volk von jenem Tage an und hinfort (94). Wofern ihr (die Belspriester) mir nicht saget, wer diesen Aufwand verzehrt, so müsset ihr sterben (96)."

Daß in A der Ausdruck „dein Same" im Protevangelium und in der patriarchalischen Verheißung beibehalten wurde, läßt sich vertheidigen; dagegen konnten und mußten beseitigt werden: „die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Viehes (97), sie empfing und gebar" (25. 55). Auch die Amme der Rebecca und die Entwöhnung des Isaak (26. 30) brauchten nicht erwähnt zu werden.

In A und B sind in der Darstellung des Lebens Jesu die Abschnitte der Evangelien, welche als sonn- und festtägliche Perikopen verwendet werden, wörtlich mitgetheilt, so daß die biblische Geschichte zugleich das Evangelienbuch ersetzt. Jedenfalls ist es viel zweckmäßiger, daß bei C diese Einrichtung aufgegeben und neuerdings ein besonderer Abdruck der sonn- und festtäglichen Evangelien als Anhang beigefügt worden ist. Es bedarf kaum eines Beweises, daß bei der frühern Einrichtung Abschnitte in die Darstellung des Lebens Jesu hineinkommen, welche die Uebersicht erschweren und zum Theile sich für die „biblische Geschichte" gar nicht eignen, — ein Uebelstand, der praktisch um so fühlbarer sein muß, als nicht einmal die Abschnitte, welche bei dem Unterrichte in der biblischen Geschichte, namentlich bei weniger gereiften Kindern, gar nicht zu gebrauchen sind, durch den Druck kenntlich gemacht werden. So beginnt z. B. in B das Leben Jesu mit dem Wortlaut von Joh. 1 und dem Geschlechtsregister nach Matthäus, und S. 248 ff. stehen in der Leidensgeschichte die schwierigen Abschnitte aus Joh. 14 ff. Seinen Grundsatz consequent durchzuführen, hat Schumacher selbst als unmöglich erkannt; so fehlt S. 251, trotz der Ueberschrift „Sonnt. Evang. Joh. 16, 16—22", der Satz: „das Weib, wenn es gebiert" rc. (der A, 338 mit abgedruckt ist). Ebenso sind die Evangelien für Mariä Heimsuchung (147), vom blutflüssigen Weibe (190) u. a. abgekürzt.

3. So sehr eine freie Behandlung des biblischen Textes hinsichtlich der sprachlichen Fassung gerechtfertigt ist, so strenge muß anderseits auf Genauigkeit in der Wiedergabe des Inhalts, auch in Kleinigkeiten, bestanden werden. In A und B wird Gen. 1 fast wörtlich mitgetheilt; namentlich ist die Formel „und Gott sah, daß es gut war" beibehalten, und eine Note erinnert noch, es sei nicht zu übersehen, daß diese Formel bei jedem Tagewerke wiederholt werde (was nicht richtig ist, da sie bei dem zweiten Tage aus guten Gründen fehlt); bei dem zweiten Werke des dritten Tages ist sie ganz willkürlich weggelassen. Die Worte der Schlange werden in A, B und C vollständig mitgetheilt; nur der gar nicht überflüssige Zusatz zu „ihr werdet wie Gott (in C „wie Götter" und „wie Gott" hinter einander) werden", nämlich „erkennend Gutes und Böses" wird weggelassen. Das Gespräch Gottes mit Adam wird in A und B ganz willkürlich abgekürzt: „Ich habe deine Stimme gehört und mich gefürchtet. Das Weib, das du mir zugesellet hast" rc. C ist hier vollstän-

diger, als die beiden größern Ausgaben, hat aber „Eva" statt der nicht bedeutungslosen Formel „das Weib" ꝛc.

Wenn D Noe sagen läßt: „Verflucht sei Cham," so scheint mir das nicht zu billigen; sollte die Formel „Verflucht sei Chanaan" vermieden werden, was freilich rathsam ist, so mußte gesagt werden: Noe sprach einen Fluch über Cham oder dgl.

4. Manche Ungenauigkeiten, namentlich in C hangen zusammen mit einer unrichtigen oder doch problematischen Auffassung des Sinnes der betreffenden Bibelstellen (problematische Deutungen sind in einem Schulbuche natürlich ebensowohl zu vermeiden wie unrichtige); z. B.: „Der Teufel verbarg sich unter der Gestalt einer Schlange (ebenso Hövelmann, mit dem Zusatze: „welche listiger war als alle Thiere des Feldes;" richtig Schuster: „Unter allen Thieren . . . war keines so listig wie die Schlange. Ihrer bediente sich der arglistige Teufel, um den Menschen zu verführen"). Daß Gott die Menschen durch einen Engel aus dem Paradiese vertrieben, steht nicht in der Bibel. Wenn es heißt: „Die Opfer Abels nahm Gott wohlgefällig an. Und Gott segnete Abel und seine Heerden und vermehrte sie. Da Kain das sah, wurde er neidisch," so wird die Meinung, das Wohlgefallen Gottes an Abels Opfer habe sich nur in der Mehrung seiner Heerden zu erkennen gegeben, willkürlich in den Bericht eingefügt. Daß Noe von den reinen Thieren sieben Paare mit in die Arche genommen, ist eine weniger probable Deutung, als daß es sieben Individuen gewesen seien (Hövelmann hat ganz verkehrt: von den reinen je sieben, von den unreinen je zwei Paare; in A und B heißt es erst: von allen Thieren sollst du je zwei mitnehmen; dann: von den reinen und unreinen Thieren gingen Paare in die Arche). „Noe's Opfer gefiel Gott so wohl, daß er versprach, die Menschen nicht mehr durch eine Sündfluth zu bestrafen," ist unrichtig. „Noe sprach über Cham und dessen Nachkommen einen Fluch aus, der noch bis in die spätesten Zeiten seine Wirkung äußerte," ist ohne Commentar unverständlich und wahrscheinlich unrichtig gemeint. „Josue vertheilte das Land; der Stamm Levi erhielt kein besonderes Besitzthum; doch gaben die übrigen Israeliten den Leviten 48 Städte mit ihren Bezirken," — als ob das nicht auch auf einer Bestimmung Gottes beruht hätte. — Auch bei Hövelmann finden sich einzelne Ungenauigkeiten. S. 52 heißt es: „Vor der Lade befand sich der Stab Aarons und ein Gefäß mit Manna, die später in die Lade gelegt wurden." Das ist doch sehr fraglich (s. Bisping zu Hebr. 9, 4). Die Umzäunung des Vorhofs war 5 Ellen hoch, also nicht gerade „niedrig." Bedan, der nach 1 Sam. 12 unter den Richtern mit aufgezählt wird, ist wahrscheinlich identisch mit einem andern Richter. Ezechiel hat nicht verheißen, daß das Exil nach 70 Jahren ein Ende nehmen werde. Auch folgende Sätze sind unrichtig: „die Sadduzäer, d. i die Gestrengen, thaten sich durch ein strenges Gericht über Andere hervor," ꝛc. „Die h. Schrift wurde durch 72 gelehrte Juden ins Griechische übersetzt" (aus D, 125).

5. Eine Ergänzung des biblischen Berichtes aus andern Quellen darf nur aus guten Gründen vorgenommen werden, und es dürfen natürlich nur historisch und theologisch unbestreitbare Sätze in eine biblische Geschichte aufgenommen und diese müssen einerseits sehr präcise und anderseits sehr schlicht gefaßt werden. Das eine oder andere dieser Requisite lassen viele Stellen in C vermissen. Ganz ungeschickt ist es, wenn dem Berichte über die Erschaffung des Menschen der Satz angehängt wird: „Gott erschuf ihn in Unschuld und Heiligkeit und gab ihm viele und große Gnaden; auch gab er ihm Verstand und freien Willen" ꝛc. Ferner: „Gott setzte die Engel zuerst an einen Prüfungsort . . . Viele von den Engeln wurden ungehorsam gegen Gott und sündigten; sie wollten sich Gott gleichstellen. Der Oberste von ihnen war der Lucifer. Der sprach: Ich bin Gott; ich will meinen Thron über die Sterne des Himmels erheben und dem Allerhöchsten gleich sein. Da entstand ein großer Streit: Michael mit den guten Engeln stritt wider den Lucifer" ꝛc. Diese Verwendung von Is. 14, 13, die sich auch in D und E findet, ist doch exegetisch und praktisch bedenklich, und bei dem „Streite" werden sich Kinder auch schwerlich das Richtige denken. Die Notiz: „die Nachkommen Sems verbreiteten sich über Asien, die Nachkommen Chams über Afrika, die Nachkommen Japhets über Kleinasien und Europa" kann, von ihrer Genauigkeit abgesehen, in dieser Fassung leicht die vorwitzige Frage veranlassen, woher denn die Amerikaner und Australier seien. Daß die ägyptische Prinzessin, die den Moyses rettete, Thermutis geheißen, meldet nur Josephus; auffallender Weise nimmt Schumacher diese Notiz gerade in C auf (nicht in A und B; die Mutter des Moyses wird nur in B genannt, und zwar verkehrt: Jakobeda). Daß die Israeliten „den Nil in Kanäle ableiten und Pyramiden errichten" mußten, sagt die Bibel nicht und ist keineswegs sicher. Daß der Gürtel der Priester 32 Ellen lang gewesen sei, (ebenso E, 52), ist eine nicht gut zu glaubende, jedenfalls nicht zu wissen nöthige rabbinische Sage. Daß die Geschichte der Judith in die Zeit der Gefangenschaft des Manasses falle, das Dan. 14 erzählte Ereigniß in die Zeit des unmittelbaren Nachfolgers Nabuchodonosors, daß das Mane, Thekel, Phares noch in derselben Nacht durch die medisch-persische Eroberung Babylons sich erfüllt habe ꝛc. ist keineswegs so sicher, wie es in C (und in E) vorgetragen wird.

6. Den Ausgaben A und B sind Anmerkungen beigegeben. Schumacher scheint selbst später eingesehen zu haben, daß diese für die Schulkinder unpraktisch sind, und wenn sie für den Lehrer bestimmt sind, nicht in das Schulbuch gehören. In C hat er sie weggelassen und nur am Schlusse eines jeden Paragraphen eine Sittenlehre oder Anwendung der heiligen Geschichte beigefügt, die freilich, wie er selbst anerkennt, auch wieder nur eine Andeutung für den Lehrer ist. Die Anmerkungen in A und B tragen aber auch durchgängig nichts zum Verständnisse bei und enthalten zudem viel Ueberflüssiges und Verkehrtes. So wird, als ob kein Katechismus existire, S. 1 zu Gen. 1, 1 eine lange Note über Gottes Allmacht und die Natur und die drei Hierarchien und neun Chöre der Engel gegeben, S. 2 über den Urzustand, S. 4 über den Engelfall, S. 5 über die Folgen des Sündenfalls u. s. w. — Die vielen Bibel- und Väterstellen, aus welchen manche Anmerkungen zusammengesetzt sind, tragen meistentheils zur Erläuterung des Textes nichts bei und bedürfen großentheils selbst wieder der Erklärung. Eigenthümlich sind die Bemerkungen in A und B: „Esau vergalt nach seiner bösen Sinnesart Böses mit Bösem; er haßte seinen Bruder. So lehrt uns das Wort Gottes nicht!" „Jakob nimmt in seiner Bedrängniß zuerst seine Zuflucht zu Gott und der Herr erhört ihn; denn der Herr ist nahe Allen, die ihn anrufen, Allen, die ihn anrufen in Wahrheit (Ps. 144, 18). Deshalb läßt die Kirche uns täglich beten: Unsere Hülfe ist im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat." Ferner die „Sittenlehre" C, 26: „Aus natürlichen Träumen darf man nicht die Zukunft und verborgenen Dinge erkennen wollen; das ist Wahrsagerei und Aberglaube. Sind aber die Träume von Gott, wie bei Pharao, so darf man sie auslegen, wenn man, wie Joseph, die rechte Erkenntniß dazu von Gott hat." C, 45: „Das Gesetz Gottes ist dreifach: 1. das natürliche . . . 2. das alte oder geschriebene Gesetz auf den zwei steinernen Tafeln, welches in den h. 10 Geboten zusammengefaßt ist; 3. das neue oder Gnadengesetz." C, 54: „Die Gabaoniter stellten sich, als ob sie von weit her wären. Josue ließ sich überlisten. Trau', aber schau' Wem. Man darf nicht jedem Worte glauben, sondern muß eine Sache sorgfältig erwägen. Seid klug wie die Schlangen, sagt Jesus, und einfältig wie die Tauben." Daß „die Kirche lehrt, die Stammeltern hätten lebenslänglich Buße gethan" (A, 11) ist mir unbekannt. Auch kann man nicht so kurzweg „die Väter" für den Satz citiren „Abraham erkannte, durch den h. Geist erleuchtet, in

den drei Gästen den Herrn, von zwei Engeln begleitet" (B, 15), noch weniger „die Väter" als Autorität für die sicher irrige Meinung citiren, Moyses wolle mit den Worten, „Herr, sende, wen du senden willst" sagen: Herr, da du doch einen Erlöser senden willst, so sende ihn doch jetzt, daß er dein Volk aus Aegypten befreie (B, 44). Daß aus dem Todten Meere „dichte schwarze Dünste aufsteigen" (B, 17) ist bekanntlich eine Fabel.

7. Es ist ganz in der Ordnung, daß bei der biblischen Geschichte die Vulgata, und nicht zu tadeln, daß im Allgemeinen die Uebersetzung von Allioli zu Grunde gelegt wird. Schumacher und Schuster schließen sich auch hinsichtlich der Schreibweise der Namen an die Vulgata an; nur findet sich bei Ersterm — von dem sehr verbreiteten „Moses" statt „Moyses" abgesehen, — z. B. Oseas oder Hoseas statt Osee. Hövelmann ist in dieser Hinsicht sehr inconsequent; er schreibt nach der Vulgata z. B. Salomon, Roboam, Osee (93, Oseas 102), Ezechias, dann abweichend von der Vulgata Josua, Kora, Gilgal, Susan u. s. w., falsch (oder verdruckt) Zipf, Phazega, Phazea, Emanuel, Joachim, Beel u. s. w. — Jedenfalls ist es eine unverzeihliche Willkür, wenn Schumacher in dem Segen Jakobs in die Fassung der Vulgata „bis der kommt, der gesandt werden soll" die — freilich richtigere — Uebersetzung „Friedensfürst" (in A und B in Parantheſe, in C sogar ohne Klammern) einschiebt. Daß der zweite Baum in der Geschichte der Susanna in allen 5 Büchern aus einer Steineiche (prinus) in einen Pflaumenbaum (prunus) verwandelt ist, daran ist freilich Allioli Schuld. Bei der Weissagung Balaams hat Schuster mit Recht, abweichend von Allioli: „Ich sehe ihn" ꝛc., während Schumacher und Hövelmann „Ich werde ihn sehen" ꝛc. beibehalten haben.

8. Ueber den künstlerischen Werth der in A und C beigefügten Holzschnitte zu urtheilen, bin ich nicht competent. Einige scheinen mir aber wegen der Nuditäten anstößig, z. B. C 5 und 7 (unmittelbar unter den Worten, daß Gott Adam und Eva mit Thierfellen bekleidet habe). S. 30 sieht Joseph wie ein Mädchen aus, 64 Saul wie ein Betrunkener, 97 Daniel wie eine alte Frau. Die Darstellungen der Verklärung 154, des Lazarus 164, der Fußwaschung 177 ꝛc. finde ich gar nicht ansprechend, freilich auch nicht alle Darstellungen bei Schuster. Lieber wenigere und bessere Bilder.

Reusch.

Philosophie.

Der Materialismus in der Culturgeschichte von Dr. **Paul Haffner.** Mainz, Kirchheim 1865. VIII u. 385 S. 8. 24 Sgr.

Wir können uns dem in andern Beurtheilungen dieses Buches ausgesprochenen Wunsche nur anschließen, daß sich sein Leserkreis möglichst erweitern möge. Aus öffentlichen Vorträgen in katholischem Kreise entstanden, trägt dasselbe auch in seiner jetzigen mehr in's Einzelne gearbeiteten Form ganz das Gepräge dieses seines Ursprunges. Es wird vor Allem wirksam sein im Kreise fermer Katholiken und diesen die Freude an der alten Glaubenswahrheit vermehren, während es der heranwachsenden Generation dieses Kreises Widerwillen und begründetes Mißtrauen gegen alles Antichristenthum einflößen und hierdurch zum Schutze gegen verführerische Irrgänge im Labyrinthe des modernen Bildungsganges beitragen kann.

Die Aufgabe des Buches ist nicht eine Widerlegung des modernen Materialismus als Systems; nur eine bestimmte Seite des hier erforderlichen Kampfes der Gegenwart, und zwar eine Nebenseite, bildet den Gegenstand dieser Arbeit. Der Verf. will nämlich den Materialismus an den Früchten erkennen lassen, die er in der Culturgeschichte der Menschheit hervorgebracht habe. Praktischer Materialismus, Unbändigkeit und Empörung der niedrigen Neigungen in der verdorbenen Menschennatur bilden nach ihm den alleinigen Grund des theoretischen Materialismus als Systems. Wo daher theoretischer Materialismus im Denken der verschiedenen Zeitalter sich im Laufe der Geschichte geltend gemacht hat, da weiß der Verf. diese Erscheinung mit wohlerwogen ausgewählten Thatsachen in Verbindung zu bringen, die als Beweise des bereits vorher dort eingerissenen praktischen Materialismus dienen, und so für das Entstehen der Theorie den Boden bereitet haben. Ebenso macht er auf praktische Rohheit und Verworfenheit aufmerksam, die er jedesmal als geschichtliche Folge und Wirkung lautgewordener materialistischer Theorieen nachzuweisen sucht.

Das Buch beginnt mit einer einleitenden Ausführung über das Wesen des Materialismus überhaupt und seinen Gegensatz gegen die christliche Anschauung. Der Verf. erklärt gegen Ende dieses Capitels (S. 33 ff.) bei Aufzählung der Wege, auf welchen man die Widerlegung des Materialismus zu versuchen pflegt, die Theologie zwar nicht als incompetent, wohl aber als erfolglos in diesem Kampfe, weil die Geistesverfassung gerader dieser Gegner für den Einfluß der Theologie unzugänglich sei. Die Philosophie habe diesen Kampf zu übernehmen und könne dabei drei Wege beschreiten. Aber auch hier findet der Verf. den ersten Weg, nämlich die Anwendung der Metaphysik unangemessen und den zweiten Weg, nämlich die Benutzung der Naturwissenschaften, speciell der Physiologie unpraktisch, und sein Schluß ist: „nur die Psychologie ist der competente Gegner der Materialisten." Auf diesen letzten Weg geht er nun ebenfalls nicht im Concreten ein, beschränkt vielmehr die Aufgabe seiner Schrift auf eine eigenthümliche Seite dieser Bekämpfungsart, die wir unsererseits eher als einen Appendix der psychologischen Bekämpfung bezeichnen möchten. „Unsere ganze Aufgabe ist", sagt er S. 43, „das Zeugniß, welches der Geist in dem Leben des Menschen von sich selber gibt, zu vernehmen. Der Entwicklung dieses Zeugnisses, das der Geist für sich selber ablegt, sind unsere Studien gewidmet. In der Entwicklung dieses Zeugnisses soll sich die Widerlegung des Materialismus vollziehen, aber nicht blos dialektisch und kritisch, sondern positiv und lebendig. Unsere Betrachtungen sollen eine natürliche Darstellung des natürlichen Protestes sein, welchen das menschliche Bewußtsein gegen den Materialismus ablegt. Diesen Protest aber werden wir nicht einer einzelnen Person entnehmen. Nicht das individuelle Selbstbewußtsein, nicht das Zeugniß einzelner Menschen werden wir hören, sondern den ganzen Menschen, den Menschen im Großen, das menschliche Geschlecht."

Hierin haben wir also die Absicht des Verf. und die Grenzen der Aufgabe, die er sich selbst gestellt hat, klar vor Augen. Die Frage kann also für die Beurtheilung seiner Schrift nicht die sein: hat Haffner den modernen Materialismus überhaupt wissenschaftlich widerlegt und den Ruhm in Anspruch zu nehmen, in diesem Kampfe der Gegenwart alle Waffen der christlichen Wissenschaft gründlich und siegreich in Anwendung gebracht zu haben? Die Frage ist vielmehr: hat er in seiner speciell gewählten Aufgabe einen hinreichend wichtigen Angriffspunkt ausgewählt und hat er auf diesem Punkte das Erforderliche vollständig geleistet?

Es ist nicht zu verkennen, daß der erste Theil dieser Frage unbedingt bejaht werden muß. Die culturgeschichtlichen Wirkungen des Materialismus nach unbestreitbaren und gut ausgewählten Zeugnissen der Geschichte in ansprechender Form vorzuführen, ist namentlich da ein dankenswerthes Unternehmen, wo es sich um Einwirkung auf einen Zuhörerkreis handelt, wie derselbe den Haffner'schen Vorträgen bereit stand. Ebenso dankenswerth wird die im edelsten Sinne populäre Bearbeitung des Stoffes dieser Vorträge in der vorliegenden Schrift jedem Beurtheiler erscheinen, wenn ein so gewandter und kenntnißreicher Mann auf ähnliche Kreise in möglichst großer Erweiterung einzuwirken sich bemüht.

Der zweite Theil der Frage erfordert vor seiner Beantwortung die Angabe des weitern Inhaltes der Schrift. Es wird nacheinander besprochen die Entstehung und Wirkung des Materialismus im Orient (fünf Abtheilungen, S. 48—86), wo der Verf. vorzugsweise den Buddhismus als „religiösen Materialismus" hervorhebt; sodann die Lehren der Griechen (neun Abtheilungen, S. 86—153). Geschildert wird die griechische Cultur als „Erzieher zu Christus"; dann werden vor Allem die Gegensätze hervorgehoben, welche sich im Vordrängen des Materialismus bei den Atomisten von Demokrit bis auf Epikur und anderseits im Spiritualismus der großen Nachfolger des Sokrates, Plato und Aristoteles, vorfinden, so daß Epikur und die Herrschaft seines Einflusses den Untergang Griechenlands bezeichnen. Den Gegenstand des folgenden Capitels bildet das antike Rom und namentlich die Kaiserzeit unter dem Einflusse der materialistischen Richtung des Epikuräismus. Praktische Früchte des dort zur Herrschaft gekommenen Materialismus zeigt uns der Verf. in einer lebhaften und gelungenen Erinnerung an die Scenen des Blutrausches in den römischen Kampfspielen. Diesem gegenüber treten die Martyrer als erhabener Protest im Namen des Geistes gegen den Materialismus auf — Schilderungen, die dem Buche zu bedeutendem Schmucke dienen. Das vierte Kapitel bespricht den Sieg der christlichen Idee in der Geschichte. Die Ueberwindung der Barbarei durch die Macht des Christenthums, die Entwicklung und Blüthe kirchlicher Wissenschaft, die Blüthen der Ascese und der ächten Mystik, die christliche Kunst und die sociale Wirkung des christlichen Spiritualismus finden sich hier in schöner Ausführung vereinigt unter der Ueberschrift: „Das Christenthum als Reich des Geistes." Hierauf folgt ein Capitel mit der Ueberschrift: „Die neue Zeit." Der Verfall der wahren Größe des Mittelalters, die Ursachen und Wirkungen einestheils der Renaissance, anderntheils der Reformation erscheinen hier zu einer gelungenen Darstellung des Verfalles der früher blühenden Größe der christlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft. Die Einwirkung der damaligen Fortschritte der Naturwissenschaft treten weiter hinzu, um die philosophischen Verirrungen in England entstehen und später in Frankreich zu grausenhafter Größe wachsen zu lassen, bis die Revolution und ihre Gräuel die reife Frucht in ihrer ganzen Entsetzlichkeit zur Schau stellen. Das letzte Capitel ist unserer Zeit, dem neunzehnten Jahrhundert gewidmet. Kant und seine Nachfolger bereiten durch die Fehler ihres Idealismus den Umschlag in den modernen Materialismus vor, der seit Ludwig Feuerbach in seiner ganzen Nacktheit, Ungenirtheit und Frechheit vor uns steht. Der Uebergang vom deutschen Idealismus in seinen verschiedenen Wechselgestalten zu der Verzweiflung, die im modernen Materialismus zu Tage tritt, ist in kurzen, klaren Zügen hier vor dem Blicke des Lesers entwickelt. Das grausige Bild dieses verzweifelten Culturzustandes unserer Tage mildert der Verf. am Schlusse des Ganzen durch einige Lichtstrahlen, die auf ein hoffnungsvolles Wiederaufblühen katholischer Erscheinungen und Erfolge in unsern dunklen Tagen hinweisen.

Diese kurze Uebersicht beweist den Reichthum des werthvollen Inhaltes, der in diesem Buche in engem Rahmen vor uns steht. Die Gewandtheit und Lebendigkeit der Darstellung verdient alle Anerkennung, und wir können uns nur Glück wünschen, einen Schriftsteller von so viel Kenntniß und Talent der guten Sache in dieser der Neuzeit eigenthümlichen Art populärer Behandlung wissenschaftlicher Fragen seine Kräfte widmen zu sehen. Weit entfernt, dieses zu verkennen, glauben wir durch kurze Erwähnung unserer Ausstellungen den Bestrebungen Haffners nur zu dienen und ihn vielleicht zur Vervollständigung des bereits Geleisteten für die Zukunft veranlassen zu können.

Erstens fürchten wir, daß man außerhalb des Kreises seiner Gesinnungsgenossen Haffners Schrift mit einem einfachen qui nimium probat, nihil probat bei Seite legen wird, weil er dem Materialismus im Speciellen zu viel auf seine Rechnung schreibt. Das Buch hinterläßt im Ganzen den Eindruck, daß es eine schöne Darstellung von der culturgeschichtlichen Wirkung der Irreligiösität ist. Wird denn aber alle Welt gerade den „Materialismus" im Speciellen für all das Erwähnte verantwortlich halten? Hat nicht auch falscher Spiritualismus einen großen Theil des Weltverderbens verschuldet? Hier hat H. offenbar sein Inventar nicht richtig geprüft, um mit der jedem Geschichtschreiber nothwendigen Gerechtigkeit und Sorgfalt Jedem das Seine auf die Rechnung zu schreiben. Mitten in die schönste Darstellung seines Buches, in die Scenen der Arena tritt der große Bischof von Antiochien als erhabene Martyrererscheinung ein. Ist denn nicht gerade dieser Ignatius mehr als ein Opfer von Trajans falschem Spiritualismus gefallen, da der stoisch gesinnte Kaiser ihm ausdrücklich den Vorwurf machte: er sei ja derjenige, welcher das Volk lehre, die Götter des Reiches zu verachten? Ein sorgfältigeres Rein- und Getrennthalten der unläugbaren Wirkungen des eigentlichen Materialismus hätte sicher mehr wirken müssen, als die jetzige Nachweisung der schädlichen Früchte des menschlichen Irrthums in zu großer Allgemeinheit.

Zweitens glauben wir, daß die Gefahr nicht fern liegt, daß ein materialistischer Gelehrter nicht ohne Erfolg gerade bei den Wankenden seinerseits sich der nämlichen Waffen bediene, um den Spiritualismus überhaupt zu mißcreditiren. Der Reichthum der traurigen Früchte, welche die Culturgeschichte mit voller Zuversicht allen Arten von falschem Spiritualismus nachweisen kann, ist bekanntlich nur gar zu groß. Wird aber nicht der Materialist, der den Alten Bund und das Christenthum seinerseits zum falschen Spiritualismus rechnet, auch dort noch reiche Ausbeute zusammenbringen? Wie Manches erscheint im Alten Bunde, was ein solcher Kämpfer als traurige sociale Frucht des Spiritualismus dem Lesepublikum mundgerecht machen kann! Und in der Geschichte des Christenthums findet sich ja so viel brauchbares Material für ein derartiges Unternehmen. Wir erinnern nur an die zahlreichen Glaubensstreitigkeiten im byzantinischen Reiche, an die spätern Ketzergerichte, an die Kreuzzüge, an die Inquisition, an die Hexenprozesse, an den Reformationsstreit und seine Folgen, an die Religionskriege, an die Verfolgung der Katholiken in England, der Protestanten in Frankreich u. s. w.

Drittens scheint uns der Verf. den Umstand nicht genug im Auge behalten zu haben, daß der katholische Apologet es heute nicht mehr mit den Urhebern des modernen Materialismus zu thun hat, sondern mit ihren vielfach nur verführten Söhnen und Enkeln. Unsere Großväter und Urgroßväter haben gesündigt und der jetzigen Generation das Gift ihrer Sünden eingeimpft. Die ganze Literatur, die Tagespresse, die Wissenschaft, die Poesie, die Salons, alles ist von materialistischer Lüge durchdrungen, und unsere Jugend findet ihre geistige Atmosphäre überall vergiftet, während ihr selten das rechte Präservativ mitgegeben und noch seltener im Augenblicke der ersten Ansteckung das rechte Gegengift gereicht wird. Was hilft gerade dieser Jugend alle psychologische und metaphysische Bekämpfung, wenn bereits die Verwirrung eingetreten ist, welche materialistische Darstellung der Facta in der Natur veranlaßt? Sie verlangt vor Allem eine andere und mindestens nicht weniger plausible Erklärung dieser Facta im spiritualistischen Sinne, und bedarf solcher Erklärung schon im voraus, ehe materialistische Lügenpropheten ihre Weisheit dem ungeschützten und rathlosen Schüler mundgerecht zu machen Gelegenheit fanden. Ist aber vorher im Bildungsgange des Jünglings leidlich dieser Gefahr entgegengearbeitet, hat er durch Andeutung haltbarer spiritualistischer Erklärung der den Zweifel möglich machenden Naturerscheinungen den Glauben an die alleinige Zuverlässigkeit der materialistischen Deutung nicht aufkommen lassen, so ist die Gefahr mehr als halb überwunden und geeignete Schriften helfen dann zur Zeit über den Rest der Gefahr hinaus. Unseres Erachtens gehört das Erwähnte ganz we-

sentlich zur Aufgabe des heutigen Religionsunterrichtes an den Gymnasien und mehr noch an den Realschulen. Freilich fehlt leider noch viel daran, daß dieser Aufgabe genügt würde, und vor Allem steht der junge Geistliche, der solchen Unterricht geben soll, von vielen andern Schwierigkeiten umgeben, in diesem Stoffe noch gar zu rathlos da. Jeder Schriftsteller, der hier zu helfen die Kraft hat, kann Gotteslohn an unserer Generation verdienen. Sind die naturwissenschaftlichen Stöße so zum voraus in ihrer Kraft gebrochen, dann bildet nicht philosophische Einsicht das Gegengewicht, sondern der übernatürliche Glaube hält Stand. Die Behauptung Haffners, daß praktischer Materialismus den theoretischen erzeugt, gilt freilich von ganzen Generationen, aber in Bezug auf die Einzelnen hüte man sich diese Anklage überall festzuhalten und vergesse nicht, daß gerade die Lernenden der Gegenwart in jener Giftatmosphäre aufwachsen müssen, die ihre Vorfahren als Zeitunglück hinterlassen haben.

Ob auch Andere so fühlen, wissen wir nicht, uns scheint Haffner zu sehr die Weise der französischen Apologeten neuerer Zeit innezuhalten. Dem deutschen Sinne und namentlich dem norddeutschen sagt dieser glaubensfrohe Triumphflug über die Häupter der verächtlich gemachten Gegner weniger zu; er sehnt sich mehr nach ruhiger und geduldiger Wegräumung der einzelnen den Glauben bedrohenden Einsprüche der heutigen Ungläubigen. Wir zweifeln nicht daran, daß Haffners Thätigkeit sich weiterhin mehr an der demüthig zu tragenden Last dieser deutschen Geduldprobe betheiligen werde. Dieses befördert zu haben, würden wir als den besten Erfolg unserer Besprechung ansehen.

Köln. C. H. Vosen.

Aesthetik.

Die Schönheit und die schöne Kunst. Nach den Anschauungen der sokratischen und der christlichen Philosophie in ihrem Wesen dargestellt von **Joseph Jungmann**, Priester der Gesellschaft Jesu, Professor der Theologie a. d. Universität zu Innsbruck. Innsbruck, Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung, 1866. XII u. 532 S. 8. 1 Thlr. 25 Sgr.

Wir begrüßen es als eine erfreuliche Erscheinung auf dem Gebiete der Wissenschaft, daß ernste Gemüther, tiefer denkende Geister, unbefriedigt und abgestoßen von der Seichtigkeit und Flachheit, der Principlosigkeit und Begriffsverwirrung, welche in so vielen literarischen Erzeugnissen der Gegenwart zu Tage tritt, sich wieder mehr als früher der Vergangenheit zuwenden, um zu sehen, was über einen vorliegenden Gegenstand die großen Männer der Vorzeit gedacht und gesagt haben. Abgesehen davon, daß auf diese Weise der geschichtliche Zusammenhang gewahrt und durch die Erkenntniß des allmäligen Werdens ein gründlicheres Verständniß des Gegenwärtigen erzielt wird, kann nur so ein allmäliger und gesicherter Fortschritt, ebensoweit entfernt von hastiger Ueberstürzung als von trägem Stillstand, angebahnt werden. Freilich bringt auch dieser Weg seine besondern Gefahren mit sich, unter denen wir nur die Ueberschätzung des Frühern und Alten und die Verkennung und nicht gehörige Würdigung des Gegenwärtigen hervorheben wollen.

Das vorliegende Buch gehört entschieden zu jenen Werken, welche sich mit Vorliebe der Vergangenheit zuwenden und die Leistungen einer frühern Zeit auf dem Gebiete der Wissenschaft des Schönen in das rechte Licht zu setzen suchen, während sie sich gegen die Richtung der neuern Zeit auf diesem Gebiete mehr negativ und polemisch verhalten. Ja wir müssen es schon hier im Allgemeinen aussprechen, der gelehrte und scharfsinnige Verfasser hat, obschon er sich in der Vorrede entschieden dagegen verwahrt, dennoch indirect eine Apologie der Theorie des Schönen in den vergangenen Jahrhunderten geliefert.

Das Buch zerfällt in zwei Abtheilungen, von denen die eine, S. 1—259 die Schönheit, die zweite, S. 259—532 die schöne Kunst behandelt. Die Grundgedanken des ersten Theiles sind folgende: Die Schönheit ist eine übersinnliche, nur der Vernunft wahrnehmbare Beschaffenheit der Dinge. Obwohl ein gemeinsamer Vorzug der materiellen und der immateriellen Dinge, erscheint sie doch in den letztern in viel höherer Vollendung: die intelligible Welt und in dieser die ethische Ordnung ist ihre eigentliche Sphäre. Als eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Schönheit tritt uns zunächst diese entgegen: Die Wahrnehmung schöner Dinge macht uns Freude, die Betrachtung ihrer Schönheit gewährt uns Genuß. Ein vorzüglicher Grund der Freude und des geistigen Genusses überhaupt ist die eigentliche Liebe, die Liebe des Wohlwollens. Dieselbe ist, wie die bedeutendsten Männer der Vorzeit, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Duns Scotus und Leibnitz lehren, ihrer Natur nach vom Genuß nicht trennbar; jeder ihrer Acte ist wesentlich zugleich Freude, Genuß. Sind nun die Dinge, welche wir schön finden, wesentlich und immer der Gegenstand unserer eigentlichen Liebe, nehmen sie ihrer Natur nach, eben insofern sie schön sind, unser Wohlwollen, sei es das absolute oder relative, in Anspruch, dann haben wir alles Recht, diese ihre Beschaffenheit als den Grund jenes Genusses zu bezeichnen, welchen ihre Anschauung uns immer gewährt. In dieser Voraussetzung würden wir mithin die Schönheit der Dinge für jene Beschaffenheit derselben erklären, vermöge deren sie liebenswürdig sind und unser Wohlwollen in Anspruch nehmen. Hiermit sind die Anschauungen der sokratischen und der altchristlichen Philosophie durchaus in Uebereinstimmung, indem sie alle das Schöne ganz eigentlich als den Gegenstand unserer Liebe erklären. Da nämlich die schönen Dinge eben als solche, ihrem Wesen nach, sowohl mit unserm Geiste, als mit dem absoluten Gute, mit Gott, in dem Verhältniß der Aehnlichkeit, der Uebereinstimmung stehen: so besteht demnach die Wirkung der Schönheit auf unser Herz wesentlich und ihrer Natur nach darin, unsere eigentliche Liebe, unser absolutes oder relatives Wohlwollen für jene Gegenstände in Anspruch zu nehmen, denen sie eigen ist. Hiernach ist d i e S c h ö n h e i t d e r D i n g e n i c h t s a n d e r s, a l s i h r e i n n e r e G ü t e, i n s o f e r n d i e s e l b e d e m v e r n ü n f t i g e n G e i s t e, d e r s i e b e t r a c h t e t, d e r G r u n d d e s G e n u s s e s i s t, womit Aristoteles übereinstimmt, wenn er sagt: „Schön ist dasjenige, was gut und eben als solches süß ist." Was das Verhältniß der Schönheit zur Güte und Wahrheit betrifft, so ist Wahrheit das Attribut des Seienden in seiner Beziehung zur erkennenden Kraft des vernünftigen Geistes; die Güte ist dem Seienden eigen in seiner Beziehung zur strebenden Kraft des vernünftigen Geistes; die ihr entsprechende Thätigkeit ist, allgemein, Liebe. Da nun dasselbe von der Schönheit gilt, so ist die Schönheit den Dingen eigen, nicht der erkennenden Kraft gegenüber wie die Wahrheit, sondern, wie die Güte, nach ihrer Beziehung zur strebenden Kraft des Geistes.

Die folgenden Paragraphen behandeln hauptsächlich folgende Punkte: Gott der unendlich Schöne. Schlechthinige und rücksichtliche Schönheit. Das Ideal. Ideale Schönheit. Das Ideal der Schönheit. Die Elemente der Schönheit. Rangordnung der Dinge in Rücksicht auf die Schönheit. Inwiefern Verhältnissen und abstracten Formen Schönheit zugesprochen werde. Die Schönheit als Transcendentalbegriff. Verschiedene Begriffe, die wir mit dem Worte „häßlich" verbinden. Das Häßliche und die Häßlichkeit in der eigentlichen Bedeutung des Wortes. Nichts Seiendes ist schlechthin und nur häßlich. Schönheit und Häßlichkeit im vulgären Sinne des Wortes. Ueber die Frage, ob das Schöne nothwendig sittlich gut sein müsse. Die Schönheit Gottes und ihre Offenbarung. Das Wesen der ewigen Seligkeit. Die Schönheit als Attribut des Wortes. Verhältniß des Erhabenen zum Schönen. Das Tragische. Begriff des Angenehmen. Die Wahrheit, die Neuheit, das Angenehme der Mannigfaltigkeit, das Lächerliche, die Anmuth.

Dies der Inhalt des ersten Theils, in welchen der Verf. „das Schöne nach den Anschauungen der sokratischen und christlichen Philosophie in seinem Wesen" darzustellen versucht hat. Wie hat nun der Verf. seine Aufgabe gelöst? Er hat in klarer und fließender Sprache, die nur an einer oder andern Stelle an einer gewissen Schwülstigkeit leidet, die Lehren über das Schöne, wie sie sich in den Schriften der bedeutendsten griechischen Philosophen, der griechischen und lateinischen Kirchenväter und der Scholastiker, besonders des h. Thomas von Aquin finden, lichtvoll entwickelt. Durch die unter dem Texte mitgetheilten Belegstellen werden wir in den Stand gesetzt, die Richtigkeit des Vorgetragenen zu beurtheilen. Nach unserer Ansicht hat aber der Verf. hiermit seine Aufgabe nur zum Theil gelöst. Oder sind die Kirchenväter, die Scholastiker und von den neuern Philosophen etwa noch Leibnitz die einzigen Vertreter der christlichen Philosophie bis auf unsere Zeit? Verdienen nicht auch Männer, wie Baader, Fr. Hoffmann, Sengler, Katzenberger, Lasaulx, Dursch, Greith und Ulber katholischer, H. Ritter, K. Ph. Fischer, H. Immanuel Fichte u. v. a. protestantischer Seits, Männer, die zu den wärmsten Vertretern der christlichen Ideenlehre gehören und von denen mehrere sich ganz besonders mit der Idee des Schönen beschäftigt haben, bei einer Frage nach dem Wesen des Schönen gehört zu werden?

Nachdem die feinsinnigen Griechen, denen unter allen Völkern des Alterthums unstreitig die Mission geworden, das Wesen des Schönen zu erkennen und es darzustellen in den Werken der Kunst und im Leben, den Grund zu einer Theorie des Schönen gelegt, von der auch wir ausgehen müssen, brach sodann mit dem Eintritt des Christenthums in die Weltgeschichte, wie für alle Lebensverhältnisse, so auch für das Schöne und die Kunst [1]) eine neue Epoche an. Es dauerte übrigens lange, ehe das das Christenthum Zeit fand, die Kunst zu pflegen oder eine Theorie des Schönen aufzustellen. „In den Tagen der blutigen Christenverfolgungen, der aufregendsten Geisteskämpfe gegen einschleichende Irrlehren, der hitzigen Gefechte gegen heidnische Philosophen, welche mit allen Waffen der Gelehrsamkeit pro ara et focis kämpften — da können wir keine eigenen Abhandlungen über das Schöne erwarten; in solchen Tagen standen höhere Interessen auf dem Spiele, der ganze Bestand oder Untergang des Heidenthums gegenüber dem Christenthum, die einseitige Herrschaft des Verstandes, welcher das übernatürliche Moment der Offenbarung, das Princip der Autorität auf das entschiedenste verwarf, oder die Herrschaft der Vernunft und mit ihr die der höchsten Ideen, deren Gesammtinhalt die göttliche Offenbarung erschlossen hatte" [2]). Erst in der Zeit des Mittelalters, etwa vom 13. Jahrhunderte an, als die nach dem Untergange des römischen Reiches gegründeten christlichen Staaten frisch zu erblühen anfingen, begann und zwar zuerst in Italien, angeregt durch so viele von dem Alterthum hinterlassene Kunstwerke, eine neue, von christlichen Ideen befruchtete, wahrhaft christliche Kunst zu erstehen. Damals wurden jene Dome erbaut, die die Bewunderung aller Zeiten erregen werden, jene Gemälde gemalt, welche an seelischem Gehalt, an Innigkeit und Reinheit der Idee alles Spätere weit übertreffen, damals wurden jene Dichtungen, wie die divina commedia, der Parcival und der Titurel, gedichtet, welche durch den in ihnen herrschenden nationalen und christlichen Geist für immer Muster ächt poetischer Schöpfungen bleiben werden. Aber mit dieser neuen christlichen Kunst ging die Theorie des Schönen nicht Hand in Hand, sondern, wie früher in Griechenland, eilte auch im Mittelalter die Kunst Jahrhunderte lang der Lehre vom Schönen voraus. Wir können daher die Kirchenväter, welche nur gelegentliche Aeußerungen, kein völliges System, keine speciellen Abhandlungen über das Schöne, was außerhalb ihrer ganzen Tendenz lag, hinterlassen haben, eben so wenig als die Scholastiker, wie Thomas von Aquin, dem das Schöne so ziemlich in dem Guten aufging und dem, wie J. selbst zugibt, das Schöne noch nicht als Transcendentalbegriff galt, als die einzigen und die Hauptvertreter der christlichen Lehre von dem Schönen gelten lassen. Vielmehr sind die vorgenannten Männer und viele andere Geistesverwandte, welche durch die Fortschritte so vieler Jahrhunderte [3]), in denen das Studium des Schönen mit dem größten Eifer betrieben und zu einer eigentlichen selbstständigen Wissenschaft erwachsen ist, bereichert ihre Ansichten über das Schöne in ihren Schriften ausgesprochen, vor allen unsere Führer und Gewährsmänner.

Was die einzelnen Punkte betrifft, in denen wir mit dem Verf. nicht übereinstimmen, so sind es folgende. J. legt in dem ganzen ersten Theile ein zu großes Gewicht auf die Transcendenz des Schönen und auf die Schönheit der übersinnlichen Dinge. Er hat allerdings einer großen Anzahl der neuern Aesthetiker gegenüber Recht, wenn er ihren Begriff von dem Schönen, weil er, von dem diesseitigen Schönen abgezogen, auf das Geistschöne keine Anwendung leidet, zu eng findet. Von Thales bis Winckelmann haben die bedeutendsten Aesthetiker gelehrt, daß die höchste Schönheit in Gott sei. Wenn aber dies der Fall, so müssen auch die rein geistigen Wesen vor allen schön sein. Sind demnach auch wir der Ansicht, daß der Begriff des Schönen so gefaßt werden muß, daß er auch das übersinnliche Schöne unter sich begreift, so können wir doch dem Geistschönen als solchem keine so große Wichtigkeit beimessen, als J. Die Schönheit der geistigen Realitäten hat für uns nicht die Wichtigkeit, wie ihre Wahrheit und Güte. Das Schöne erhält für uns erst seine große Wichtigkeit und Bedeutung, wenn es auf die Erde herabsteigt und sich mit der Materie vermählt, so daß wir es mit den Sinnen wahrnehmen können. Hier gilt der Satz des Hermes: Vis eius (Antaei) integra si conversus in terram. Erst in der Kunst, dieser großen Lebensmacht, welche dem Menschen als erlösende und heilende Kraft verliehen, damit sie den Zwiespalt seines Herzens versöhne, damit sie ihm das Ewige und Göttliche nahe bringe, feiert das Schöne seine höchsten Triumphe, zeigt sich seine eigentliche Bedeutung und Wirkung. Der Verf. scheint selbst so etwas gefühlt zu haben, wenn er S. 502 Taparelli, den er unter allen neuern Aesthetikern am höchsten stellt, nach dessen Ansicht aber die Schönheit in ihrer vollen Bedeutung nur sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen eigen ist, gegenüber bemerkt: „Es ist wahr, die Schönheit der übersinnlichen Dinge ist uns schwerer zugänglich; sie scheint uns ferner zu liegen, als ihre Wahrheit und ihre Güte." Sie scheint uns nicht blos ferner zu liegen, sondern sie liegt uns wirklich ferner, ja so fern, daß sie für uns deßhalb im Verhältniß zu ihrer Wahrheit und Güte nur eine untergeordnete Bedeutung hat.

Ein zweiter Punkt, worin wir mit J. nicht einverstanden sind, betrifft die Definition des Schönen S. 135: „Die Schönheit der Dinge ist nichts anders, als ihre innere Güte, insofern dieselbe dem vernünftigen Geiste, der sie betrachtet, der Grund des Genusses ist." In Uebereinstimmung hiermit ist ihm die Wahrheit das Attribut des Seienden in seiner Beziehung zur erkennenden, die Güte aber dem Seienden eigen in seiner Beziehung zur strebenden Kraft des vernünftigen Geistes; die ihr entsprechende Thätigkeit ist, allgemein, Liebe. Da nun dieselbe Thätigkeit es ist, welche der vernünftige Geist gleichfalls, zunächst und wesentlich, dem Schönen gegenüber übt, so ist auch die Schönheit den Dingen eigen, nicht der erkennenden Kraft gegen-

1) S. hierüber die schöne Schrift von Dr. J. M. Katzenberger, Religion und Kunst; oder: welche Erhebung gewann durch die christl. Religion die Idee der Schönheit und damit die moderne Kunst? Würzburg 1849.

2) A. Kuhn, die Idee des Schönen in ihrer Entwicklung bei den Alten bis in unsere Tage, 2. Aufl. Berlin, 1865, S. 61.

3) Erst nach dem Ausgange des 15. Jahrhunderts, wo die christliche Kunst bereits ihre schönsten Blüthen getrieben, beginnt von Neuem die Beschäftigung mit der Theorie des Schönen.

über, wie die Wahrheit, sondern, wie die Güte, nach ihrer Beziehung zur strebenden Kraft des Geistes. An dieser Erklärung haben wir auszusetzen, einmal, daß sie eine bloß subjective, aus der Beziehung der Dinge zu den verschiedenen Geistesvermögen des Menschen geschöpfte ist, dann aber, daß das Schöne dabei mit dem Guten so ziemlich confundirt und nicht in seiner Selbstständigkeit neben dem Guten anerkannt wird.

Indem wir unter Idee alles über jeden blos empirischen, zufälligen und individuellen Inhalt des Bewußtseins hinausliegende Allgemeine und Gemeingültige, in sich Vollkommene, durchaus Unveränderliche und Ewige verstehen, welches eben deshalb auch im Bewußtsein von einer eigenthümlichen Anerkennung dieser alles Individuelle übersteigenden Gemeingültigkeit unauflöslich begleitet ist, sind uns die drei Grundideen des Wahren, Guten und Schönen, subjectiv betrachtet, die drei constitutiven Principien der menschlichen Geistesthätigkeit und geben dessen nothwendige Beziehung zum Absoluten an. Sie sind aber auch objectiv an allen geschaffenen Dingen vorhanden: alles von Gott nach ewigen Ideen Geschaffene ist wahr, gut und schön. Demnach gestatten dieselben neben der subjectiven, aus ihrer Beziehung zur menschlichen Geistesthätigkeit geschöpften Erklärung auch eine objective, aus dem Wesen der Dinge entnommene. Die Dinge und zwar die sinnlichen sowohl als die übersinnlichen, die geistigen wie die natürlichen sind schön, insofern sie in einer ihrem Wesen entsprechenden organischen Form oder Gestalt erscheinen; sie sind wahr, das Wort im weitesten Sinne genommen, insofern sie *sind* oder Realität haben, im engern Sinne aber, insofern sie der göttlichen Idee entsprechend sind; sie sind endlich gut, insofern sie in zweckmäßiger Organisation oder Thätigkeit sind. Weil das Sein nicht ohne eine angemessene Form und Thätigkeit erscheint, oder weil sich diese drei Factoren in jedem organischen Wesen durchdringen und es als eine Einheit oder Indifferenz der Factoren darstellen, steht auch das Schöne mit dem Wahren und Guten in einer so engen Verbindung, daß wir bloß einen theoretischen Unterschied angeben können. Das Gute schließt als das Sein in zweckmäßiger Organisation oder Thätigkeit das Schöne, die organische Gestalt, in sich. Das Schöne ist aber auch zugleich das Wahre; denn es drückt das Wesen der Dinge aus, nicht aber, wie es theoretisch durch Denken und durch den Erkenntnißproceß erst gefunden und auf unsinnliche Weise im Begriffe ausgesprochen, sondern wie es im anschaulichen Bilde, im Ideale von der Phantasie des Menschen erfaßt und im Kunstwerke für die Sinne dargestellt wird.

Als einen weitern Mangel an der von J. gegebenen Erklärung des Schönen in seinem Verhältniß zum Guten heben wir hervor, daß er das Schöne von dem Guten nicht gehörig unterscheide. Es besteht allerdings, wie wir so eben bemerkten, zwischen dem Guten und Schönen nur ein theoretischer Unterschied; allein dieser kann bestimmter hervorgehoben werden, als von J. geschieht. S. 132 ff. wird die Schönheit als jene Beschaffenheit der Dinge definirt, vermöge deren sie liebenswürdig sind und durch die Liebe, die sie erregen, der Grund geistigen Genusses werden. Da nun auch die der Güte entsprechende Thätigkeit, welche der vernünftige Geist ihr gegenüber übe, Liebe sei, die Güte aber den Dingen eigen sei in ihrer Beziehung zur strebenden Kraft des vernünftigen Geistes, so sei mithin Schönheit den Dingen eigen, nicht der erkennenden Kraft gegenüber, wie die Wahrheit, sondern, wie die Güte, nach ihrer Beziehung zur strebenden Kraft des Geistes. Hiermit stimmt die Note 3. S. 161 überein: „Wenn der Begriff der Wahrheit aus der Beziehung des Dinges zum erkennenden Vermögen, der Begriff der Güte aus der Beziehung des Dinges zur strebenden Kraft hervorgeht: so ist *allerdings kein drittes Vermögen des vernünftigen Geistes mehr übrig, auf das sich ein drittes Attribut des Dinges gründen könnte.*" Aber, fragen wir, wo bleibt denn das Gefühlsvermögen? Oder erkennt der Verf. dasselbe vielleicht entgegen der gesammten neuern Psychologie nicht an? Es scheint nicht; denn wenn er es anerkännte, so würde das Schöne, da das Wohlgefallen, die reine Liebe, welche das Schöne in uns erregt, doch wohl recht eigentlich ein Gefühlsact ist, zu dem Gefühlsvermögen in Beziehung zu setzen sein.

Doch hiermit kommen wir zu einem dritten und letzten Punkte, in dem wir entschieden anderer Ansicht sind, nämlich der psychologischen Terminologie des Verf. Aus mehrern Stellen des Buches geht klar hervor, daß J. sich einer psychologischen Terminologie bedient, welche von der unter allen gebildeten Deutschen üblichen durchaus abweicht. Geht aus der so eben angeführten Stelle in Verbindung mit einer andern S. 486, wo er von dem „sogenannten Gefühlsvermögen der neuern Psychologie" spricht, hervor, daß er ein Gefühlsvermögen neben dem Erkenntniß- und Willensvermögen nicht anerkennt, so stellt er S. 7 die *Phantasie* auf eine Linie mit Auge und Ohr und nennt sie ein Vermögen für das Körperliche. „Schöne Dinge sind dem Auge sichtbar, dem Ohr vernehmbar, der Phantasie erfaßbar, aber nicht die Schönheit der Dinge." Wir betrachten grade die Phantasie neben dem Gefühlsvermögen als das eigentliche Vermögen für das Schöne und die Schönheit, sowohl um es wahrzunehmen in den Dingen, als auch um es zu schaffen. Sie ist das eigentliche vermittelnde Vermögen zwischen Sinnlichem und Geistigem. Wie sie in dem Kunstwerke das darin verkörperte Ideal erschaut, so ist sie es auch, welche die Ideen des Wahren und Guten unter freundlichen Bildern der Seele erscheinen läßt, sie zu Idealen umschafft. Auch die Unterscheidung des Verstandes von der Vernunft, wie sie unseres Wissens in der neuern Psychologie allgemein angenommen wird, verwirft J., wenn er S. 74 Anm. sagt: „Daraus, daß wir hier das Vermögen zu abstrahiren und die Vernunft im engern Sinne getrennt betrachten, wolle man nicht etwa den Schluß ziehen, als ob wir mit der neuern Philosophie den Verstand und die Vernunft für zwei verschiedene Vermögen halten." Das Gesagte, das sich wohl noch durch einige weitere Belegstellen vermehren ließe (vgl. S. 286 Note 1), mag genügen, um zu beweisen, daß J. die gegenwärtig allgemein gebrauchte deutsche psychologische Terminologie nicht anerkennt. Wir sind aber der Meinung, daß ein deutscher Schriftsteller, der für Deutsche schreibt, sich der unter allen Gebildeten herrschenden Terminologie bedienen soll; wenn er aber Wörter in einem ganz andern als dem allgemein angenommenen Sinne gebraucht, so muß er dies zu begründen suchen. Ueberdies scheint uns die deutsche philosophische Terminologie durch ihre sorgfältige Ausbildung, welche sie der bedeutenden Anlage des deutschen Volkes für Philosophie verdankt, die aller andern neuern Völker bei weitem zu übertreffen. Haben doch alle deutschen Forscher von den Mystikern Eckhard und Tauler an bis auf die neuere Zeit daran gearbeitet und Spuren ihres Scharfsinns darin zurückgelassen.

Hiermit verlassen wir den ersten Abschnitt, obschon wir gern noch manche Punkte, wie den Mangel einer eingehenden Erörterung der menschlichen Geistesvermögen, welche bei dem Schönen vorzugsweise in Betracht kommen, ferner die genaue Unterscheidung der verschiedenen Arten des Schönen und die besondere Behandlung der einzelnen, wenn der Raum es gestattet hätte, zur Besprechung gebracht haben würden.

Der zweite Theil handelt von der schönen Kunst. Der Verf. unterscheidet mechanische und freie Künste. Den ersten Rang unter den letztern nimmt die schöne Kunst ein, welche wieder in die formell schönen Künste: 1) die dramatische, 2) die plastische, 3) die graphische Kunst, 4) die Poesie, 5) den Gesang, 6) die Tonkunst, — und die virtuell schönen Künste: 1) die höhere Beredtsamkeit, 2) die kirchliche Baukunst, 3) die liturgische Kunst eingetheilt wird. Von der schönen Kunst im eigentlichen Sinne wird die schöne Kunst in einem weitern Sinne, welche die unterhaltenden und verschönernden Künste unter sich begreift, so wie die pseudoschöne Kunst unterschieden. Zum Schlusse folgen ver-

schiedene Erklärungen bei den Neuern (dieser Abschnitt gehört in den ersten Theil), eine Erörterung über den Geschmack und die Verschiedenheit der kalleologischen Urtheile.

Der Verf. beginnt mit einer Erklärung der Kunst überhaupt und der mechanischen und freien Künste insbesondere, die er von Thomas von Aquin entlehnt, weil er, obwohl er mehrere neue Auffassungen verglichen, keine angetroffen, die an Klarheit und philosophischer Richtigkeit jener, welche der h. Thomas andeute, gleich komme. Auch in den folgenden Paragraphen sind die Kirchenväter und der h. Thomas häufig angezogen. In Uebereinstimmung mit dem bereits oben hierüber Gesagten sind wir der Ansicht, daß manche Erklärung eben so gut und besser von neuern Schriftstellern hätte entnommen werden können.

S. 323 bemerkt J. hinsichtlich der Wörter: „Eine innere Beziehung zu den Dingen, die sie bezeichnen, ist nicht vorhanden. Die Wörter sind im Allgemeinen als conventionelle Zeichen zu betrachten.". Dies ist ungenau. Es hat nämlich ursprünglich eine innere, durch die Phantasie vermittelte Beziehung der Laute nicht unmittelbar zu den Dingen, sondern zu den Vorstellungen, welche sich die sprachschaffenden Menschen von den Dingen machten, stattgefunden. Im Laufe der Zeit aber, wo nicht nur die ursprünglich mit dem Laute verbundene Vorstellung verloren ging und der Begriff des Dinges an seine Stelle trat, sondern auch der ursprüngliche Laut selbst bis zur Unkenntlichkeit verändert wurde, sind allerdings die Wörter zu conventionellen Zeichen herabgesunken.

Die Eintheilung der schönen Künste (S. 325 ff.) in formell und virtuell schöne Künste, so wie auch die weitere Eintheilung in ihre besondern Erscheinungsformen weicht von den uns bekannten Eintheilungen durchaus ab. Ueberhaupt tritt J. in diesem ganzen Abschnitt als ein starker Neuerer auf und zwar nicht bloß, was die Sache selbst betrifft, sondern auch in der Terminologie. Hier nur einige Proben. S. 342 wird es für unrecht erklärt, die Landschaftsmalerei als eine Art der Malerei aufzuführen, da doch die letztere eigentlich schöne Kunst sei, also in ihren Werken immer ein Schönes der übersinnlichen Ordnung veranschaulichen müsse. S. 343, Anmerkung 2 wird gegen die Verse Schillers:

Doch Schön'res fand ich nichts, wie lang' ich wähle,
Als in der schönen Form — die schöne Seele,

weil sie einen ganz falschen Gedanken enthalten, wenigstens zu enthalten scheinen können, entschieden Einsprache gethan. S. 327 und 350 wird die Bezeichnung der dramatischen Poesie als einer dritten Art der Poesie verworfen. S, 351 wird der Gesang als besondere Kunst aufgeführt und von der Tonkunst geschieden. Was die Neuerungen in der Terminologie betrifft, so haben wir schon die Eintheilung in formell und virtuell schöne Künste erwähnt. Ferner wird die Malerei die graphische Kunst genannt, die Ausdrücke Aesthetik und ästhetisch nach dem Vorgange Krugs durch Kalleotechnik und kalleotechnisch ersetzt und was dergleichen mehr. Angenommen selbst, daß die vorgeschlagenen Ausdrücke bezeichnender sind, als die seither allgemein gebrauchten, so halten wir es doch im Interesse des allgemeinen Verständnisses für gerathener, bei den alten Ausdrücken zu bleiben. Welche heillose Verwirrung würde nicht entstehen, wenn wir auf den verschiedenen Gebieten der Wissenschaften die oft sehr ungenauen, weil aus einer frühern Zeit stammenden Kunstausdrücke ohne weiteres durch neue ersetzen wollten!

Wir haben bis jetzt nur Ausstellungen an dem vorliegenden Werke gemacht; wir wollen aber zum Schlusse gern bekennen, daß wir dem Verf. nicht nur für vielfache Belehrung verpflichtet, sondern auch mit ihm in sehr vielen und wesentlichen Punkten vollkommen einverstanden sind. Wir sind natürlich mit ihm einverstanden, daß Kunst und Religion eng zusammengehören, daß das Christenthum, als nicht eine Religion unter den vielen, sondern als die universelle, als die Weltreligion, wie es ein neues Ideal der Schönheit, vor dem alle frühern verbleichen, aufgestellt, so auch durch den schöpferischen Odem, mit dem es alle Gebiete des Daseins angehaucht, die höchsten Leistungen der Kunst hervorgerufen; wir billigen es vollkommen, wenn er die Blasphemien und hohlen Prätensionen Vischers, die sensualistischen Theorien Lemcke's, welche das Christenthum und die christliche Kunst als abgethan betrachtend, mit pantheistischem und naturalistischem Phrasengeklingel eine neue, die seitherige weit übertreffende Kunst hervorzuzaubern sich vermessen, in scharfer Sprache und mit Entrüstung zurückweist; wir sind mit ihm einverstanden, daß die heutige Kunst trotz vielfacher schöner Blüthen, die eine bessere Zukunft versprechen, noch schwer daniederliege und daß eine durchgehende Regeneration derselben wesentlich bedingt sei durch die Regeneration der Wissenschaft, der Sitte, des religiösen Lebens u. s. w. u. s. w.

Frankfurt a. M. H. Wedewer.

Geschichte.

Hermann II. Bischof von Münster (1174—1203) und **Bernhard** II. Edelherr zur Lippe (1140—1224). Zwei Lebensbilder aus der ältern westfälischen Geschichte von Dr. **A. Hechelmann.** Münster, Regensberg 1866. 153 S. 8.

Der Verf. bietet uns hier zwei Lebensbilder aus der vielbewegten Zeit Friedrich Barbarossas und Heinrich des Löwen. Auf der Seite des Kaisers stand Hermann von Münster, ein treuer Freund des Herzogs war Bernhard von Lippe.

Die Geschichte Hermanns wird in drei Abschnitte zerlegt. Der erste behandelt das äußere Leben des Bischofs und besonders seine Bemühungen um Kaiser und Reich. Wie an dem Zuge des Kaisers nach Italien 1176, so betheiligte sich Hermann auch an dem Kriege gegen Heinrich den Löwen. Als Vertrauter Barbarossas war er auch weiterhin bei den wichtigsten Staatsakten thätig und wurde, als jener einen Kreuzzug zu unternehmen beschloß, an der Spitze einer Gesandtschaft zum griechischen Kaiser geschickt, der ihn aus Mißtrauen längere Zeit gefangen hielt. Nach dem Tode Barbarossas in die Heimath zurückgekehrt, entwickelte der Bischof unter Heinrich VI. wieder eine rege politische Thätigkeit. In dem Streite zwischen den Gegenkönigen Otto und Philipp läßt der Verf., abweichend von andern Forschern, Hermann so lange eine neutrale Stellung einnehmen, bis der Papst sich für Otto entschied, wo dann auch Hermann zu diesem übertrat und zu dessen Kanzler ernannt wurde. Da er mit Aufgabe dieser Stellung schon im nächsten Jahre 1201 sich wieder neutral zu halten suchte, sah er sich in seiner staatlichen Wirksamkeit manchfach gehemmt und trat 1202 in das von ihm gegründete Kloster Marienfeld, wo er schon 1203 starb. — Der 2. Abschnitt behandelt die Sprengung des Nationalherzogthums Sachsen und die Erlangung landesherrlicher Stellung durch Bischof Hermann II. Hinsichtlich der Theilung im Jahre 1180 entscheidet sich der Verf. dahin, Köln habe nur das Süderland und Paderborn erhalten, Bernhard von Anhalt alles Uebrige, also auch Münster; doch wäre dieses Bisthum sowie Osnabrück und Minden bald selbständig geworden, weil der Anhaltiner seine Machtstellung dort nicht zur Geltung gebracht. Die Untersuchung über diesen Punct ist mit großem Fleiße geführt, aber nicht völlig überzeugend. In einem Nachtrage sucht der Verf. seine Ansicht gegen Seibertz, Landes- und Rechtsgesch. v. Westfalen I, 3, 2 S. 291—96, zu vertheidigen. Die Ausführungen von Seibertz werden unterstützt durch L. Weiland, das sächsische Herzogthum unter Lothar und Heinrich dem Löwen (Greifswald 1866), worin zugleich nachgewiesen wird, daß Sachsen nicht ein eigentliches Nationalherzogthum war.

Der 3. Abschnitt behandelt Hermanns landesherrliche und geistige (kirchliche) Verdienste um das Bisthum Münster. In politischer Beziehung wird die Einführung eines geordneten Städte-

wesens, der Aufschwung der Hauptstadt Münster, welche er befestigte und mit Stadtrecht beschenkte, die Hebung von Koesfeld und Bocholt und die Förderung des Handels hervorgehoben. Unter den kirchlichen Verdiensten erwähnt der Verf. viele Schenkungen an Kirchen und Klöster, Weiterbau des neuen Domes, Errichtung der Aegidii-, Martini- und Servatii-Kirche zu Münster, Eintheilung der Stadt in fünf Pfarreien, endlich die Ausdehnung und nähere Bestimmung der Archidiakonate. Unter Hermann entstanden auch die Klöster Langenhorst und Marienfeld.

Der zweite Theil des Buches S. 89—153 entwirft ein anziehendes Bild von dem nacheinander als Feldherr, Mönch und Bischof sich auszeichnenden Bernhard II. von Lippe. Nachdem er im J. 1167 die Regierung seiner Erblande angetreten, war er stets ein treuer Gefährte Heinrichs des Löwen sowohl gegen den kölner Erzbischof als gegen den Kaiser, blieb selbst nach 1180 dem Geächteten treu und zog sich erst, als dieser nach England gegangen war, in seine Besitzungen zurück. Seitdem sehen wir ihn um das Wohl des eigenen Landes eifrig bemüht, indem er besonders den von ihm gegründeten Städten Lippstadt und Lemgo bald zu blühendem Wohlstande verhalf. Außerdem bethätigte sich der nach so vielen und blutigen Kriegsstürmen wieder erwachte kirchliche Sinn durch reichliche Gaben, welche Bernhard zur Gründung des Klosters Marienfeld im Münsterlande beitrug. Bald darauf veranlaßte ihn eine heftige Krankheit zu dem Entschluß, in jenes Kloster einzutreten. Vorher aber betheiligte er sich noch an einem Kreuzzuge nach Lievland, wohin er endlich um 1210 ganz übersiedelte. 1211 wurde er Abt zu Dünamünde, 1218 Bischof von Semgallen und war bis zu seinem Tode (1224) für die Ausbreitung des Christenthums in jenen Gegenden und für die Vertheidigung seiner neuen Pflanzung gegen die heidnischen Nachbarn mit Eifer thätig. Der Verf. hat die Monographie von Napiersky, welche sich mit der Wirksamkeit Bernhards zunächst nur in Lievland befaßt, zu einem Lebensbilde vervollständigt, und zugleich sich der schwierigen Aufgabe, die Chronologie genauer festzustellen, in dankenswerther Weise entledigt.

Arnsberg. Tücking.

Literarische Notizen.

— Das zweite diesjährige Heft der Tübinger „Theologischen Quartalschrift" enthält S. 298—312 einen Nekrolog über einen ihrer Gründer, den seligen Hirscher (geb. 20. Jan. 1788, gest. 4. Sept. 1865) von Dr. Mack. Einige Stellen desselben mögen auch hier abgedruckt werden: „Unter Hirschers literarischen Arbeiten müssen die Darstellung der christlichen Moral und Katechetik und die homiletischen Betrachtungen über die h. Schrift als Schriften von bleibendem Werthe bezeichnet werden. Sein Versuch, der christlichen Ethik in biblischer Begründung, psychologischer Durchführung und systematischem Aufbau eine ihrem positiven Charakter wie ihrem praktischen Ziele angemessene Darstellung zu geben, sollte andern Bearbeitungen der Moral, welche auf die moral-theologischen Werke der Vorzeit und auf die präceptive Methode zurückgehen wollten, nicht in den Weg treten, wie ja auch in dieser Richtung bei ihm selber die fortwährend bessernde Hand deutlich hervortritt. . . . Die Entschiedenheit und der Erfolg, womit Hirscher seine reiche Begabung in den Dienst des Evangeliums und der Kirche gestellt hatte, führte ihn, wie bekannt, zu Vorschlägen für kirchliche Einrichtungen, welche vielfachem und lebhaftem Widerspruch begegnet sind. Seine scharfe Beobachtung der Schäden und Uebelstände in allen Classen der Gesellschaft ließ ihm mitunter auch solche Neugestaltungen versuchswerth erscheinen, deren bedenkliche Seiten nicht zu verkennen waren; sein kirchlicher Gemeingeist ließ da und dort die Unterschiede in den Gliederungen der Kirche vor seinen Augen zurücktreten; sein Wunsch, auch die lauen, entfremdeten und widerwilligen Bekenner des Evangeliums für christliche Anschauungen zu gewinnen und zu beleben, konnte auf ein Verlassen unaufgebbarer Hauptpunkte gedeutet werden und die Besorgniß erwecken, es möchten die auflösenden Elemente der Zeit in die Kirche selber eindringen. Von seinen akademischen Collegen sind solche Bedenken, wie die Quartalschrift selber ausweist, weder übersehen noch verschwiegen worden, und den Erörterungen, welche hierüber zwischen ihm und seinen ältern und jüngern Freunden von Zeit zu Zeit vorkamen, hat es an Lebhaftigkeit nicht gefehlt. Einen erfreulichern Sieg indessen, als er den zum Theil sehr unbilligen Gegnern über Hirscher zugefallen ist, hat der verehrungswürdige Mann über sich selber durch die Bereitwilligkeit gewonnen, mit welcher er seine schriftstellerische Thätigkeit im Ganzen und einzelne Schriften ausdrücklich dem kirchlichen Richteramt unterworfen hat . . . Wenn der ehrwürdige Oberhirt der Erzdiöcese Freiburg mit seinem Domcapitel, dessen Vorstand Hirscher im J. 1850 geworden war, die kirchliche Disciplin gegen mißleitete und abtrünnige Priester kraftvoll angewendet, wenn sie das Rechtsgebiet der Kirche gegen fremdartige Einmischungen mit Nachdruck geschützt und in den verschiedenen Versuchen zur Beilegung sehr ernster Conflicte ihre Stellung unverrückbar gewahrt haben, so wird der durch seine stets versöhnliche Gesinnung nicht geschwächten Festigkeit des Verewigten ihr Antheil an dem Verdienste hieran nicht abgesprochen werden können."

Berichtigungen. Sp. 380. Z. 19 l. Radien st. Stadien. — Sp. 417, Z. 12 v. u. l. Leser st. Lehre. — Sp. 421, Z. 25 v. u. l. 1861 st. 1866. — Sp. 429, Z. 37 l. die Schriften st. die in Schriften.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Demetracopulus, Bibliotheca ecclesiastica, von Haneberg.
Langen, das Judenthum in Palästina, von Friedlieb.
Maurenbrecher, England i. Reformationszeitalter, v. Tücking.
Missale, römische und Regensburger Ausg., von Schmitz.
Rattinger, der Papst und der Kirchenstaat, von Reusch.
Schwane, Dogmengesch. der patristischen Zeit, von Simar.

Correspondenz der Redaction. R. in R. Ihre Nummer ist nicht 66, sondern 129. Ich bitte, S. für den Artikel zu danken. — Nro. 60 und 154: Ist mein Brief nicht angekommen? — Nro. 64: Verbindlichsten Dank. — Nro. 65: IV richtig erhalten.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

1. Jahrgang. Bonn 16. Juli 1866. № 15.

Kirchengeschichte.

Geschichte des ehemaligen Klosters Lorsch an der Bergstraße. Nach den Quellen und mit besonderer Hervorhebung der Thätigkeit des Klosters auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft dargestellt von **Val. Al. Franz Falk.** Mainz, Giani 1866. VIII u. 218 S. 8. 27 Sgr.

In der Geschichte der mittelalterlichen Klöster spielt sich ein gut Stück Welt-, Kirchen-, Familien- und Culturgeschichte ab, und alle Beiträge zur Geschichte dieser kirchlichen Institute können für die Vermittlung einer richtigen Kenntniß der Gestaltungen auf dem Gebiete des mittelalterlichen staatlichen, kirchlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen, ökonomischen und sittlichen Lebens nicht hoch genug angeschlagen werden. Die Klöster des frühen Mittelalters sind Früchte ihrer von den Ausbrüchen der wildesten Leidenschaften sowohl wie vom Zauber der lieblichsten Tugenden erfüllten Zeit: die Geschichte der einzelnen Klöster sagt uns, daß auf der einen Seite feurige Begeisterung für das Christenthum und dessen Segnungen, großartige Opferwilligkeit für christliche Zwecke, bewundernswerthe christliche Selbstverleugnung ꝛc., auf der andern Uebersättigung in den Genüssen der Welt, Ekel und Widerwillen gegen das zuchtlose Treiben der begüterten Weltkinder und reuevoller Eifer begangene Frevel zu sühnen die Triebfeder war, die Welt zu fliehen, die Einsamkeit aufzusuchen, Klöster zu gründen und diese Stiftungen mit reichen Gütern zu beschenken. Die Klöster waren Pflanzstätten und Schulen für den Fortschritt auf dem Gebiete der Gewerbe und des Landbaues, Zufluchtstätten für die Jünger theologischer und profaner Wissenschaft, Werkstellen für die Pflege der Kleinkunst, Architektur, Sculptur und Malerei.

Unter den ältesten deutschen Klöstern nimmt Lorsch an der Bergstraße einen hervorragenden Rang ein. Die vorliegende Geschichte dieses Klosters muß von jedem Freunde der deutschen Geschichte willkommen geheißen werden. Wenn die Arbeit auch weit entfernt ist, allen Ansprüchen zu genügen, welche die historische Wissenschaft an eine allseitig vollendete Monographie stellt, so wird dem Verf. doch in Bezug auf Fleiß, Umsicht und Sachkenntniß alle Anerkennung gezollt werden müssen. Der Verf. hat darin sein Hauptverdienst, daß er mit allem Fleiße und mit kritischer Sichtung sämmtliches Material zur Geschichte des Klosters Lorsch zusammengestellt hat, was in Druckwerken, Bibliotheken und Archiven über den von ihm behandelten Gegenstand zu finden war. Er war der Ansicht, daß er seiner Schrift einen ausgedehntern Leserkreis sichern werde, wenn er in dem eigentlichen Text lediglich die verbürgten Nachrichten über Abstammung, Leben, Charakter und Wirksamkeit der einzelnen Aebte zusammenstelle, dagegen allen der strengen Fachwissenschaft angehörigen Stoff in den Anhang verweise. Bei dieser Sonderung war er außer Stande, das Ganze in eine Form zu gießen, wie solche den in unserer Zeit an die Historiographie gestellten Anforderungen entspricht; er mußte so von einer sachlichen Gruppirung absehen, durch welche die ganze Arbeit eine gewisse Abrundung, eine lebendige Färbung und eine klare Uebersichtlichkeit hätte gewinnen können. Ohne dem populären Charakter der Darstellung den geringsten Eintrag zu thun, hätte er füglich die in die Anmerkungen verwiesenen Excurse über die Klostersiegel, den Baiernherzog Tassilo, die Beziehung des Nibelungenliedes zum Kloster Lorsch, die Lorscher wissenschaftlichen Bestrebungen und Leistungen, die Klosterbibliothek, die bunte Kirche, die Alterthümer, die Ausgrabungen und Funde in den Text verflechten können; es würde sich dann als eine Nothwendigkeit herausgestellt haben, der Kunst, der Wissenschaft, den Bauten, der Oekonomie, dem innern Leben, den Besitzungen, den Drangsalen u. s. w. besondere Abschnitte zu widmen. Hin und wieder treten bei dem Berichte einzelner Thatsachen und bei der Schilderung einzelner Zustände die persönlichen Anschauungen und Gefühle des Verf. etwas zu prononcirt in den Vordergrund; Reflexionen und Seitenblicke auf die Bestrebungen und Neigungen der Jetztzeit, wie solche mitunter eingeflochten werden, gehören nicht in eine einfache historische Darstellung; sie stellen an Stelle einer für den Historiker passenden objectiven Würdigung eine die Parteistellung significirende einseitige subjective Auffassung. Man kann nichts dagegen haben, wenn der Verf. für sich allen Berichten der Chronisten bezüglich der von denselben erzählten Wunder vollen Glauben schenkt; anders aber verhält es sich mit dem Historiker; es ist nicht seines Amtes, alle Referate der Chronisten als feststehende Thatsachen zu berichten, denen er von seinem Standpunkte und nach seinen Anschauungen Glauben beizumessen geneigt ist, sondern er muß mit Unbefangenheit und scharfer Kritik die Glaubwürdigkeit der chronikalischen Aufzeichnungen abwägen und lediglich das Resultat solcher gewissenhaften Prüfung als historische Wahrheit hinstellen. Alles, was ihm als unverbürgt erscheint, wird er nur mit Berufung auf seinen Gewährsmann mit gewissem Vorbehalt berichten dürfen.

Was den Inhalt der vorliegenden Monographie betrifft, so werden die Schicksale des Klosters und seiner Aebte vom Tage der Stiftung bis zur Austreibung der Mönche unter dem Kurfürsten Friedrich III, dann in kurzer Skizzirung von der Unterdrückung desselben bis zu seinem Anfall an Hessen erzählt. Im J. 764 gründeten die Gräfin Williswinde und deren Sohn, der Graf Cancor das Kloster Lorsch, „im Hinblick auf Gott, auf das Heil ihrer Seelen und die ewige Vergeltung, damit die rächende Flamme des Feuers an ihnen nichts zu strafen, sondern die Barmherzigkeit des Herrn etwas zu belohnen finden möge. Wenn irgend Einer die Verwegenheit haben sollte, gegen diese Schenkung und Stiftung aufzutreten und dieselbe anzugreifen, so soll er dereinst vor dem Richterstuhl Gottes am jüngsten Tage mit St. Petrus hierüber rechten.“ Im J. 766 brachte der Abt Gundeland, ein Bruder Chrodegangs von Metz, aus dem 4 Meilen von Metz gelegenen Kloster Gorz, welches Chrodegang gegründet hatte, 14 Benediktinermönche nach Lorsch, welche das Ihrige dazu beitrugen, den Ruf des jungen Klosters zu erhöhen und die

Besitzungen desselben zu vermehren. Große und zahlreiche Geschenke, besonders von Seiten der Fürsten, setzten den Abt Gundeland in Stand, die Hand an die Errichtung eines herrlichen Gotteshauses zu legen; in zehn Jahren war der Bau vollendet. Schnell wuchsen Ansehen, Größe und Macht des Klosters; um 900 reichten seine Besitzungen von den Niederlanden bis in die Schweiz, vom Elsaß bis tief nach Mitteldeutschland hinein und lagen in 85 größern und kleinern Gauen zerstreut. Die Reichthümer des Klosters wurden für Zwecke des Gottesdienstes, der Wohlthätigkeit, der Cultur und Wissenschaft auf's beste verwandt. Im Spital des Klosters war für die Unterstützung von Hülfsbedürftigen, für die Aufnahme von Kranken und für die Beherbergung von Fremden gesorgt. In Lorsch war die erste größere Schule der Umgegend, von der wir Kenntniß haben; vom Kloster aus wurden zahlreiche Pfarreien gegründet, unterhalten und mit Geistlichen besetzt; mehrere andere Klöster verdanken ihre Gründung der Mutterstiftung zu Lorsch. In den Bericht über das Leben und die Wirksamkeit der einzelnen Aebte webt der Verf. einzelne zerstreute Angaben über die dem Kloster Lorsch von Fürsten und andern Großen erwiesenen Wohlthaten, über die ihm widerfahrenen Unfälle und Heimsuchungen, über die in ihm gepflegten Künste und Wissenschaften, über die daselbst aufbewahrten literarischen Schätze, über die ihm geschenkten Kleinodien und Kunstwerke. (Wiederholt findet sich die Angabe, der große kölner Erzbischof Bruno, der auch eine Zeitlang Abt von Lorsch gewesen, habe in Köln die Abtei St. Martin gegründet; es ist dieß aber unrichtig; St. Martin ist eine alte Schottenstiftung und Bruno hat diesem Kloster nur reiche Geschencke zugewendet.) Der letzte Abt aus dem Orden des h. Benediktus Conrad (1214—1226) wurde wegen seiner schlechten Verwaltung vom Papste abgesetzt und das Kloster dem Erzbischof Sigfrid von Mainz zu Schutz und Leitung überwiesen. An Stelle der Benediktiner wurden jetzt Prämonstratenser aus dem Allerheiligenkloster in der Diöcese Straßburg in die Abtei gesetzt. Von dieser Zeit an bildete Lorsch, weil seiner Selbständigkeit verlustig, einen Theil des Mainzer Kurstaates, und seine Geschichte steht bis zur Reformationszeit mit der mainzer kirchlichen und politischen Geschichte in engem Zusammenhange. Gegen das Jahr 1566 wurden die Mönche verjagt, und auf eine Sustentation für Lebenszeit angewiesen; alles Vermögen und aller Besitz wurde eingezogen und für milde Stiftungen bestimmt. Nach dem Sturze der deutschen Reichsverfassung wurde auf Grund des Reichsdeputationshauptschlusses Lorsch mit der ganzen Bergstraße dem Landgrafen von Hessen überwiesen.

Köln. L. Ennen.

Dogmengeschichte.

In **S. Gregorii Nysseni et Origenis** scripta et doctrinam nova recensio cum appendice de actis Synodi V. oecumenicae. Per **Aloysium Vincenzi** etc. — Vol. II. Origenes ab impietatis et haereseos nota in ceteris institutionibus vindicatus. Rom 1864. XXXIII u. 545 S. 8.

Sicher bleibt Origenes eine der glänzendsten Erscheinungen in der Kirche; Adel des Herzens und Vielseitigkeit des Geistes zieren ihn wie Wenige. Schon frühe wunderte man sich, wie ein und derselbe Mensch so verschieden sei; in dem, worin er Billigung gefunden, habe er nach den Aposteln seines Gleichen nicht, in dem, was an ihm getadelt wurde, habe Niemand abscheulicher geirrt (*Sulp. Sev.* dial. I, 6). Im Laufe der Jahrhunderte hat sich gegen ihn eine fast unübersehbare Reihe der schwersten Anklagen erhoben, vor denen zuletzt auch viele derjenigen, die ihn hochhielten, verstummten. Gleichwohl ist die Mehrzahl dieser Anklagen nicht gerechtfertigt. Gleich dem Apostel Paulus und dem großen Augustinus ward Origenes unzähligemal mißverstanden, auch von Kirchenvätern, wie namentlich von Hieronymus, der in seiner strengen Nüchternheit viele farbenreiche Bilder des Alexandriners nicht gewürdigt, das von der Kirche auf Erden Gesagte auf den wirklichen Himmel bezogen (*Vincenzi* v. II, c. 7, p. 79), Vieles geradezu unrichtig gedeutet hat. Das erkennt z. B. bezüglich der Stelle de princ. IV, 36 bei *Hier.* ep. ad Avit. auch Schwane (Dogmengesch. I, 492) übereinstimmend mit Vincenzi (c. 16 p. 208 seq.) an; die Stelle lehrt keineswegs, daß Gott, Engel, Dämonen und Menschen Eines Wesens sind. Von solchen falschen Deutungen und Mißverständnissen liefert des Verf. zweiter Band zahlreiche Belege und Beispiele. Bei diesen Nachweisen blieb derselbe jedoch nicht stehen; er wollte es versuchen, den Origenes gegenüber allen Anklagen, womit die frühern christlichen Jahrhunderte ihn belastet, vollständig zu rechtfertigen. Wir unsererseits zollen seinen Leistungen alle Anerkennung und geben gern zu, daß ihm nicht Weniges gelungen ist, müssen jedoch sehr bezweifeln, ob in allen Punkten seine Vindiciae als völlig ausreichend angesehen werden können.

Keine Schwierigkeiten finden wir bezüglich der Entkräftung der wohl aus dem Anticelsus (I, 24) geschöpften Anklage des Theophilus, Orig. habe die Magie begünstigt (c. 31, p. 437). Mehr Bedenken könnte das erregen, was in Bezug auf die Lehre des Alexandriners von der Lüge, wie sie Hieronymus aus dem 6. Buche der Stromata anführt, von unserm Apologeten bemerkt wird, obschon auch hier zugestanden werden muß, daß Hieronymus Folgerungen zieht, die in der von ihm mitgetheilten, vorzüglich von der Nothlüge und zweideutigen Worten handelnden Stelle an sich nicht liegen, und Orig. nur das, was Clemens Strom. VII, 9 gesagt, im Auge zu haben scheint (c. 33, p. 453). Von den Meisten, von Epiphanius, Hieronymus, Theophilus, Eustathius, Diodor u. A., wird Orig. angeklagt, daß er die historische Wahrheit der Schrift durch die Lüge seiner Allegorie verfälsche. Indessen wenn wir dem herrschenden Geschmacke seiner Zeit und seiner Umgebung Rechnung tragen und dazu das berücksichtigen, was er in vielen seiner Schriften für den Literalsinn geleistet hat, so wird dieser, auch von Huetius gemilderte Vorwurf viel von seiner Schärfe verlieren. Dazu kommt, daß er der Allegorie vorzugsweise in seinen an das Volk gerichteten, die Erbauung der Zuhörer bezweckenden Homilien folgt (hom. 7, n. 1; 10, n. 1 in Levit.), während er in der Polemik gegen die Gnostiker und Heiden den geschichtlichen Gehalt der Bibel oft sehr strenge festhält, und daß er, indem er (de princ. IV, 8 seq.) den geisttödtenden Buchstabendienst der Juden verdammt und einen dreifachen Schriftsinn, den historischen, moralischen und mystischen, wie Leib, Seele und Geist unterscheidet, sich doch dagegen verwahrt, daß er etwa den buchstäblichen Sinn ganz verwerfen wolle, und erklärt, für das, was nach letzterm als unmöglich, als Gottes unwürdig erscheine, sei eine andere Interpretation zu suchen (Vgl. Thomasius S. 311 ff.). Selbst da, wo er einzelne biblische Erzählungen „Mythen" nennt, erkennt er die Begebenheiten und Persönlichkeiten als historisch an (in Gen. hom. 10, n. 2 seq.; hom. 5, n. 3); Mythos und Logos sind oft bei den Alten dasselbe (obschon bezweifelt werden kann, daß die angeführten Stellen 1. Tim. 1, 4; 2. Petr. 1, 16 hieher gehören). Wenn Eustathius den Commentar zum Buche Job bitter tadelt, der nichts Nützliches, sondern nur Futilitäten enthalte, so scheint das Urtheil doch kein ganz gerechtes zu sein, da einerseits das, was Orig. sonst über Job und dessen Geschichte sagt, mit den Angaben des Eustathius nicht harmonirt und die erhaltenen Excerpte bei Gallandi doch nicht so ganz werthlos sind, anderseits der h. Hilarius diesen Commentar einer fast wörtlichen Uebertragung (vgl. Reinkens, Hilarius S. 270) werth gefunden hat, aus welcher Augustin c. Iulian. l. 2 ein Stück anführt. Auch andere Angaben dieser Art scheinen von Entstellungen und Uebertreibungen nicht frei (c. 25—28, p. 330). Aus dem t. 15 in Matth. n. 1 wird von vielen Gelehrten geschlossen, daß Orig. den Irrthum,

dem er bei seiner Selbstentmannung huldigte — eine Thatsache, die Engelhardt und Redepenning gegen Schnitzer festhalten — später anerkannt habe; Vincenzi läßt das gelten, hält aber dafür, daß die Selbstentmannung doch noch zweifelhaft, keinesfalls aber aus einer falschen Erklärung von Matth. 19, 12 hervorgegangen sei (c. 39, p. 505).

Doch die erheblichsten Anschuldigungen gegen Orig. werden aus seiner Dogmatik hergenommen, die als eine völlig gottlose und unchristliche dargestellt wird. Auf diesem Gebiete hat nun auch V. am meisten gearbeitet und so ziemlich Alles, was außer den im ersten Bande behandelten Materien hier zu besprechen ist, einer ausführlichen Erörterung unterzogen. Nur die Lehre, daß die Engel Leiber haben, hat er nicht in den Kreis seiner Untersuchungen gezogen; es setzen diese Annahme viele Stellen voraus, z. B. in Matth. t. 17, n. 29. 30, und V. scheint dagegen keine Einsprache zu erheben; er bemerkt selbst (p. 207), daß bei Origenes häufig das als körperlos bezeichnet werde, was einen subtilen, ätherischen Leib habe. Es kann aber diese Ansicht keinen speciellen Vorwurf gegen Orig. begründen, da sie nicht bloß von Methodius, sondern auch von Irenäus und vielen andern Vätern getheilt wird. (vgl. Massuet in Iren. IV, 16, 2).

Die gravirendsten Zeugnisse gegen die Orthodoxie unseres Alexandriners werden aus einem seiner frühesten Werke, dem „von den Principien" entnommen, dessen griechischer Text uns bis auf mehrere längere und kürzere Fragmente verloren ist. Photius hatte noch den griechischen Text gelesen und darin Irrthümer in der Trinitätslehre, bezüglich der Seelenwanderung u. s. f. gefunden; doch kann sein Zeugniß (cod. 48) bei seiner Voreingenommenheit gegen Orig. und seiner allzustrengen Beurtheilung der vornicänischen Väter keineswegs völlig entscheidend sein. Auch die lateinische Uebersetzung von Hieronymus ist nicht erhalten; das Werk liegt uns vollständig nur in der Version des Rufinus vor, welche vielfach von den Citaten des Hieronymus abweicht und von diesem hart getadelt ward. Für die Beantwortung der Frage nun, ob Hieronymus in den von ihm citirten Stellen oder aber Rufinus den Orig. richtig wiedergibt, haben wir Anhaltspunkte an den in der Apologie des Pamphilus angeführten Texten, an den griechischen Fragmenten, namentlich in der Philokalia, dann auch an der Lehrentwicklung in den sonstigen Schriften des Alexandriners. Ferner hat man, wie V. (c. 2, p. 11) hervorhebt, wohl zu würdigen und zu unterscheiden, was Orig. besonders im Auge hat, welches der Zusammenhang der Rede, gegen wen und für was er streitet, endlich was er als gewiß, als Gegenstand der apostolischen Ueberlieferung, und was er als ungewiß, sowie als eigene oder fremde Privatmeinung vorträgt. Nun zeigt sich in den griechisch vorhandenen Texten, daß Rufinus zwar nicht strenge und genau, bisweilen paraphrastisch (c. 7, p. 79), aber doch nicht gegen den Geist des Orig. übersetzt hat, daß auch der Styl desselben nicht ganz bei ihm verwischt und seine Arbeit keineswegs als eine völlige Umarbeitung des Originals, sondern als eine nur wenige Veränderungen enthaltende Uebertragung zu betrachten ist (vgl. Thomasius S. 88—91). Nach der eigenen Versicherung des Uebersetzers und nach dem Geständnisse seines Gegners Hieronymus hat derselbe nur Weniges, zunächst in den von der Trinität handelnden Stellen, geändert, und auch da nach Analogie anderer Texte des Orig., wobei ihn der Verdacht häretischer Fälschungen zu seinen nicht einmal immer nothwendigen Emendationen bewog. Wenn wir nun gelten lassen, daß sowohl Rufinus als Hieronymus bona fide waren und getreu das Periarchon nach dem ihnen vorliegenden Texte übertrugen, dabei aber wahrnehmen, daß ihre Uebersetzungen weit auseinander gingen und viele dogmatisch wichtige Stellen bei beiden ganz verschieden lauteten, so scheint nur die Annahme zu erübrigen, daß sie verschiedene Texte vor sich hatten und jeder den seinigen für den ächten hielt. Wenn Rufinus von seinem Gegner der Fälschung in Umänderungen, Zusätzen und Weglassungen beschuldigt wird, so stellt er dieses sowohl diesem als dem Papste Anastasius gegenüber in Abrede. V. (p. 24) glaubt nun, daß Rufinus ächte, Hieronymus aber corrupte Exemplare vor sich hatte. Daß die Werke des Orig. schon frühe Interpolationen und Fälschungen erfuhren, scheint aus seinen eigenen Aeußerungen hervorzugehen, wird von Pamphilus, Rufinus und dem anonymen Verfasser des „Prädestinatus" (I, 22) bestätigt, von Vincentius Lerinensis (Comm. 23) nicht unwahrscheinlich befunden. Nehmen wir die von Hieronymus mitgetheilten Texte als ächt an, so wäre Orig. in stetem Widerspruch mit sich selbst, nicht bloß mit dem, was er in andern Schriften, sondern auch mit dem, was er an verschiedenen Stellen eben dieses Werkes sagt, er wäre Vertreter so absurder Meinungen, wie sie einem Manne von seinen Gaben nicht zuzutrauen sind, Rufinus aber müßte aus dem Periarchon ein ganz neues Werk gemacht, den Orig. gänzlich umgestaltet haben, was Hieronymus selbst nicht annimmt, wovon er vielmehr im Briefe an Avitus das Gegentheil bezeugt: quae insania est, paucis de Filio et Spiritu S. commutatis, quae apertam blasphemiam praeferebant, cetera ita ut scripta sunt protulisse in medium? Ziehen wir die Codices des Rufinus vor, so stimmt Orig. mit sich selbst sowie mit dem katholischen Dogma überein, die Anführungen bei Pamphilus und Eusebius wie in der Philokalia erhalten ihre Verwerthung, das Lob, das so viele der Alten dem Orig. spenden, ist gerechtfertigt. Das Periarchon — eine Arbeit, wie sie schon Clemens versprochen (Strom. III, 3; V, 14; VI, 1) — sollte besonders gegen die Gnostiker, namentlich die Valentinianer, Basilidianer und Marcioniten, gerichtet sein und an sich scheint es unwahrscheinlich, daß der Vorstand der Katechetenschule Lehren der bekämpften Häretiker in der Art, wie es nach den ihm gemachten Vorwürfen der Fall gewesen sein müßte, sich zu eigen gemacht haben sollte. Die Bücher gegen den Heiden Celsus und seine Polemik gegen die Häretiker stellen die Lehre des Orig. in ein ganz anderes Licht als die leider im Originale nicht mehr vorhandenen Bücher von den Principien. Von der Wahrheit seiner Annahme ist V. so überzeugt, daß er ausruft: „Man gebe mir den griechischen Codex des Periarchon in seiner Integrität, so wie das Werk ursprünglich verfaßt war, und ich will ein Meisterwerk christlicher Philosophie und Theologie liefern!" (c. 34, p. 466.)

Bei dem dermaligen Stande der Dinge dürften sich aber doch immer noch viele Bedenken erheben. Lassen sich, auch wenn wir den Rufinus als getreuen Uebersetzer anerkennen, alle Aeußerungen des Periarchon rechtfertigen oder bietet nicht auch dieser Text dogmatisch unrichtige Stellen genug dar? Sind uns nicht viele, von Hieronymus noch benutzte Werke des Origenes, wie die Stromata, die Bücher von der Auferstehung, der Commentar zum Epheserbrief u. a. m. verloren? Ist bei Hieronymus eine so starke Verblendung anzunehmen, wie sie bei der Ansicht Vincenzi's vorausgesetzt werden müßte? Und sind die Erklärungsversuche unseres Verf. alle so glücklich ausgefallen, daß jeder Zweifel an der Rechtgläubigkeit des Orig. verstummen muß? Um nicht zu weitläufig zu werden, und um zugleich das Verfahren des Verf. näher darzulegen, wollen wir hier nur Einiges zur Beantwortung der zuletzt gestellten Frage hervorheben und die bei ihm nicht immer in der besten Ordnung besprochenen Lehrmeinungen des Orig. durchgehen, die am meisten Anstoß erregt haben.

Mit strengem Tadel haben Epiphanius, Theophilus und Hieronymus als Lehre des Orig. angeführt, die Gen. 3, 21 genannten Röcke aus Häuten seien die menschlichen Leiber, ohne daß je das Buch genannt ward, woraus man die Stelle entnommen. Im Anhange von Theodorets Q. 39 in Gen. steht eine Stelle mit dem Namen des Orig., die jene Ansicht probabel, aber doch nicht-evident wahr nennt und einige Einwendungen vorbringt; jene Lehre wird außerdem von Clemens (Strom. III, 14) dem Cassian, einem der von Orig. so sehr bekämpften Gnostiker, zugeschrieben; Orig. erklärt sich in Levit. hom. 6, n. 2 geradezu für Thierhäute als äu=

ßeres Zeichen der durch die Sünde bewirkten Hinfälligkeit. Es ist mithin sehr fraglich, ob Orig. jene Lehre vorgetragen (c. 32, p. 445). — Es wird demselben ferner die Lehre von der Seelenwanderung zugeschrieben; doch fand auch Schwane (S. 491), daß er dieselbe nicht in ihrem ganzen Umfange adoptirte und namentlich eine Wanderung der Menschenseele in Thierkörper verwarf, sich stützend auf die Stelle c. Cels. VIII, 30, der noch andere angereiht werden können. Die Worte de princ. I, 8, 4 sind bei Hieronymus wie im Briefe an Mennas sicher unrichtig gegeben, bei Rufinus erscheinen sie als Aeußerungen der Häretiker. Würden sie aber auch dem Orig. selbst angehören, so glaubt V. (c. 2, p. 15) nach dem Contexte sie von der Fähigkeit des Menschen, ebenso zum Thiere herabzusinken als zum Engel sich zu erheben, in geistiger Weise erklären zu können. Aber auch die Wanderung der Engel in Menschenleiber wird nicht von Orig. behauptet; keineswegs macht er in Matth. tom. 12, n. 30 die Propheten zu wirklichen Engeln, sondern die Worte der Propheten stellt er metaphorisch als Vorboten und Begleiter Christi dar; er braucht überhaupt den Namen „Engel" sehr verschieden, bald einfach für Boten, bald für Bischöfe, bald für heilige und ausgezeichnete Männer, wie viele Stellen zeigen (c. 5, p. 57). — Daß in der Lehre von der Seele Vieles kirchlich nicht entschieden war, sagt uns Orig. (Prol. de princ. n. 5) selbst; er selbst schwankt gleich vielen Vätern in den Ausdrücken. Bald nimmt er nach den bekannten Paulinischen Stellen, Irenäus u. A. wenigstens in gewissem Sinne die Platonische Trichotomie an (c. 15, p. 202. vol. I, c. 5, p. 31), bald scheint er sie zu vernachlässigen (Thomasius S. 74) und redet nur von Leib und Seele. Oft stehen Pneuma, Nus, Psyche gleichbedeutend, öfter wird Psyche von den beiden erstern unterschieden. Das Wort Psyche braucht er ebenso verschieden wie die Schrift, für Seele, Leben, Lebendiges, Beseeltes überhaupt, für alle vernünftigen Geschöpfe (c. 15, p. 197; c. 20, p. 270). Wo Psyche, Pneuma, Nus synonym stehen, da wird die Seele als unkörperlich in ihrer bloßen Geistigkeit gedacht; wo sie als mit dem Leibe vereinigt gefaßt wird, da steht vorherrschend Psyche, welcher Name von *ψύχειν* (abkühlen, erkälten) hergeleitet wird. De princ. II, 8, 3. 4 weichen Rufinus, Hieronymus und Justinian von einander ab; V. erklärt die Stelle vom Zustande des Menschen vor und nach der Erbsünde, nach welcher in dem als Pneuma geschaffenen Menschen die Liebe erkaltete, wodurch seine Seele Psyche ward. Daß nicht von einer in einer frühern Welt begangenen Sünde die Rede sei, bestätigen ihm *Orig.* hom. 8 in Ierem. und Tatian, aus dem Orig. Vieles entnahm. Blos von Verdiensten vor der Geburt, nicht von Verdiensten vor dem Eintritt der Seele in den Leib ist de princ. III, 3, 5 zu verstehen, da ja das Jauchzen des Täufers Johannes im Mutterleibe als Beispiel dient. In der Erklärung der Parabel vom Weinberge in Matth. tom. 15, n. 34. 35 fanden Pamphilus, Ambrosius, Rufinus und Hieronymus nichts zu tadeln; statt *πρό* ist hier *ἔξω τοῦ σώματος* zu lesen, wozu die Beispiele von Samuel und Jeremias allein passen und was den zwei Zuständen der Seele (im Leibe und außerhalb desselben) entspricht, die Orig., in dieser Materie mit vielen, auch spätern Kirchenlehrern im Einklang, sonst unterscheidet. Was vom Herab- und Hinaufsteigen der Seelen de orat. n. 29 u. s. f. gesagt wird, ist metaphorisch vom Sündigen und Gerechthandeln der Menschen nach Analogie anderer Stellen zu verstehen (c. 16—19, p. 213). Auch die Präexistenz der Seele Christi ist de princ. II, 6, 2 nicht zu finden; die Worte ab initio creaturae sind zu nehmen: ab initio creatae humanitatis Jesu, da *κτίσις* sowohl für Creatur als für Creation steht, hier eine andere Deutung absurd wäre, der Context eine ganz correcte Auffassung zeigt und anderwärts (L. III n. 8, in Rom. V, n. 2) das Gegentheil jener Lehre steht (c. 10, p. 130). Während c. Cels. I, 32. 33 nur ein Argument ad hominem aus der griechischen Philosophie steht, redet Orig. de princ. IV, 32 (das ist wohl die Stelle des Werkes, auf die sich Theophilus ep. syn. n. 4 bezieht) nur von der Meinung Anderer, während er n. 31 wie sonst (z. B. in Ierem. hom. 14, n. 9) ganz richtig sich äußert (c. 14, p. 188). Das oft mißverstandene *ἀναμάρτητος* (in Ioh. t. 12, n. 4 u. sonst) bedeutet nicht den, der nicht sündigen kann, sondern (nach Joh. 8, 7) den, der ohne Sünde, ohne das Gesetz der Sünde ist (c. 30, p. 420). Die menschliche Willensfreiheit wird im Prolog des Periarchon als Dogma erklärt und strenge festgehalten; im Zusammenhange von III, 1, 20. 21 soll gezeigt werden, daß dieselbe durch das göttliche Vorherwissen nicht beeinträchtigt wird. Nur interpretirt der Autor hier (c. 29, p. 404) den griechischen Text unrichtig, da er *ἀνελθόντας τοὺς σκεύους* liest und übersetzt: cum ipsa vasa subeant in locum; aber *σκεύους* ist kein accus. plur., sondern gen. sing. und alle correcten Drucke haben: *τοῦ σκεύους*; außerdem ist nach *τόπον* noch *νοεῖν* oder *λέγειν* zu suppliren.

Was die Lehre von Gott betrifft, so ist gewiß, daß Origenes sich die Gottheit unkörperlich denkt (Schwane S. 171). Die Macht Gottes ist nach ihm nicht auf die Schöpfung beschränkt (c. Cels. III, 70; V, 23); zu der richtigen Fassung von de princ. II, 9, 1 ist *Aug.* de Gen. ad lit. 4, n. 12 parallel (c. 8, p. 100). Mit vielen Stellen scheint die Annahme (Schwane S. 183) bestritten werden zu können, nach Orig. fordere Gottes Allmacht die Ewigkeit der Welt; doch muß V. bei der Stelle de princ. I, 2, 10 die Worte des Rufinus: eos in quos potentatum exerceat nach dem griechischen Texte des folgenden Satzes bei Justinian in ea propter quae omnipotens est umgestalten und gleichwohl kann die hiezu (c. 21, p. 286) gegebene Erklärung nach dem (allerdings schwierigen) Contexte nicht befriedigen: „Die Weisheit Gottes, der Logos, kann nicht allmächtig sein, wenn sie nicht zugleich das hat und besitzt, was nothwendig ist zur Ausübung der Herrschaft, d. h. wenn nicht der Sohn dieselben Attribute hat wie der Vater." Man legt gemeinhin dem Orig. die Lehre bei, es habe wohl die jetzige sichtbare Welt einen Anfang und ein Ende, aber die Welt sei doch insofern ewig, als es eine Vielheit von aufeinanderfolgenden Welten, ja eine unendliche Weltenreihe gebe. Dem gegenüber behauptet V. (c. 22, p. 290), Orig. nenne nie mehrere Welten, außer wegen des Unterschiedes von Himmel und Erde, der Verschiedenheit der Planeten, der Himmelsgegenden, der Vernunftgeschöpfe, sowie der Zeitläufte und Stadien des gegenwärtigen Lebens und mit Rücksicht auf das jenseitige; man habe die verschiedenen Bedeutungen von *αἰών* und *κόσμος* nicht beachtet, Hieronymus habe mundi übersetzt, wo Rufinus entsprechender saecula habe, nach Letzterm stelle er de princ. II, 1, 1 Fragen, wo Ersterer Assertionen gebe. Die angeführten Stellen bedürfen noch einer genauen Sichtung.

In Bezug auf die Trinitätslehre des Origenes hatte man früher vorherrschend die Ansicht, daß sie heterodox, subordinatianisch sei: das nahmen Baronius, Natalis Alexander, Petavius, Huet, Mosheim und viele Andere an. Später gestaltete sich das Urtheil günstiger; nach Petrus Halloix suchten G. Walch, de la Rue, Bullus und Pr. Maran wie auch Thomasius (S. 112—151. 278—284) ihn mehr oder weniger zu rechtfertigen. In neuester Zeit hat in Folge der Untersuchungen über die Lehre des Hippolytus die damit sorgsam verglichene Darstellung der Trinität bei Orig. wiederum eine ungünstigere Beurtheilung erfahren, so namentlich bei Döllinger (Hippolytus S. 257 ff.), Hefele (Conc. I., S. 230), Schwane (S. 177 ff.) und Hagemann (die röm. Kirche S. 35. 298 ff.). V. führt (c. 9—14, p. 112) Vieles zu Gunsten des Orig. an und deutet manche der incriminirten Stellen glücklich. Was Hieronymus (adv. Ioh. Hieron. n. 7. adv. Ruf. II, 11) als Lehre des Alexandriners aus Periarch. I, 1, 8 anführt, der Sohn könne den Vater nicht sehen, findet seine Erklärung in der Berufung auf Joh. 1, 18 und der Unterscheidung von Sehen und Kennen (*ὁρᾶν* und *εἰδέναι*); videre et videri corporum res est, heißt es hier ausdrücklich und das wird

ebenso dem Vater wie dem Sohne abgesprochen. Auch die von Theophilus so heftig angegriffene Stelle de orat. n. 15, man dürfe blos zum Vater beten, nicht zum Sohne, hat im Hinblick auf die von Orig. selbst gegebene Begründung sowie auf c. Cels. V, 4. VIII, 13 und andere Stellen keine erhebliche Schwierigkeit; es ist dem kirchlichen Gebrauche gemäß, zum Vater zu beten durch den Sohn und mit ihm. Hieronymus führt eine Stelle aus dem nicht unverdächtigen Dialog mit Candidus an (vgl. Neander K. G. I. S. 323 N. 7, 3. Aufl.), die nach V. (p. 173—176) mit Umgestaltung des Sinnes aus Periarch. I, 2, 6 übertragen ist und der von Pamphilus aus demselben Capitel gegebenen Stelle und andern Texten, wie c. Cels. VI, 60, entgegensteht. Daß die Ausdrücke Hypostasis und Usia bei Origenes öfter confundirt werden (p. 180), haben schon ältere Gelehrte hervorgehoben. Hieronymus scheint nebstdem die Ausdrücke ἀγέννητος und ἀγένητος verwechselt, den Zusammenhang nirgends gehörig berücksichtigt zu haben. Viele andere Stellen werden dem kirchlichen Dogma gemäß von der Erhabenheit des Vaters als des ersten Seinsgrundes, von der Inferiorität des Sohnes nach seiner Menschheit u. s. f. erklärt. Da aber vorzugsweise die von Theophilus und seinen Zeitgenossen getadelten Aeußerungen eine nähere, dagegen manche der von den neuern Gelehrten angeführten Stellen keine oder doch keine ausreichende Berücksichtigung gefunden haben und auch einzelne der hier erläuterten Texte eine andere Deutung nicht absolut ausschließen: so findet sich in der Beweisführung immer noch eine Lücke, die weitere Studien noch auszufüllen haben dürften.

Es werden aber im Ganzen noch immer zwei Methoden in der Interpretation des Orig. auseinander gehen. Die eine sucht den engen Anschluß des Orig. an die platonische Philosophie vor Allem nachzuweisen und auch sie hat, wie die Arbeiten von Neander, Thomasius u. A. zeigen, es dahin gebracht, die einzelnen Aeußerungen zu einem Ganzen zu verbinden, das uns ein freilich aus heterogenen Bestandtheilen gebildetes, aber immer noch großartiges und bewundernswerthes System darstellt, in dem alle die verschiedenen Lehrformen eine passende Stelle finden können. Die andere dagegen bemüht sich, die Uebereinstimmung mit der Schrift und der Kirchenlehre hervorzuheben, die trotz des Einflusses eines Ammonius Sakkas und anderer Philosophen das entscheidende Uebergewicht behauptet und statt eines doppelten, zwiespaltigen einen einzigen und mit sich selbst übereinstimmenden Origenes aufzeigt. Welcher von beiden Interpretationsweisen des großen Interpreten die Palme gebührt und welche Ausgleichung und Vermittlung zwischen ihnen getroffen werden soll, das ist eine derjenigen Fragen, für deren vollständige Lösung vielleicht noch manche umfassende, auf das ganze Gebiet der damaligen christlichen und heidnischen Bildung eingehende Vorarbeiten erforderlich sind. Unser Autor sucht nachdrücklich den Orig. gegen den Vorwurf des Platonisirens zu vertheidigen. Er führt (c. 34, p. 459) nicht blos die Kirchenväter von Justinus bis auf Augustin, die den Plato benützten, das Beispiel der Apologeten und des Clemens, sondern auch die eigenen Grundsätze des Orig. an, der an den Häretikern die Verfälschung der Kirchenlehre durch heidnische Philosopheme rügt, diesen die Kirchenlehre weit vorzieht, ja ihnen nur eine untergeordnete Stelle einräumt und die Irrthümer der Philosophen berücksichtigt (c. Cels. VI, 2. 5. 17. 18. VII, 30. 41. 42. de princ. III, 3, 4; 4, 1. ep. ad Gregor. t. I, p. 30; hom. 7 in Ios. n. 7; hom. 2 in Iudic. n. 3). Der Protest des Orig. gegen das Hereinziehen heidnischer Speculationen in die christliche Dogmatik wird noch dadurch verstärkt, daß er selbst seine besondern, nicht dem Dogma conformen Meinungen aus Bibelstellen, nicht aus den Philosophen rechtfertigt. Zwar könnte man sagen, daß er ähnlich den Gnostikern in der Schrift nur Beweise für vorgefaßte Meinungen suchte und jene absichtlich in den Vordergrund stellte; aber die unbefangene, nüchterne, dazu bescheidene Art und Weise, in der er solche Begründungen vorbringt, seine sonstigen Aeußerungen und sein Charakter sprechen gegen diese Annahme. So ist es denn von Bedeutung, daß er die Ansicht, Sonne, Mond und Sterne seien beseelt, die er übrigens nur in Disputationsform vorträgt, nachdem er erklärt, die Kirchenlehre sage nichts darüber, und verschiedene Meinungen aufgezählt, mit Bibeltexten motivirt (de princ. I, 7, 2. 3) und auch sonst (L. VII, n. 4 in Rom.; hom. 4 n. 1 in Ezech.; hom. 22 in Luc.) auf Röm. 8, 19 ff. und ähnliche Stellen recurrirt (c. 23. 24, p. 305. 314).

Nicht Alles ist bei Orig. dem Dogma genau entsprechend (c. 20, p. 276); viele Meinungen theilt er mit ältern Kirchenschriftstellern, wie dieses bezüglich des Tatian V. hervorhebt. Wir werden ihn aber deßhalb allein noch nicht zu den Häretikern rechnen. Verdient er nun auch den Namen eines Gottlosen, eines Irrlehrers nicht, so ist er darum noch nicht sofort den Kirchenvätern, von denen sehr viele, wie z. B. Gregor von Nazianz, nicht Weniges ihm verdanken, beizuzählen. Hierzu würde auch die völlige Tadellosigkeit seiner Lehre nicht genügen, noch das Zeugniß, das er für so viele, später erst definirte Dogmen ablegt, wie für die Bezeichnung Maria's als Gottesgebärerin (c. 14, p. 189), für die Lehren vom Bußsacramente und der Beichte, vom Altarsacramente, von der Heiligkeit und Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes, von der Verehrung und Anrufung der Heiligen (c. 35—38, p. 467), vom Primate Petri und seiner Nachfolger (c. 40, p. 513). Hierzu bedürfte es einer Erklärung der Kirche und diese würde sich ebenso wie auf die innern auch auf äußere Anhaltspunkte stützen müssen. Wir wollen nächstens sehen, wie es sich damit verhält.

Würzburg. Hergenröther.

Kirchliche Archäologie.

Die **Darstellung Jesu Christi** unter dem **Bilde des Fisches** auf den Monumenten der Kirche der Katakomben, erläutert von **Ferdinand Becker.** Breslau, M. Mälzer, 1866. VI u. 65 S. 8. 25 Sgr.

Dem ersten archäologischen Schriftchen von F. Becker, welches ich im jüngsten Hefte der Tübinger theol. Quartalschr. (1866, c. 258 besprach [1]), ist rasch ein zweites gefolgt. Während seines neunmonatlichen Aufenthaltes in Rom wurde der Verf. von dem berühmten Cavaliere de Rossi wiederholt in die Katakomben geführt und zu näherm Studium der Inschriften und Denkmäler dieser altchristlichen Todtenstadt veranlaßt. Aus dem Vielen, was Kopf und Herz des jungen Theologen lebhaft in Anspruch nahm, wählte er die Ichthys-Monumente zum Gegenstande der vorliegenden

1) Das Spott-Crucifix der römischen Kaiserpaläste aus dem Anfange des 3. Jahrhunderts. Breslau, M. Mälzer 1866. 44 S. 8. 10 Sgr. Es handelt sich um ein 1857 in den Ruinen des kaiserlichen Paedagogium gefundenes, mit dem Griffel in die Wand gekratztes Bild. Dasselbe scheint von einem heidnischen Pagen zur Verspottung eines christlichen Collegen Alexamenos gefertigt zu sein und stellt einen Gekreuzigten mit einem Eselskopfe dar, vor welchem Alexamenos in anbetender Stellung steht; darunter liest man: Ἀλεξαμενος σεβετε θεον, Al. verehrt seinen Gott. Die heidnische Fabel, daß die Christen einen Esel oder Eselskopf anbeteten, ist aus Tert. und Min. Felix bekannt. In archäologischer Hinsicht sind folgende Punkte bemerkenswerth: der Crucifixus ist bekleidet; dem Verfertiger des Graffits scheint also die Kreuzigung mit Beibehaltung der Kleider die bekanntere gewesen zu sein; der Crucifixus steht auf einem Suppedaneum, dem Fußbrette des Kreuzes, das die Gestalt eines T hat; ob die Hände angenagelt oder angebunden dargestellt seien, ist bei der Ungenauigkeit der Zeichnung nicht erkennbar. Der gelehrte Jesuit Garrucci, welcher das Spott-Crucifix zuerst besprochen hat, meint, es seien damals schon Crucifixe bei den Christen in Gebrauch gewesen und der heidnische College des Alexamenos werde ein solches bei diesem gesehen haben. Becker bestreitet dieses, und Hefele stimmt ihm in diesem Punkte bei. Die Red.

Specialuntersuchung, unter Anschluß an de Rossi's eigene Schrift über denselben Gegenstand, die sich im 3. Bande des Spicilegium Solesmense von D. Pitra findet. Dabei hielt er sich bei Bezeichnung der Localitäten der Katakomben mit Recht an die jüngst von de Rossi (in seiner Roma sotterranea) eingeführte Benennung, welche von der frühern mehrfach abweicht. Das früher nach Callistus, später nach St. Nereus und Achilleus benannte Cömeterium wird von de Rossi als das der Domitilla bezeichnet, während die wahre Katakombe des Callistus erst jüngst (1834) durch ihn entdeckt und auf Kosten des gegenwärtigen Papstes ausgegraben wurde. Sein Bruder Michele de Rossi aber hatte das Glück, rein durch geologische Daten geleitet, einen seit 1714 unbekannten Theil des Cömeteriums der Domitilla wieder aufzufinden. — Bekannt ist, daß die alten Christen im Interesse der Arcan-Disciplin Christus unter dem Bilde eines Fisches oder mit dem Worte ἰχθὺς bezeichneten, weil dieses als Anagramm aufgefaßt in die Worte zerfällt Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ. Das älteste aller bisher bekannten Ichthys-Monumente wurde jüngst in dem, wie bemerkt, von Michele de Rossi wieder entdeckten Theil der Katakombe der Domitilla aufgefunden. Die Malereien dieses Locals überhaupt und das fragliche Ichthys-Monument insbesondere sind den Malereien in den Columbarien der Augusteischen Zeit in hohem Grade ähnlich. Auch noch andere Umstände sprechen für das hohe Alter dieses neuentdeckten Raumes. „Besonders bestätigt der so wenig versteckte, künstlerisch so befriedigende Eingang dieses Cömeteriums die schon ältere Behauptung de Rossi's, daß die ältesten christlichen Begräbnißstätten Privatpersonen gehörten, sich damit durchaus des Rechtsschutzes erfreuten, und so keineswegs versteckt angelegt werden mußten. Erst als gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die Kirche als solche gemeinsame Cömeterien unterhielt, richtete sich die Verfolgung gegen sie. Erst in dieser Zeit mußte man auf versteckte Anlage bedacht sein, auf engen Treppen zu den tief unterirdischen Räumen hinabsteigen." De Rossi und Becker versetzen das fragliche älteste Ichthys-Monument mindestens in den Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts. Dasselbe zeigt zwei auf einem Ruhebett sitzende Personen, vor denen der auf antiken Darstellungen so unendlich häufige Dreifußtisch des täglichen römischen Lebens steht. Auf diesem liegen drei kleine runde Brode nebst einem kleinen Fische. Nahe dabei steht noch eine dritte Person, etwa ein Diener. Wie auf den heidnisch-römischen Grabdenkmälern der klassischen Zeit die abgebildeten Personen stets in heitern Attituden des gewöhnlichen und Familienlebens dargestellt sind, ohne alle Spur von Todesgedanken oder besonderer Frömmigkeit oder Wehmuth, so auch hier. Da sind keine Orantes; das Ganze sieht aus wie eine Familienmahlzeit, und ohne den Fisch und die Brode würde Niemand daran denken, daß dieß ein specifisch christliches Denkmal sei und entweder die himmlische Seligkeit der Verstorbenen (das himmlische Freudenmahl) oder aber das eucharistische Mahl auf Erden darstellen solle. B. erklärt sich entschieden für letztere Auffassung: zwei Gläubige feiern im häuslichen Kreise die coena Domini. Würde er nicht mehr sagen, so könnten wir ihm noch beistimmen, in Erinnerung an die Worte Tertullians: non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes (ad uxor. II. 5). Was aber B. S. 8 weiter über das priesterliche Recht des Hausherrn sagt, ist offenbar schief und will die Praxis protestantischer Conventikel in die Urkirche verlegen. Auch noch an ein paar andern Stellen haben wir die den Verf. sonst (bei aller Entschiedenheit seines lutherischen Standpunktes) zierende religiöse Unparteilichkeit vermißt, so z. B. wenn er S. 105 behauptet, die mittelalterliche Kirche (der er noch als epitheton ornans „die päpstliche" beifügt), habe den Versuch gemacht, die Transsubstantiation auch bildlich darzustellen. Zum Beweis führt er die bekannte Hostienmühle in den Chorfenstern des Münsters zu Bern an. Wir hätten ihm noch ein zweites Exemplar dieser Darstellung nennen können, ein Oelgemälde im Besitz des Oberbaurath von Egle in Stuttgart. Aber wer in aller Welt wird behaupten, die Kirche habe diese Darstellungen gemacht? Ist denn sie verantwortlich für alle curiosen Einfälle einzelner Künstler, für alle Streiche der Künstlergenies? — Sehr häufig war das Ichthys-Symbol schon in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, wie wir aus Clemens von Alexandrien und Tertullian ersehen, und von Christo dem Fische κατ᾽ ἐξοχὴν wurden auch die Christen pisciculi genannt, die im Wasser geboren werden (*Tert.* de bapt. c. 1). Die Ichthys-Monumente sind sehr verschiedener Art: Gemälde, in Stein gehauene Figuren, geschnittene Gemmen und Siegel ꝛc. Bald erscheint nur das *ΙΧΘΥC* allein, bald in Verbindung mit andern Worten, als Theil ganzer Inschriften, bald das Bild des Fisches allein, bald Wort und Bild zugleich, bald mehrere Fische, bald der Fisch in Verbindung mit andern Symbolen, Anker, Brod ꝛc. Sämmtliche gehören der Zeit vor Constantin d. Gr. oder doch dem constantinischen Zeitalter an; später verschwindet dieses Symbol gänzlich, ungefähr um dieselbe Zeit, wo man auch aufhörte, in den Katakomben zu begraben (seit Anfang des 5. Jahrh., während bisher, auch nach Constantin, noch immer manche Christen aus Pietät ihr Grab in den Katakomben wählten). Von diesen Ichthys-Monumenten hat der Verf. nahezu 200 besprochen, erklärt und meistens auch Abbildungen davon gegeben. Sollen wir aus den vielen eins herausheben, so ist es das Wandgemälde in der Katakombe St. Callistus, einen lebendigen Fisch darstellend, der auf seinem Rücken einen Korb mit Broden und einem Glase rothen Weines trägt. Es stammt aus dem 2. Jahrhundert und versinnbildet zweifellos den Glauben der alten Kirche an Leib und Blut Christi im Abendmahl.

Tübingen. Hefele.

Der Verf., ein junger protestantischer Theologe, hat nach Vollendung seiner Berufsstudien sich zu Rom längere Zeit dem Studium der christl. Alterthümer gewidmet. „Ich darf hier das Geständniß nicht zurückhalten, sagt er darüber, daß durch diese Beschäftigung mit den Monumenten des höchsten christl. Alterthums ich eine mir fast völlig neue, von der bisherigen Universitätsbildung kaum irgendwie berührte Welt betrat. Der Stätten sind auf deutschen Hochschulen noch wenige, wo auch nur irgend etwas von »monumentaler Theologie« zu hören ist. Wenn auch über die Wichtigkeit dieser Disciplin Piper wiederholt ein gut Zeugniß abgelegt hat, so ist doch bis jetzt die Beschäftigung mit derselben noch ziemlich selten. Besonders hört man in Bezug auf die so unendlich reichen Fundgruben für die Kenntniß der Sitte, des Lebens und Glaubens der ältesten Kirche, die Katakomben, auf theologischem Gebiete meist nur Aeußerungen allgemeinster Art. Ja, ein belletristisches Meisterwerk, Wisemans Fabiola, hat wohl mehr zur Kenntniß der Kirche die Katakomben beigetragen als die Arbeiten der strengwissenschaftlichen Theologen, besonders der deutschen und evangelischen Kirche."

Becker will dem gerügten Mangel nach Kräften entgegen arbeiten und glaubt (gewiß nicht mit Unrecht) zunächst nur italienische Forschungen dem deutschen theologischen Publicum vermitteln zu sollen. Er wählte zum Gegenstand eines ersten derartigen Versuches das Symbol des Fisches, das feste Bekenntniß zu Jesu Christi Gottheit und Messiaswürde; es möge dies gerade in unsern, von Zweifeln und Fragen über die Person dieses selben Jesu erfüllten Zeit „als ein ermunternder Zuruf aus alten Tagen erklingen, im Glauben der apostolischen und katholischen Kirche zu beharren."

Die Grundlage der Abhandlung bildet vor allem und durchweg de Rossi's treffliche Monographie 'de christianis monumentis *ΙΧΘΥΝ* exhibentibus' (bei *Dom Pitra*, Spic. Solesm. III 545 ff.), die erste archäologische Arbeit des berühmten Gelehrten. Dazu kommen denn noch die ergänzenden Beiträge in des Nämlichen Inscriptiones Christianae urbis Romae

(1857—1861), Bd. I und der Roma sotterranea (1864), Bd. I. Wenn demnach die Schrift wesentlich auf fremden Forschungen beruht, so hat der Verf. doch auch sein Verdienst: einmal durch Sammlung und Mittheilung des für die Wenigsten zugänglichen Materials; sodann hat er aber durchaus nicht sklavisch copirt und wiedergegeben, er verräth vielmehr ein selbständiges Urtheil und sehr anerkennenswerthe Vertrautheit mit der christlichen Archäologie.

In dem ersten Abschnitt behandelt B. die älteste bekannt gewordene symbolische Darstellung Christi unter dem Bilde des Fisches. Am 10. März 1865 wurde bei den auf Kosten des Grafen Richemont unternommenen Ausgrabungen ein Gemälde bloßgelegt, das zwei auf einem Ruhebette sitzende Personen — zwei Männer nach de Rossi — darstellt. Vor ihnen steht der uns auf antiken Darstellungen so häufig begegnete Dreifußtisch des täglichen römischen Lebens mit drei Broden und einem Fische. Ein Diener scheint noch etwas zum Mahle herbei zu schaffen, vielleicht Wein, diesen nach südlichem Brauche selbstverständlichen Bestandtheil jeder Mahlzeit. Die Scene macht einen durchaus irdischen Eindruck; man meint, ein Familienbild aus dem täglichen Leben der hier in der Nähe Beerdigten vor sich zu haben. Wenn nun B. unter Heranziehung der symbolischen Bedeutung des Brodes und des Fisches und mit Beachtung des Dreifußes als des eucharistischen Tisches (was Alles archäologisch zugegeben werden muß) das Resultat gewinnt: „der Künstler wollte zwei Verstorbene in ihrem täglichen Leben darstellen, wie ihnen ihr häusliches Mahl zum eucharistischen, zum Herrenmahl wird, oder (nimmt man hieran Anstoß), wie sie im häuslichen Kreise die coena Domini als Familienmahl feiern — κλῶντες κατ' οἶκον ἄρτον Apg. 2, 46 — wie ihnen ihr Haustisch zum Tische des Herrn wird, der Hausherr von seinem priesterlichen Rechte Gebrauch macht" — so muß ich dazu sagen, daß der protestantische Theologe hier dem Archäologen einen schlechten Streich gespielt hat. Der Uebergang des häuslichen Mahles in das eucharistische durch den Gebrauch des priesterlichen Hausrechts ist eben nur eine Einbildung der protestantischen Theologie, so gut als dies „priesterliche Hausmahl" selbst. Aergert sich B. über Secchi's Polemik gegen die più per amore di vino che per amore di Dio: da calicem rufenden luterani (S. 112) und lobt er de Rossi's Wahlspruch: Archaeologum, non theologum me agere oportere probe sentio, so hätte er seinerseits auch mit dem Gebrauche seiner Theologie in rebus archaeologicis vorsichtiger sein sollen, um so mehr, als er selbst gestehen muß, die Archäologie habe ihm ganz andere Dinge gelehrt, als seine theologische Universitätsgelehrsamkeit. Ueberhaupt hätte er manchen theologischen Excurs, der nicht zu glücklich ausfiel (z. B. S. 105, 117, 119) besser weggelassen. Was unser Gemälde angeht, so scheint es am allereinfachsten, mit de Rossi anzunehmen: daß allerdings das Motiv der Darstellung dem täglichen Familienleben entnommen, daß aber, da die christlichen Gräber sich nicht mit den Bildern irdischen Genusses und weltlicher Lust schmücken, sondern auf das Jenseits weisen, durch die symbolischen Speisen des Fisches und des Brodes, d. h. der die selige Unsterblichkeit gewährenden eucharistischen Speise, welche der irdischen, gewöhnlichen substituirt ist, dem Ganzen ein höherer geistiger Bezug gegeben ist. Daß die Eucharistie übrigens auch zu Hause genossen und durch den Diakon ins Haus gebracht wurde, bedarf kaum der Erinnerung. Der Umstand, daß neben den beiden sitzenden Personen noch ein leerer Sitz steht, ist von B. gar nicht beachtet worden; sollte der Sitz nicht der stehenden Person gehören, die demnach kein bloßer Diener wäre; und könnte dann nicht an das Mahl des Heilands und der beiden Jünger zu Emmaus gedacht werden?

Man hat bekanntlich auf verschiedene Weise zu erklären versucht, warum Christus unter dem Bilde des Fisches dargestellt werde. Mit der Deutung des ΙΧΘΥΣ als Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ glaubte man sich als mit einer spätern Wortspielerei nicht zufrieden geben zu können (Vgl. Menzel, Symbol. I, 289). B. zeigt ganz gut, wie wenig die gewöhnlichen Deutungen und selbst die Berufung auf Augustin (civ. Dei 18, 23: in quo (piscis) nomine mystice intellegitur Christus eo quod in huius mortalitatis abysso velut in aquarum profunditate vivus h. e. sine peccato esse potuerit) und Optatus von Mileve (der de schism. Donat. III, 1 Christus den Fisch mit dem Wunderfisch des Tobias in Verbindung bringt) ausreichen. Da aber nach Ausweis der Sibyllinischen Weissagungen (die im Laufe des 3. Jahrhunderts und zwar in der zweiten Hälfte desselben, nicht zu Anfang desselben oder gar im 2. Jahrh. entstanden sind, wie B. mit Friedlieb annimmt) bereits um die Mitte des 3. Jahrh. die Formel Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ eine geläufige, aller Wahrscheinlichkeit nach in der Liturgie gebräuchliche war, so folgt zwar keineswegs, daß das Bild des ΙΧΘΥΣ den Sibyllinen seine Entstehung verdankt, wie Jemand meinte, aber es gewinnt viel größern Anschein, daß allerdings ΙΧΘΥΣ nur das aus den Initialen jener Formel zusammengefaßte und das christliche Bekenntniß so scharf zusammenfassende Losungswort war, wobei zwar eine Buchstabenspielerei nicht wegzuleugnen, aber im Hinblick auf die praktische Bedeutung dieses Geheimsymbols in den Zeiten der verfolgten Kirche zu begreifen ist.

Im zweiten Abschnitte wird gehandelt von dem Fisch auf Grabdenkmälern als Anagramm ΙΧΘΥΣ, als Darstellung eines einzelnen Fisches und in seltener vorkommender Verbindung mit andern Symbolen; der dritte Abschnitt bespricht den Fisch auf Grabdenkmälern in Verbindung mit andern Symbolen, dem Vogel, dem Anker und dem Brode; der vierte dasselbe Symbol auf Intaglien und Siegeln, auf Gläsern, Amuletten und Lampen; der fünfte handelt von den Wandgemälden in den Katakomben. Im Ganzen und Großen darf man sagen, daß, wenigstens vom Mittelalter und seinen Darstellungen abgesehen, die Ausführungen Beckers erschöpfend sind. Doch wundert mich, daß der Verf. das Bild des Fisches nicht etwas weiter ins Mittelalter hinein verfolgen wollte; wenn er eine Anzahl Denkmäler aus dem frühern Mittelalter anführt, warum konnte er nicht auch z. B. der Sirenenbilder mit einem Fisch in der Hand gedenken, welche sich öfter in alten Kirchen finden und die vielleicht sehr hoch hinaufreichen? Es wäre die Frage, ob sich aus dem Alterthum Anhaltspunkte zur Erklärung dieser Bilder gewinnen lassen [1]). Ebenso ließe sich das Verzeichniß der Fischdenkmäler wohl noch vervollständigen. So spricht B. nirgends von dem Fisch, der auf Darstellungen des Jonas neben dem Seeungeheuer, welches den Propheten verschlingt, vorkommt. (Vgl. Ausm Weerth, über röm. Glasgefäße aus der Sammlung des Hrn. C. Disch zu Köln, Bonner Jahrb. d. A.-V. XXXVI 119. Taf. III, 3 e u. 3 f. und bes. Bellermann, mittelalterl. Bronzefigur des Proph. Jonas, ebend. XXXIII 244. Taf. V, 5 [2]).) Zu der Bedeutung des Fisches als des im Wasser wiedergebornen Christen (pisciculus bei Ter-

1) Piper, von der Bedeutung des Fisches als der menschlichen Seele überhaupt ausgehend, sieht in den Doppelbildern in denen eine ihr Kind säugende oder einen Fisch haltende Sirene einem menschenfressenden Krokodil entgegengesetzt wird (das erstere z. B. im großen Münster zu Zürich, das andere im Schottenkloster zu Regensburg), Lockung und Gewalt, während Kreuser, Kirchenbau II 46, und W. Menzel, Symb. I 287, in der Sirene ein Sinnbild nicht der lockenden Verführung, sondern der Wiedergeburt erkennen und also den Fisch in der Hand derselben als die wiedergeborene Seele, den Menschen im Rachen des Krokodils als den Verdammten erklären. Schon die Gegenüberstellung des Menschen und des Fisches hätte zeigen sollen, daß der Fisch nie schlechthin die Seele bedeuten könne.

2) Ob die Bronze wirklich mittelalterlich und nicht alt ist? übrigens muß dieselbe den von Becker S. 91 angedeuteten Zweifel daran zerstreuen, daß auf dem von Garrucci beschriebenen Carneol wirklich ein Schiff vorgestellt ist.

tullian) citirt B. ein Monument aus der Mitte des 6. Jahrh., das bei der Restauration der Kathedrale von Pesaro entdeckt wurde (Bullet. dell' Instituto 1851, S. 203.) Man liest auf einem Mosaik:

E HO N TO
TVS MEDI
VS SED PIS
CIS AB IMO

Est homo non totus medius, sed piscis ab imo, wozu ein Wesen mit menschlichem Oberleib, nach unten aber in einen Fisch ausgehend, dargestellt ist. Eine ähnliche Darstellung wird als in der Taufkapelle zu S. Marco in Venedig befindlich angeführt; dagegen blieb dem Verf. unbekannt, daß in dem Speculum humanae salvationis aus Benedictbeuern, jetzt in München, ein Bild des keuschen Joseph sich findet, der unten in einen Fischleib endigt, während die Versuchung daneben als Schlange steht. E. Förster, deutsche Kunst I 197, will in dem Fischleibe Josephs nur die kalte Fischnatur der Keuschheit symbolisirt sehen, was allerdings nicht im Geiste mittelalterlicher Symbolik gedacht ist. „Der Fisch bedeutet auch hier nur die im reinen Elemente lebende Seele und eignet sich zum Sinnbild für Joseph, weil dieser als Vorbild Christi galt." Menzel a. a. O. 290.

Ein besonderer Vorzug dieser Monographie sind die zahlreichen, recht gut ausgeführten Holzschnitte und Facsimilien von Inschriften u. s. f., was um so dankenswerther erscheint, als der Preis des Buches gleichwohl so billig geblieben ist. Die Ausstattung ist überhaupt glänzend; nur hätte auf die Correctur der Druckfehler größere Sorgfalt verwendet werden können. Die Diction des Verf. ist fließend und angemessen, wenn auch einige Unebenheiten einlaufen, die bei längerer Führung der Feder auswachsen werden.

Pfalzel bei Trier. Franz Xav. Kraus.

Liturgik.

Missale romanum etc. in quo Missae novissimae accurate sunt dispositae. Campoduni ex typographia Koeseliana. MDCCCLXV. 6½ Thlr.

Missalien in unserm Sinn des Wortes oder Missalia *plenaria* gab es bekanntlich im christlichen Alterthum und selbst im frühern Mittelalter noch nicht. Erst seit dem 11. Jahrhundert wurde es nach und nach üblich, die früher in verschiedenen Büchern (Sacramentarium, Lectionarium und Antiphonarium) enthaltenen Bestandtheile der Meßliturgie in Ein Buch zusammenzufassen, und dieses Buch Missale plenarium, auch kurzweg Missale zu nennen. — Voll Ehrfurcht gegen die liturgischen Handlungen glaubte man von jeher und durch das ganze Mittelalter herab auch die liturgischen Bücher durch prachtvolle Schrift, Bilderschmuck, kostbaren, kunstvollen Einband und sorgsame Aufbewahrung vor allen andern Büchern auszeichnen und ihnen so das Gepräge des Heiligen aufdrücken zu müssen; die auf uns gekommenen Sacramentarien, Lectionarien und Missalien aus dem frühern und spätern Mittelalter legen hievon Zeugniß ab. Noch lange nachdem die Buchdruckerkunst erfunden war und bereits große Fortschritte gemacht hatte, ließen die Mönche nicht davon ab, Missalien mit herrlichen Initialen auf Pergament zu schreiben, dadurch ihre Pietät gegen das hochheilige Opfer zu bethätigen und Sorge zu tragen, daß für hohe Festtage auch ein ausgezeichnetes liturgisches Buch vorhanden sei; noch im 17. und vereinzelt im 18. Jahrhundert wurden Handschriften von Missalien auf Pergament für den liturgischen Gebrauch angefertigt.

Die schönen Druckausgaben des Missale aus dem Ende des 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (mit gothischen Schriftcharakteren und Meßcanon auf Pergament) geben Zeugniß davon, daß auch die jugendliche Buchdruckerkunst Alles aufbot, die liturgischen Bücher, das Missale insbesondere, in Rücksicht auf Format, Typen und Verzierung auszuzeichnen. Seitdem aber (in der zweiten Hälfte des 16. und im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts) die kirchliche Kunst in allen ihren Verzweigungen immer mehr entartete und verfiel, wurde auch die typographische Ausstattung der liturgischen Bücher, die Missalien nicht ausgenommen, immer armseliger und profaner. Der altehrwürdige, in liturgischen Büchern seit Jahrhunderten ausschließlich angewendete gothische Schriftcharakter mußte der römischen Schrift weichen; an die Stelle des Hochfolio trat bei den Missalien nicht selten das Kleinfolio; die Initialen, sofern überhaupt noch besondere in Anwendung kamen, sind meistens geschmacklos, zopfig, ohne alle symbolische Bedeutung, die eingefügten größern Bilder oft geradezu häßlich, Typen und Papier so schlecht als möglich; sogar der untermischte Rothdruck, das letzte Unterscheidungsmerkmal zwischen profanen und liturgischen Büchern, wurde in manchen Druckausgaben des Missale nicht mehr beibehalten. Erst in neuester Zeit, seitdem die kirchliche Kunst in Deutschland auf allen ihren Gebieten einen neuen Aufschwung genommen, hat man auch der Ausstattung unserer liturgischen Bücher, der Missalien insbesondere, wieder eine größere Aufmerksamkeit zugewendet. Das in Wien von Reiß herausgegebene Missale hat eigentlichen Kunstwerth; sehr würdig ausgestattet ist auch das neueste Missale von Pustet; diesem kann sich das oben angezeigte im Sommer 1865 bei Kösel in Kempten erschienene als ebenbürtig an die Seite stellen. Durch ganz Deutschland und durch Polen hin sind Tausende und Tausende von Missalien verbreitet, welche aus der vormals fürstlichen, nachmals Kösel'schen Buchdruckerei in Kempten hervorgingen, und die im Vergleich mit andern im Laufe des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts erschienenen Ausgaben des Missale sich vortheilhaft auszeichnen; sie werden aber in jeder Beziehung durch die neueste Aufgabe weit übertroffen.

Das Format ist mittleres Folio, das Papier schön und stark; die Lettern, welche auf dem schönen Papier sich fürs Auge ganz wohlthuend präsentiren, sind von entsprechender Größe, weder scharf und kantig noch zu fett; besonders schön und sehr exact ausgeführt ist der Notendruck, und wir nehmen keinen Anstand, zu behaupten, in Rücksicht auf Dauerhaftigkeit sowie in Rücksicht auf Angemessenheit und Zweckmäßigkeit für das Auge des Celebranten gehöre das in Rede stehende Missale zum Vorzüglichsten, was die Neuzeit hierin aufzuweisen hat. — Beurtheilen wir es vom artistischen Standpunkte aus, so können wir ihm allerdings das Prädicat „ausgezeichnet" nicht zuerkennen; eine reiche artistische Ausstattung hätte den Preis erhöht und in Folge dessen die Anschaffung erschwert. Was zum Zwecke der Decoration in Anwendung kam, ist einfach und würdig; das gilt von der Einfassung der Doppelcolumnen und von den meisten Initialen, deren mehrere eigens für die betreffenden Messen (z. B. von Epiphanie, Coena Domini, Parasceve, Ostern, Pfingsten u. s. w.) geschnitten sind. Sehr schön ist das Christi Geburt darstellende Foliobild beim Weihnachtsfeste; auch der Stahlstich vor dem Canon und der beim Pfingstfeste sind gut; weniger hat uns der beim Osterfeste angesprochen [1]). Zur Veranschaulichung des modus

1) H. Dessain in Mecheln hat zu seiner neuesten Groß-Folio Ausgabe des Missale (1866) sechs Bilder stechen lassen, welche auch einzeln zu haben sind. (Jedes Bild zu 1 Thlr. 10 Sgr., alle sechs zusammen in einem Portefeuille zu 6 Thlr. 12 Sgr., mit dem Titel 7 Thlr. 6 Sgr.) Sie sind gezeichnet von Molitor und Deger, gestochen von Keller, Steifensand und andern tüchtigen Künstlern. Sie entsprechen — so wird uns von einem Kunstverständigen gesagt — vollkommen ihrem Zweck und zeichnen sich durch eine des Gegenstandes würdige Auffassung, durch correcte Zeichnung und schöne Gewandung vor vielen ähnlichen Blättern aus. Die Zeichnungen sind durch den Stich in Linien-Manier treu, sorgfältig und in den Geist des Zeichnens eingehend wiedergegeben. Als besonders ge-

incensandi ist in Folioformat eine sehr gelungene Abbildung des neuen Hochaltars in der Domkirche zu Augsburg beigegeben. Die zopfige Vignette auf dem Titelblatte hätte füglich wegbleiben und dafür der Titel weiter und in reicherer Abwechslung der Typen gedruckt werden sollen. — Das polychromirte Titelbild muß, wenn es gewünscht wird, gesondert angekauft und mit drei Gulden bezahlt werden. Dieser Preis ist allerdings sehr hoch; aber man muß gleichwohl anerkennen, daß durch die Einfügung dieses reichen, goldgrundirten Titelbildes das ganze Missale einen gewissen hochfestlichen Charakter gewinnt. Das Titelbild stellt Christus den königlichen Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedechs dar, und deutet die Identität des eucharistischen Opfers mit dem Kreuzesopfer sowohl als mit dem himmlischen Opfer (Hebr. 8, 1 ff.) in passender Weise an. Zwei Engel ziehen den Vorhang vor dem himmlischen Allerheiligsten zurück, in welchem der sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech erscheint; zu seinen Füßen und an den Stufen des himmlischen Opferaltars knieen Melchisedech mit seinen typischen Opfergaben und David, welcher im Ps. 109 den Messias als melchisedekischen Hohenpriester voraus verkündete. Der Gedanke, welcher dem Bilde zu Grunde liegt, ist im Ganzen genommen, sehr gut ausgeführt; das Colorit dürfte aber jedenfalls viel milder gehalten sein. — In Verwendung größerer Vignetten zur Ausfüllung leerer Räume sollte durch das ganze Missale hin größere Abwechslung herrschen, und sollten diese Vignetten stets mit Rücksicht auf die betreffende Festzeit gewählt sein; so ist es z. B. gewiß nicht passend, zur Ausfüllung des leeren Raumes nach der Missa vigiliae *Pentecostes* eine Vignette zu verwenden, welche die Reise des zwölfjährigen Jesus nach Jerusalem darstellt (S. 259). Auch sollten noch mehrere Messen mit eigenen, auf die Tagesfeier sich beziehende Initialen ausgestattet sein, z. B. die Messen auf Peter und Paul, Allerheiligen, Mariä Empfängniß u. s. w.; auch für die Messen im Commune Sanctorum und für die Votivmessen wünschten wir eigene, passende Initialen.

Was Vollständigkeit betrifft, so läßt das in Rede stehende Missale nichts zu wünschen übrig. Die Zahl der aufgenommenen „Missae ex indulto" beläuft sich nahezu auf dreihundert, darunter sind auch die allerneuesten Messen, z. B. de B. Benedicto Jos. Labre, Joh. Sarcander, Petro Canisio, Nothburga virgine, die missa votiva pro fidei propagatione u. s. w. Auch ohne Proprium dioecesanum wird man mit diesem Missale in den Diöcesen Deutschlands für die meisten Fälle ausreichen. Daß alle Correcturen genau eingehalten sind, welche die Rituscongregation unterm 25. Sept. 1860 für die neuen Ausgaben des Missale romanum angeordnet hat, versteht sich von selbst. Unter diesen zahlreichen Correcturen erscheinen uns, was hier im Vorübergehen bemerkt sei, besonders jene als wichtig, welche das Verschwinden des „eiusdem" in der Schlußformel mehrerer Orationen zur Folge hatten. Die Streichung des eiusdem in fünf Orationen (*fer. 4. Ciner.* in Postcomm.; *Sabb. sancto* in oratione „omnipotens sempiterne Deus" ad benedictionem fontis, und in collecta Missae sabb. sancti; *Dominica resurrect.* in Postcomm.; in *festo S. Camilli de Lelliis* in collecta) geschah ohne Zweifel aus dogmatischem Interesse. Bekanntlich lehren einige Theologen, der heilige Geist wohne den Gerechtfertigten persönlich inne, die heiligmachende Gnade (= caritas Dei infusa) sei nichts Anderes, als die höchst reale communicatio spiritus sancti, sie sei der persönliche heilige Geist, wie er mit seiner Heiligkeit und Liebe im Menschen sich setzt und diesen zum Kinde Gottes, weil der göttlichen Natur theilhaftig macht (so Thomassin, besonders schön und gründlich Petavius; unter den Neuern Kleutgen und — die frühere, unklare Ansicht corrigirend — Scheeben in seinem neuesten Werke); Andere hingegen fassen die heiligmachende Gnade zwar als Ausfluß aus dem hl. Geiste, aber gleichwohl als ein creatum auf, so daß der spiritus adoptionis, welcher in den Gerechtfertigten wohnt, nicht der persönliche heilige Geist selber, sondern eine von ihm in der Seele gesetzte übernatürliche Qualität ist. Die in Rede stehenden Orationen nun konnten, so lange sie die Schlußformel „*eiusdem* spiritus sancti Deus" hatten, als ein Zeugniß für die erstere, tief realistische, nach unserer Ueberzeugung biblisch wohl begründete Auffassung betrachtet werden; man vergleiche z. B. die Oration: omnipotens sempiterne Deus, adesto magnae tuae pietatis mysteriis, et ad recreandos novos populos, quos tibi fons baptismatis parturit, *Spiritum adoptionis emitte*, ut quod nostrae humilitatis gerendum est ministerio, virtutis tuae impleatur effectu: per Dominum nostrum I. Ch. . . . qui tecum vivit et regnat in unitate *eiusdem* spiritus sancti Deus etc. Das „eiusdem" kennzeichnet den „spiritus adoptionis," den „spiritus caritatis," welcher in der Taufe mitgetheilt wird, deutlich genug als den persönlichen heiligen Geist, und spricht darum für die Auffassung der erst erwähnten Theologen. Man scheint es nun gerade deßhalb gestrichen zu haben, um in den liturgischen Formularien weder der einen noch der andern fraglichen Auffassungsweise Halt zu gewähren. In den vortridentinischen Missalien, die wir verglichen haben, steht das „eiusdem"; in den alten Sacramentarien hingegen, im Gelasianum und Gregorianum (nach Muratori) fehlt es, resp. es ist die Schlußformel der betreffenden Orationen nicht vollständig ausgesetzt und auch die Einschaltung des „eiusdem" nicht eigens angemerkt, woraus aber selbstverständlich noch nicht gefolgert werden darf, daß man sich in ältester Zeit des „eiusdem" im Schluß der betreffenden Orationen nicht bedient habe.

München. Thalhofer.

lungen sind das Titelblatt, die Kreuzigung und die Himmelfahrt Mariä zu bezeichnen. Die Red.

Missale Romanum etc. Editio Ratisbonensis quinta, cum approbatione Sac. Rituum Congregationis. Regensburg, Pustet 1866. Kl. Fol.

Missale Romanum etc. Accuratissima editio, cum additamentis novissimis. Romae, typis sacrae Congregationis de propaganda fide. 1862. Fol.

Die neuern römischen Editionen des Missale von 1842 und 1856 ließen in Beziehung auf Correctheit des Textes und der Rubriken, der Richtigstellung des Kalenders und des Cantus, und überhaupt in jeder Beziehung manches zu wünschen übrig. Es konnte dieses kaum anders sein; denn seit der letzten authentischen Revision unter Urban VIII. im J. 1634 bis zum J. 1856 waren 222 Jahre verflossen, und in den letzten 103 Jahren von 1752 bis 1856 waren beiläufig 35 für die allgemeine Kirche verbindliche Feste theils neu vorgeschrieben, theils in ihrem frühern Ritus geändert worden. Es waren im Laufe der langen Zeit Ungenauigkeiten und Irrungen eingeschlichen, und es hatten sich diese in den verschiedenen sowohl römischen als andern Editionen des Missale nach und nach festgesetzt. In den außerhalb Rom erschienenen Ausgaben hatten rasche und allzuwillkürliche Aenderungen dazu beigetragen, Verwirrung und Ungleichförmigkeit in den Missalien zu vermehren. Es wurde als unzweifelhaft erkannt, daß eine gründliche Revision des Missale dringend nothwendig geworden war. Eine solche Revision wurde vorgenommen unter Zugrundlegung älterer, sowohl römischer wie venetianischer und anderer guter Editionen, und mit Berücksichtigung der bis zum Jahr 1860 von der Congregatio rituum erlassenen Decrete. Nicht wenige unter dieser von dem Secretär der Congregatio rituum übernommenen mühsamen Arbeit sich erhebende Zweifel wurden durch eine von dem Papste berufene Special-Congregation entschieden, und die Ergebnisse der Revision mittels Decrete vom 25. Sept. 1860 und 13. März 1861 durch die Analecta iuris pontificii veröffentlicht. Jetzt erschien unter

Approbation der Congr. rituum vom 18. Mai 1861 eine neue verbesserte und vervollständigte römische Edition typis Iosephi Salviucci et Francisci filii. Aber auch diese Ausgabe hatte noch immer einige Mängel behalten, welche zur Zeit besprochen worden sind. (Vgl. Kath. Literatur-Zeitung 1862 No. 12 und No. 21.) Eine zweite und bis heute die jüngste authentische Ausgabe ist die obengenannte von der Propaganda in Rom besorgte vom J. 1862. Von dieser lag ein Exemplar zum Drucke der obengenannten neuesten Regensburger Ausgabe vor. Doch ist die Regensburger Ausgabe bei weitem kein bloßer Abdruck der römischen Vorlage. Die letzte römische Edition hat einige Mängel ihrer Vorgängerin vom J. 1861 richtig gestellt: das festum SS. Cordis Iesu z. B. mit der Messe „Miserebitur" findet sich, dem Decret vom 23. Aug. 1856 entsprechend, endlich an richtiger Stelle im Corpus des Missale aufgenommen; bei dem Feste Pretiosissimi Sanguinis am 1. Sonntage im Juli ist die Rubrik in Betreff der Concurrenz mit Visitatio B. M. V. und andern Festen dem Einsetzungsdecrete von Gaëta 10. August 1849 entsprechend berichtigt; beim Feste S. Bernhardi 20. Aug. sind in der Rubrik Credo *ratione Octavae Assumptionis* die drei letzten Worte, die einen schweren Rubrikalfehler involviren, gestrichen, und am folgenden Tage, wo sie fehlerhaft fehlten, eingesetzt worden; bei dem Festum VII Dolorum B. M. V. ist vor dem Tractus das ungeeignete und verbotene Citat „Joh. 19" weggelassen. Doch hat auch diese römische Ausgabe noch manche Mängel behalten, welche bei einer nächsten Auflage sicher verschwinden werden, in der vorliegenden neuesten Regensburger Ausgabe aber größtentheils und so weit nur immer möglich bereits verbessert sind. Denn die Redactoren in Regensburg, denen mancherlei Anstände in Folge wiederholter öffentlicher Besprechungen nicht mehr entgehen konnten, und welche gleichwohl über die ihnen vorliegende authentische Edition nicht hinauszugehen wagten, stellten bei der Congr. Rituum umfassende Anfragen, auf welche dann auch eingehende und umfassende Entscheidungen erfolgt sind. Denn auch in Rom ist man jetzt daran gegangen, eine gründliche Revision und durchgreifende allgemeine Verbesserung und Vervollständigung des Missale zu bewirken. Die genannten Entscheidungen nun wurden als solche bezeichnet, denen man zuverlässig folgen könne. Dadurch waren die Regensburger Herausgeber in die sehr günstige Lage gekommen, ihrer römischen Vorlage und allen jetzt vorhandenen Missalien voranzueilen, und selbst eine authentische Edition herzustellen, für welche dann auch in diesen jüngsten Tagen die Approbation der Congr. Rituum angekommen ist. So sind nun in dieser Ausgabe die in die Groß-folio-Ausgabe vom J. 1863 eingeschlichenen fehlerhaften und zur Zeit öffentlich besprochenen Abweichungen von dem allgemein recipirten Choralgesange des Meßbuches hoffentlich für immer beseitigt, und auch die nur auf einem leicht zu erkennenden Versehen in Guidetti's Directorium chori beruhende, und in der ganzen Welt nirgends als nur in Mettenleiters Enchiridion chorale aufgenommene, und von dort in das Missale hineincorrigirte Alterirung des österlichen Ite missa est für die Zukunft unmöglich gemacht. Auch alle Irrungen und Fehler im Cantus der verschiedenen römischen Editionen, Fehler, welche durch Versetzungen von Noten, Schlüsseln und Custos, und dann durch Undeutlichkeit in der Stellung der Noten, so daß deren richtiger Platz oft gar nicht zu erkennen ist, veranlaßt, und von verschiedenen des Choralgesanges zuweilen nicht recht kundigen Herausgebern weiter verbreitet oder verschieden und oft nicht glücklich verbessert worden waren, sind in vorliegender Ausgabe mit ungemeiner Sorgfalt beseitigt, und es ist der gesammte Cantus ganz correct hergestellt und mittels eines ganz deutlichen, jede Irrung ausschließenden Notensatzes fixirt. Dem Vernehmen nach ist ein der Musik und des Chorals ganz kundiger schon hochbejahrter päpstlicher Chordechant mit der dringend nöthig gewordenen Revision des Gesanges für das Missale beauftragt gewesen, und dessen umfassendes Promemoria in italienischer Sprache ist den Regensburger Herausgebern mitgetheilt worden, so daß auf Grund dieser Revision der ganze Cantus authentisch hergestellt werden konnte. Nach möglichst sorgfältiger Durchsicht desselben habe ich bisher nur einen einzigen Druckfehler in demselben entdeckt, nämlich S. 195, wo in der Allerheiligen-Litanei nach Propitius esto das Wort „Parce" mit den Noten b, c, statt c, b notirt ist. Sodann möchte ich den römischen Revisoren noch einmal das Pater noster der Missa Praesanctificatorum in Parasceve empfehlen. Es ist mir nämlich sehr wahrscheinlich, daß dieses Pater noster einige Eigenthümlichkeiten hat, und weder ganz den ferialen noch ganz den solennen Cantus admittirt, während es sich bei fiat voluntas zum Theil, und bei panem nostrum entschieden zum solennen Cantus zu erheben scheint. Ich weiß es nicht sicher und möchte nur die Aufmerksamkeit darauf hinlenken. Bei uns steht es einstweilen im reinen tonus ferialis, in andern Missalien gemischt, aber nicht in allen gleichförmig; die römische Ausgabe hat ihren tonus ferialis, der selbst aber von den Worten Panem nostrum an fehlerhaft ist. Daß die Praefatio ferialis de Trinitate von den Worten „sed in unius Trinitate" an in der römischen Edition noch immer unrichtig notirt ist, und bei allen Votivmessen auf den tonus solemnis statt des ferialis verwiesen wird, dieses und vielleicht noch einiges Andere sind Unvollkommenheiten, über welche die Regensburger Editionen längst hinaus sind.

Das in Folge der Revision von 1860 beim Schlusse von Orationen gestrichene, auf die göttliche Person des h. Geistes zurückblickende „eiusdem", dessen Hinwegstreichung in No. 12 und No. 21 der „Kath. Literatur-Zeitung" 1862 aus sehr gewichtigen Gründen an vier Stellen beanstandet wurde, findet sich nunmehr nicht nur an diesen Stellen, sondern auch und zwar mit dankbarst anzuerkennender Consequenz in den zwei mit Unrecht minder beanstandeten Stellen, nämlich in der Postcommunio der h. Franziska am 21. August und in der Postcommunio der Feria VI. post Cineres wieder hergestellt, und ist daher der Defect in den betreffenden neuern Missalien zu corrigiren. Andern Anständen und frommen Wünschen, wie sie an den eben angeführten Orten der „Kath. Literatur-Ztg." besprochen sind, ist bisher noch nicht von der Congr. Rituum Rechnung getragen, und es durften darum die Regensburger Herausgeber nicht leicht über die Romana hinausgehen, wiewohl die Titelüberschriften am 11., 13. und 18. August, und 9. und 11. September ganz flagrante, seit kaum etwa 25 Jahren möglich gewordene Fehler sind, Fehler, welche erst dann in ihrer ganzen verwirrenden Verkehrtheit vollends augenfällig werden, wenn, wie in einem prachtvollen pariser Missale vom Jahr 1854, die Messen der betreffenden Simplicia vollständig und mit rubrikaler Angabe der Commemoratio Octavae und der Suffragialoration in extenso abgedruckt sind. Auch das fehlerhafte „tantum" in der Rubrik für die Oratio in Dominica infra Octav. Ascensionis und Corporis Christi ist nicht wegzubringen gewesen. Vgl. „Kath. LZtg." 1862 No. 21, S. 170 und 1864 No. 12, S. 102. Und doch steht das tantum bei Dom. infra Octav. Epiphan. nicht, und ist die Rubrik nach festum Immacul. Concept. richtig gestellt.

Die in No. 21 der „Kath. LZtg." 1862 an der Romana von 1861 scharf gerügte Zerreißung der Wörter und selbst der Eigennamen am Schlusse der Blätter vor dem Umwenden, diesen sehr argen Mißstand hat die neueste Romana von 1862 um nichts gebessert: von S. 41 bis S. 153 hat man nicht weniger als vierzehnmal beim halben Worte das Blatt umzuwenden, um die andere Hälfte auf der folgenden Seite zu lesen. Pflicht der Correctoren ist es, die Schriftsetzer zu beaufsichtigen und in Zucht zu halten. Zerreißungen wie coa-dunare S. 206 im Canon sollten doch für unmöglich gehalten werden. Und daß selbst im Notensatz des Präconiums zweimal S. 143 und S. 145 Zerreißungen mit Umblätterung vorkommen, ist vollends nicht

zu entschuldigen. Um so rühmlicher ist es für die neueste Regensburger Ausgabe, daß in dem ganzen Buche nur eine einzige Zerreißung S. 147 übersehen worden ist. Endlich haben wir auch in unserer Ausgabe nach löblichem Vorgange des Mailänder Breviers von 1852 eine consequent richtige Wortschreibung für die mit Präpositionen zusammengesetzten Wörter, während die römischen Editionen und andere bei der fehlerhaften Schreibart beharren, und auch die Regensburger Octav-Ausgabe von 1861 sich zur orthographischen Abtrünnigkeit von ihren beiden Vorgängerinnen hatte verleiten lassen. Vgl. „Kath. LZtg." 1862 No. 37, S. 299 a. E.

Außer den Messen pro aliquibus locis des römischen Missale ist unserer Ausgabe noch ein Appendix Missarum propriarum aliquibus dioecesibus aut religiosis familiis concessarum beigegeben, der auf 48 Seiten beiläufig 125, zum größten Theil nicht allgemein bekannte indulgirte Messen enthält, unter diesen auch die allerneuesten, XXVI Martyrum Iapon., B. Petri Canisii und B. Mariae ab Angelis. Dieser reichhaltige Appendix gewährt den großen Vortheil, daß, da ein sehr großer Theil von Messen der Diöcesan- und Ordensproprien mit römischem Ritus in demselben enthalten ist, manche dieser Proprien, wie u. a. das der Redemptoristen, für die Zukunft entbehrlich werden, andere mittels bloßer Hinweisung auf die bereits vorhandenen Messen auf einen viel geringern Raum beschränkt werden können. So ist beispielsweise das Regensburger Proprium, welches 66 Folioseiten nebst zwei ergänzenden Appendices mit 13 und 16 Folioseiten umfaßt, dermalen in der Form dieser neuen Ausgabe auf 8 Folioseiten gedruckt.

Was die äußere Ausstattung der gegenwärtigen neuesten Ausgabe betrifft, so möge bemerkt werden, daß die Pustet'sche Verlagshandlung seit zwanzig Jahren, wo ihre erste Ausgabe des Missale erschien, neben ihren anderweiten liturgischen Werken, Brevieren, Diurnalien, Canontafeln, Missalia defunctorum, besonders ihren nunmehr fünf Editionen des Missale romanum fort und fort die umsichtigste und gewissenhafteste, meist mit sehr bedeutenden, auch vom h. Vater rühmend anerkannten Opfern verbundene Sorgfalt zugewendet hat. Diese Sorgfalt ist in stets zunehmendem Maaße nicht nur dem Inhalte des Meßbuches in Beziehung auf Vollständigkeit und Correctheit, sondern auch der äußern Form und gesammten Ausstattung zu gute gekommen. Das Papier der neuen Ausgabe ist sehr stark, ganz geglättet und, wie es dem Auge am zuträglichsten ist, milchweiß. Der Canon hat fast pergamentartiges Papier von doppelter Stärke. Der Druck ist schwarz und scharf ausgeprägt, der Rothdruck durch glücklich getroffenen Ton der Farbe sehr angenehm zu lesen. Das Format, Kleinfolio, einschließlich des sehr anständigen Randes 14" hoch auf 10" Breite, ist gefällig und handsam, und namentlich für Kirchen und Kapellen mit engerer Mensa der Altäre geeignet. Fünf der schönsten Stahlstiche sind ein besonderer Schmuck des Buches, und außerdem ein Bild zur Veranschaulichung des Ordo incensandi altare et oblata, so wie ein wohl gelungener Holzschnitt als Titelbild. Noch sind zu erwähnen die zahlreichen großen und mittelgroßen Initialen von kunst- und geschmackvollem Schnitte, welche bei den höhern und bei den meisten übrigen Festen und besondern Stellen sinnige Bilder von dem Inhalte des Festes darstellen, und die in Farben ausgemalt sich prachtvoll ausnehmen müssen. Der Charakter dieser Buchstaben ist durchaus lateinisch gehalten, und nicht durch sogenannt gothische Schnörkeleien verunstaltet und unleserlich gemacht.

Regensburg.

Schmitz.

Theologische Broschüren.

Die **Encyclica Papst Pius'** IX vom 8. Dezember 1864. Stimmen aus Maria Laach. IV. A. u. d. T.: **Der Papst und der Kirchenstaat.** Von **Daniel Rattinger,** Priester der Gesellschaft Jesu. Freiburg, Herder 1866. 179 S. 8. 16 Sgr.

Diese Laacher Broschüre ist viel gewandter, klarer und anziehender geschrieben als die frühern und kommt auch jetzt noch nicht zu spät (vgl. Sp. 358), da der darin behandelte Gegenstand auch unabhängig von den Thesen 75 und 76 des Syllabus, welche der Verf. zum Ausgangspunkte genommen hat, zu den Zeitfragen gehört. Der Verf. behandelt zwei Hauptpunkte: die Klagen über die politischen, socialen rc. Uebelstände im Kirchenstaate und die Rechtmäßigkeit und Nothwendigkeit der weltlichen Herrschaft des Papstes. Hinsichtlich des letzten Punktes bemerkt er ganz richtig S. 150 ff.: es handle sich nicht um eine Nothwendigkeit der weltlichen Herrschaft für den absoluten Bestand der Kirche, sondern „nur um eine moralische und relative Nothwendigkeit;" die weltliche Herrschaft sei dem Papste durch eine Fügung der göttlichen Vorsehung zu Theil geworden und bei der gegenwärtigen Lage der Dinge zum Nutzen und zur freien Leitung der Kirche nothwendig. Diese Sätze und das historische Recht der Päpste auf den Kirchenstaat werden ganz gut erörtert.

Weniger befriedigend ist der erste Theil der Schrift ausgefallen. Der Verf. hat darin mit einer ungewöhnlichen Belesenheit, hauptsächlich im Anschlusse an die apologetischen Schriften von Maguire, Margotti u. A., aus Büchern, Broschüren und Zeitungen in guter Ordnung und in gewandter und beredter Darstellung Materialien zur Charakterisirung der Zustände des Kirchenstaats zusammengestellt. Aber sein Bild ist ein Bild ohne alle Schatten, welches um so glänzender hervortritt, als ihm eine sehr dunkel gehaltene Schilderung der Zustände des „Königreichs Italien" zum Hintergrunde gegeben wird. Daß sehr viele Anklagen gegen die Verwaltung des Kirchenstaats auf Lüge oder Uebertreibung beruhen und daß die Zustände des übrigen Italiens in vielen Beziehungen viel unerfreulicher sind, als die des Kirchenstaats, ist vollkommen richtig; aber statt sich auf den Beweis dieser Sätze zu beschränken und dann weiter zu zeigen, daß das, was wirklich der Reform bedürftig ist, einer Reform durch die päpstliche Regierung selbst fähig sei, daß diese ihre Bereitwilligkeit zum Reformiren ausgesprochen und bekundet habe, und daß nicht der Mangel, an gutem Willen, sondern die Fülle von Schwierigkeiten, welche demselben, namentlich unter den gegenwärtigen Verhältnissen, im Wege stehen, daran Schuld sei, wenn manches noch jetzt der Reform bedarf, scheint der Verf. sich zur Aufgabe gesetzt zu haben zu zeigen, es sei alles im Kirchenstaate so vollkommen, wie irdische Dinge überhaupt sein können. Wenn er S. 24 sagt, die päpstliche Regierung habe „Reformvorschläge aufmerksam angehört, sie sogar angenommen," so wird jeder unbefangene Leser diese Erklärung der päpstlichen Regierung unbegreiflich finden oder die Ueberzeugung gewinnen müssen, die Schilderung von R. könne nicht wahrheitsgetreu sein; denn wenn alles so vollkommen wäre, wie es von ihm dargestellt wird, müßte man jede Aenderung bedauern. R. hat, um es offen heraus zu sagen, die Aufgabe des Apologeten mit der des Advokaten verwechselt, und dadurch seiner Sache bei denkenden Lesern nicht genützt. Wer nicht glaubt, es gehöre zu den Pflichten eines guten Katholiken, jeden Zweifel an der Vortrefflichkeit der Einrichtungen und Zustände des Kirchenstaats als unbegründet anzusehen oder doch den Gegnern gegenüber nicht als begründet einzuräumen, der muß die Schilderung von R. für idealisirt halten, und bei Manchen wird sie, statt Vorurtheile zu zerstreuen, den entgegengesetzten Eindruck hervorbringen; sie werden, da in der Schilderung von Mängeln nirgendwo die Rede ist, geneigt werden, die Mängel für größer zu halten, als sie wirklich sind.

Die einseitige Vertheilung von Licht und Schatten tritt beson-

ders hervor in der durch alle Paragraphen sich hindurchziehenden Vergleichung zwischen Rom und Piemont. Der Verf. stellt mit gleicher Sorgfalt alle für den Kirchenstaat günstigen und alle für „das Königreich Italien" ungünstigen Aeußerungen von Staatsmännern, Zeitungscorrespondenten 2c. zusammen. Aber wenn nun Jemand z. B. aus der von R. sehr fleißig benutzten Augsburger „Allg. Z." alle für Rom ungünstigen und für „Italien" günstigen Aeußerungen zusammenstellen wollte? Er würde sich damit schwer gegen die Wahrheit und Unparteilichkeit versündigen; aber R. dürfte nicht den ersten Stein auf ihn werfen. S. 103 wird gesagt: „Von einem materiellen und socialen Boden kann im Königreich Italien kaum die Rede sein, wo der Grundlage aller staatlichen Wohlfahrt, der Religion und Sittlichkeit, die schwersten Wunden geschlagen wurden und dieselbe Tag für Tag in schnellerm Rückschritte begriffen ist; wo der ganze Staatsorganismus, der commerzielle Verkehr, die Industrie und alle Geschäfte unter der finanziellen Zerrüttung aufs schwerste leiden; wo ein unerträglicher Steuerdruck namentlich auf der großen Masse der ärmern Bevölkerung lastet; wo Leben und Eigenthum immer mehr gefährdet werden und hiefür in manchen Gegenden gar keine Garantie mehr gegeben ist." Da sind doch offenbar mit der Wahrheit Uebertreibung und unberechtigte Verallgemeinerung örtlich und zeitlich beschränkter Mißstände vermischt. Wenn man sich aber des Eindrucks nicht erwehren kann, der Verf. habe das Königreich Italien zu schwarz gemalt, liegt dann nicht der Verdacht nahe, er habe bei dem Bilde, welches er von den römischen Zuständen entwirft, nur noch helle Farben übrig gehabt? Bei einigen Punkten tritt die Unbilligkeit der Vergleichung aus den Angaben des Verf. selbst zu Tage; so wenn er S. 66 die Schülerzahl der Mittelschulen vergleicht und dabei für Italien das Jahr 1864, für den Kirchenstaat das Jahr 1853 wählt; oder wenn er von den italienischen Studenten sagt: „Das ernste Streben nach Wissenschaft hat gelitten. Man beschäftigt sich lieber damit, hohe Politik zu treiben und Patriotismus an den Tag zu legen, Petarden zu werfen und gelegentlich eine päpstliche Encyclica zu verbrennen. Besucht man eine Vorlesung, so geschieht es mit einer Cigarre im Munde. Die Universität Pavia mußte sogar 1862 wegen der eingerissenen Unordnungen der erhitzten Köpfe zeitweilig geschlossen werden," — und wenn dann von den römischen Hochschulen gesagt wird: „Wahrlich heute noch eilt man wie zu den Zeiten Alcuins nach Rom, um aus dem ungetrübten Born des Glaubens und der Wissenschaft zu schöpfen. Welch edler Wetteifer wird da nicht angeregt, sich gegenseitig zu übertreffen! Die Lehrer verstehen es vortrefflich, das wissenschaftliche Streben stets anzuregen und zu fördern ... Es wird übrigens in Rom Jedermann Gelegenheit geboten, von der Wirksamkeit der einzelnen Anstalten sich selbst in jenen Disputationen zu überzeugen, welche jedes Jahr öffentlich ... stattfinden. Einen wahren Genuß gewährt es, Zeuge zu sein von dem Fluß der Rede, dem reinen Latein der Sprache, der Schärfe und Consequenz der Logik und den ausgebreiteten und gründlichen Kenntnissen, welche erfordert werden, um hundert, ja zwei- und dreihundert Thesen gegen jeden Einwurf der Wissenschaft einen Tag lang zu vertheidigen und jeder unerwarteten Schwierigkeit eine die gelehrte Versammlung befriedigende Lösung zu geben ... Der Kirchenstaat hat 2400 Universitätsstudenten. Trotz nicht geringer Anforderungen sind im Jahre 1855—56 nicht weniger als 256 Baccalaureats-, 210 Licentiaten-, 240 Doctordiplome ertheilt worden." Daß diese zahlreichen Graduirten alle so „ausgebreitete und gründliche Kenntnisse" 2c. besessen, wird man dem Verf. ebensowenig glauben, als daß alle italienischen Studenten die Vorlesungen gar nicht oder nur mit der Cigarre im Munde besuchen; und der edle Wetteifer im Streben nach Wissenschaft wird unter den römischen Studenten ebensowenig eine Regel ohne Ausnahme sein, wie das Hohe-Politik-Treiben und Petarden-Werfen unter den italienischen. Irre ich nicht, so ist die römische Universität ebensowohl wie die zu Pavia in den letzten Jahren um erhitzter Köpfe willen zeitweilig geschlossen worden.

Ebenso idealisirt der Verf. die wissenschaftliche Bildung des römischen Weltklerus: „Alle haben, was man in der Kunst so sehr schätzt, eine Schule; [sie [alle?] sind gut in ihrer traditionellen Theologie bewandert, haben ihre positive Dogmatik und Moral, ihr Kirchenrecht und die h. Schrift inne und wissen auch die bekanntern Gegensätze und Irrthümer zu widerlegen. Ihre philosophische Bildung umfaßt besonders höhere Mathematik, Physik, scholastische Logik und Metaphysik, auf deren Studium sie zwei bis drei Jahre verwenden." Und daneben steht dann noch eine Geschichte aus Chr. Brentano, von einem jungen Manne, „der auf einer deutschen Universität als einer der philologisch gebildetsten jungen Leute belobt war und daselbst bald nach seiner Heimkunft Professor wurde," zu Rom aber bei einer Disputation „eine schwache Figur spielte." Die Geschichte ist ohne Zweifel buchstäblich wahr; aber was beweist sie? Doch wohl schwerlich, daß durchgängig die deutschen Professoren an wissenschaftlicher Bildung hinter den römischen Disputanten zurückstehen und daß nicht auch unter den Doctores romani solche sind, welche in Deutschland bei einem Pfarrconcurs oder ähnlichen Examen „eine schwache Figur spielen"? Und wenn daneben noch S. 58 auf die Schätze der römischen Bibliotheken und in der Anmerkung auf „den freien Zutritt zu denselben" hingewiesen wird, so wird mancher expertus Rupertus unwillkürlich an die langen Ferien und die vielen Feiertage und die kurzen Arbeitsstunden und an die Reglements und Beschränkungen, die nicht bloß norddeutschen Protestanten die Benutzung dieser Schätze erschweren, als an Uebelstände denken, deren Beseitigung denn doch wohl ebenso wünschenswerth wie möglich wäre. Ich fürchte, auch hinsichtlich anderer und wichtigerer Puncte ist die Schilderung, welche R. entwirft, nur zu geeignet, den Widerspruch herauszufordern, auch von Seiten solcher, die ebensowenig wie ich selbst geneigt sind, in die gewöhnlichen Klagen über die römischen Mißstände einzustimmen oder zu verkennen, daß sie im Ganzen genommen viel geringer sind, als die im Königreich Italien herrschenden. Der Bischof Dupanloup durfte gewiß sagen: „Wenn es in Europa Völker gibt, die frei und vollkommen genug sind, um das Recht zu haben, der römischen Regierung Unvollkommenheiten vorzuwerfen, so mögen sie auftreten und sprechen" (S. 121); aber darum braucht nicht alles im Kirchenstaat so untadelig zu sein, wie es R. schildert. Es ist gewiß nichts dagegen zu erinnern, wenn R. es nicht für zeitgemäß oder sich nicht für berufen hielt, eine Darstellung der Zustände des Kirchenstaats mit Hervorhebung der Licht- und Schattenseiten zu entwerfen; die Erläuterung der Encyclica und des Syllabus machte ihm das nicht gerade zur Pflicht; aber sie bot auch zu einem solchen Panegyricus keine zwingende Veranlassung.

Reusch.

Geschichte der Philosophie.

Zur Erkenntnisslehre von **Ibn Sina und Albertus Magnus** von **B. Haneberg.** Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der W. I. Cl. XI Bd. I. Abth. München 1866. Verlag der k. Akademie, in Commission bei G. Franz. 79 S. 4. 1 Thlr.

Erdmann bemerkt einmal über das Verhältniß unserer deutschen Philosophie zur Scholastik: „Eines aber ist von der Scholastik geblieben, was nur im Gefolge jener Untersuchungen sich Eingang geschafft hatte: der Gebrauch einer strengen, großentheils aristotelischen, dann oft schlecht genug ins Latein übersetzten Terminologie. Der Gebrauch dieser Kunstausdrücke, ohne welche man sich in jenen subtilen Untersuchungen verwirrt hätte, wird nun gleichfalls mit dem Worte scholastisch bezeichnet; .... denn

daß wir solche Ausdrücke, ja daß wir gerade diese brauchen, läßt sich auf die Scholastik und ihren großen Ahnherrn Albertus Magnus zurückführen. Der allergrößte Theil der philosophischen Kunstausdrücke, die bei Kant und den Spätern vorkommen, findet sich schon bei Albert . . . und seit Kant bei den deutschen Philosophen. Die undeutschen Kunstausdrücke sind bei uns geworden was die arabischen Ziffern für die Mathematik Europa's. Wollte ein römischer Mathematiker aus Nationalgefühl die römischen brauchen, so würde sich dies bitter rächen. Ebenso würde es dem deutschen Philosophen ergehen, wollte er sich dieser Formeln enthalten — denn der scholastische Anstrich der deutschen Philosophie ist so alt als sie selbst." (Stellung der Philosophie zum Leben, Ernste Spiele S. 49.) Nicht mit Unrecht bemerkt ebenso die „Zeitschrift für Philosophie von G. H. Fichte" (1864, I. S. 137), daß die neueste deutsche Philosophie vielfach an einer falschen Originalität leide, nämlich an dem Vorurtheil, jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen, um ja „selbständig" zu sein und lauter „selbsteigene" Gedanken zu produciren, die sich natürlich in dem Maße als luftige Seifenblasen erweisen, als sie sich vom soliden Boden der Geschichte der Philosophie entfernen. In neuester Zeit hat C. Prantl in seiner sonst sehr gelehrten „Geschichte der Logik" II S. 351 u. a. mit klassischer Atticität den Albertus Magnus als einen „überhaupt bornirten" Dialektiker bezeichnet und ihm auch außerdem das epitheton ornans der „Bornirtheit" zukommen lassen, weil er in der Logik „keinen einzigen Gedanken selbständig aus sich geschöpft," sondern eben das vorhandene Material bearbeitet hat. Freilich wäre vor Allem zu fragen: ob Albertus das überhaupt wollte? Die große Bedeutung Alberts für die mittelalterliche und neuere Philosophie setzen Alle, die sich über Albert sonst aussprechen, darein, daß er nicht etwa „Gedanken aus sich geschöpft", sondern daß er mit riesiger Kraft aus dem Fluß der Geschichte der Philosophie eben diese Gedanken der Philosophie geschöpft und vermittelt hat. So H. Ritter (Gesch. d. chr. Philos. VIII, 189), Sighart in seiner Monographie „Albertus Magnus" 1857 a. v. St., Werner, Stöckl (Gesch. d. Philos. des Mittelalters II, 360) und in Beziehung auf die Naturwissenschaften Alex. Humboldt, Ernst Maier, Kopp u. v. A. Vorliegende Abhandlung des gelehrten Abtes Haneberg bemerkt über Albert den Großen im Allgemeinen S. 3: „Die scholastische Philosophie wird durch keinen Schriftsteller des Abendlandes so umfassend vertreten, wie durch Albert den Großen. Thomas von Aquin wird ihn an Scharfsinn und Präcision übertreffen, an Umfang des Quellenstudiums hat Albert nicht seines Gleichen."

Die Arbeit Hanebergs scheint mir gerade deßhalb für die Geschichte der Philosophie überhaupt von Wichtigkeit zu sein, weil sie auf Grundlage arabischer und hebräischer Quellenforschung den innern Zusammenhang der Erkenntnißlehre Alberts des Großen mit Avicenna (Ibn Sina † 1036) und der arabischen Philosophie nachweist, wie das bis jetzt noch nicht geschehen ist. Nur wenige Gelehrte der Gegenwart sind in der Lage, dieses in mannigfacher Beziehung noch unbebaute Feld zu cultiviren, weil eine derartige Kenntniß der orientalischen Sprachen, wie sie zu diesem Zwecke erfordert wird, eine Seltenheit ist. In neuester Zeit haben Edelmann, H. Krehl und Steiner einzelne Beiträge zu den frühern Quellenarbeiten von Scharastani und Schmölders geliefert; insbesondere aber hat Munk (in seinen Mélanges de philosophie juive et arabe 1859 und mehrern Artikeln des Dictionnaire philosophique) dieses Gebiet bearbeitet; während alle sonstigen Quellen oft sehr mangelhafte lateinische Uebersetzungen aus den arabischen und hebräischen Originalen sind.

„Freunde und Feinde jener Scholastik, bemerkt H., für welche Albertus aus allen Weltgegenden Baumaterialien herbeigeschafft und bis zu einem gewissen Grade durchgearbeitet hat, müssen, um in ihrem Urtheile gerecht zu sein, sich ebenso unabweisbar auf die arabischen wie auf die griechischen Quellen einlassen" S. 4. Nach diesen Quellen nun hat der Verf., wie wir aus gegenwärtiger Schrift ersehen, seit geraumer Zeit sowohl in orientalischen als in abendländischen Bibliotheken geforscht, und uns hier einen wenn auch kurzen doch um so interessantern Abschnitt seiner Forschungen über das Verhältniß der lateinischen zur arabischen Scholastik mitgetheilt. So hat er ein Exemplar der von Munk (Mélanges p. 352) erwähnten großen Encyclopädie des Avicenna, welche den Titel Al-schefâ hat, in der Bibliothek des alten Serails von Constantinopel gefunden. Eine Partie dieser Encyclopädie, auf welche sich Albertus als auf die naturalia des Avicenna beruft, enthält ein Codex der Hausbibliothek von St. Bonifaz in München. Außer diesen hat H. die beiden interessanten Originalquellen „Oyûn el hikmet" aus einem Codex der Wiener Bibliothek und „Ischârât" aus einer Handschrift der Berliner Bibliothek herbeigezogen, und so ein vollständiges Material gewonnen, um die Erkenntnißlehre des Avicenna mit der Alberts des Großen Schritt für Schritt vergleichen zu können.

Erst durch diese Quellen wird das Bild vollständig und wir sind dadurch in Stand gesetzt, viel gründlicher als bisher das Verhältniß der Araber Alfarabi, Avicenna, Averroes zu Aristoteles und des Albertus zu beiden zu beurtheilen. Während z. B. der h. Thomas in seiner Polemik gegen die Averroistische Behauptung der Einheit des intellectus c. Gent. l. II c. 59—75. Summa Theol. I, qu. 54—79. qu. 87. Compend. theol. c. 103. c. 88 etc. sich ausschließlich an die Bestimmungen bei Aristoteles De anima II, 2. 414. a. 11. Metaph. XII. 6, 1080. (ed. Bekker) etc. hält, bewegt sich, wie H. mit Recht S. 31 bemerkt, Albert freier. Er fürchtet sich nicht, der arabischen Philosophie gegenüber seinen „eigenen" Standpunkt zu wahren, S. 46. Er vertritt, gegenüber Avicenna, welcher den Act der Erkenntniß auf bloße Passivität, auf ein bloßes Aufnehmen der Einflüsse des außerhalb der Menschen seienden intellectus agens reducirte, die Individualität und Activität der Erkenntnißkraft sowohl als des Erkenntnißactes. Albert erlaubt sich den Avicenna zu fragen, woher denn die Mannigfaltigkeit der intellectuellen Formen komme, wenn es richtig sei, daß dieselben aus der Einen absoluten Vernunft in den bloß passiven Verstand des Menschen überfließen? Avicenna hat, um die neuplatonische Unmittelbarkeitstheorie psychologisch zu begründen, einen eigenen terminus für den Act des unmittelbaren Wissens, „hads", welchen Haneberg mit „Conjectur, genialer Einfall" übersetzt, im Unterschiede von dem syllogistischen Verfahren der ratio, S. 14. Vielleicht würde sachlich genommen dem „hads" das deutsche Wort „Intuition" oder „intuitive Kraft" entsprechen, über welcher dann bei Avicenna und Albert die „heilige Kraft", d. h. das contemplative und prophetische Vermögen steht, S. 59. Mit Vergnügen entnehmen wir aus S. 44 die Absicht des Verf., auch die Erkenntnißlehre des Alfarabi aus einem Fragment im Cod. hebr. Mon. 402 zu veröffentlichen. Offenbar ist die gegenwärtig so rege Forschung auf dem Gebiete der lateinischen Scholastik dem Verf. zu großem Danke verpflichtet. Wir empfehlen vorliegende Abhandlung Jedem, der sich überzeugen will, wie es mit der „Bornirtheit" des großen Albertus sich verhält. — S. 14 ist statt: „wobei terminis medicisan" zu lesen: „wobei man sich mit terminis mediis an Probleme" u. s. w. [Die Abhandlung geht bis S. 61; S. 62—79 folgt der arabische Text eines Abschnittes aus Oyûn-el-hikmet nach der Wiener Handschrift.]

München. Joseph Bach.

Pädagogik.

Encyclopädie der Pädagogik im Grundriß. Zum Gebrauch bei Vorlesungen und zum Selbststudium. Von Dr. **Alb. Wittstock.** Heidelberg, Bassermann 1865. VI u. 134 S. 8. 24 Sgr.

Das (ziemlich theure) Büchelchen hat der Erwartung, womit wir es zur Hand nahmen und die wir nach der Vorrede hegen

durften, nicht entsprochen. Die Versicherung, daß die vorliegende Darstellung „gleichzeitig eine neue Bearbeitung der Pädagogik nach einer Methode aufstellt, welche als die einzig naturgemäße anerkannt wird," müssen wir geradezu als prätentiös bezeichnen. Ebenso die Aufschrift, es müßten denn etwa nur die eigenen Vorlesungen des Verf. gemeint sein. Er bietet uns in Wahrheit nur „flüchtige Blätter", schwache und unklare Umrisse, die kaum zu genügender Orientirung für das angehende Studium dienen können, geschweige daß die Wissenschaft irgend etwas dadurch gewonnen hätte.

Gäbe uns der Verf. wirklich „ein Summarium, worin der Organismus so verschiedenartiger Doctrinen, die frühern Leistungen, die jetzigen Bedürfnisse zur Anschauung gebracht werden," so wären wir ihm sehr zu Danke verpflichtet. Denn an einem solchen fehlt es, und die in ihrer Art vortreffliche, gediegene und gründliche, aber etwas schwerfällig-gelehrte Encykl. der Päd. von Stoy (Leipz. 1861) ist bis dahin die einzige Behandlung des Gegenstandes.

Daß W. ganz und gar auf den Schultern dieses seines Vorgängers steht, was er indessen nirgend dankbar anerkennt, kann dem sachkundigen Leser nicht entgehen. Statt vieler Beispiele nur eines. Man vergleiche Stoy S. 292 und W. S. 45: „Wenn Graser (folgt der Titel nach St., jedoch nur mit der ersten Jahreszahl) meint, eine Absonderung der blinden Kinder in besondere Anstalten sei nicht eben nothwendig und die Bildung derselben im Vereine mit den Vollsinnigen recht wohl möglich," rc. Hier hat W. diese ganz getreu entlehnten Worte Stoy's irrthümlich als ein Citat aus Graser genommen und sich ohne Weiteres angeeignet. Auch im Folgenden ist diese Abhängigkeit. die sich durchweg auch auf die Literaturnachweise erstreckt, unerkennbar (z. B. in den Worten „natürlich nur als Nothbehelf"). Ob die Angabe auf der folg. S., Deutschland besitze gegenwärtig 25 Blindenerziehungsanstalten, eine Verbesserung Stoy's ist, welcher 29 angibt, vermag ich nicht zu entscheiden. Daß aber W. in seinen Aenderungen öfters sehr unglücklich ist, mag folgendes Beispiel beweisen. Während Stoy definirt: „Pädagogik ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung die rechte Leitung der Erziehung nicht möglich ist," sagt W.: „Pädagogik oder Erziehungswissenschaft ist der Inbegriff aller Kenntnisse, welche sich auf die Erziehung des menschlichen Geschlechtes beziehen"!!

Rücksichtlich der Anordnung des Stoffes weicht W. allerdings von seinem Vorgänger wesentlich ab und sucht dies S. 10 zu begründen. Seine Partition ist folgende: A. Fundamental-Wissenschaften. Diese sind, da das Object der Mensch ist und also die Kenntniß desselben (nach Leib, Seele und Bestimmung) vorhergehen muß, I Anthropologie, und zwar 1) Somatologie und 2) Psychologie, II Ethik. — B. Historische Pädagogik, d. i. I Literaturgeschichte der Päd., II Geschichte der Päd. und III Hermeneutik und Kritik der pädag. Systeme. — C. Systematische Päd., I Theoretische, II Praktische, 1) Erziehungslehre (a. körperliche, b. geistige), 2) Unterrichtslehre.

Er meint, diese Eintheilung sei in der Natur der Sache gegründet, und bemerkt dabei: „Wenn Stoy die philosophische Päd., worunter er die systematische versteht [das ist nicht richtig; dieser Theil umfaßt auch das, was unser Verf. die Fund.-Wiss. nennt, nämlich außer der Teleologie und Methodologie die Grundsätze der pädagog. Diätetik, Didaktik und Hodegetik!), der historischen vorausgehen läßt, so entbehrt erstere dadurch alles festen Bodens." Eher ließe sich umgekehrt sagen: Wie eine Kritik der pädagog. Systeme möglich ist ohne die Grundlage der philosophischen Pädagogik, ist nicht abzusehen. Mit Recht sagt Stoy § 12: „Die historische Pädagogik erhält von der philosophischen die Principien für Anlage und Würdigung ihres Materials" und verwirft den falschen Empirismus, dem u. a. Schwarz huldigt, wenn er meint: „Wir müssen erst sehen, was bis jetzt geschehen ist und wie wir zu unserer Bildung gelangt sind, bevor wir erkennen, was wir zu thun haben, um unsere Kinder gut zu bilden und zu erziehen."

Was über die einzelnen Disciplinen beigebracht wird, ist theils trivial, theils oberflächlich und entbehrt der relativen Vollständigkeit. Die jedesmal mit großer Raumverschwendung angeführte Literatur kann und soll natürlich nicht vollständig sein; aber doch mußte und wollte der Verf. die „bedeutungsvolle Literatur" angeben. Dagegen fehlt Manches, während Anderes wegbleiben konnte. Auch war es wohl sach- und zweckgemäß, die angeführten Schriften mit treffenden Urtheilen zu begleiten. Statt dessen gibt der Verf. bloß die Büchertitel und noch dazu oftmals ohne Druckort und Jahreszahl. S. 22 wird u. a. sogar Stoy's „Literatur der Pädagogik" angeführt, die meines Wissens noch gar nicht erschienen ist.

Die weitere Behandlung der Sache anlangend, so wird gewöhnlich unter jedem Capitel eine Anzahl verschiedener Stimmen und Urtheile abgehört, was ganz gut wäre, wenn es methodisch geschähe und wenn man nicht eine einheitliche, das Ganze tragende, selbständige und auf klar erkannten Principien beruhende Grundanschauung vermißte. Aber über den eigenen Standpunkt des Verf. kommt man nicht recht ins Klare, wohl darum, weil er es selbst nicht ist. Bald finden wir Fenelon (S. 51), Sailer (S. 35. 48. 90), Hergenröther (S. 85. 91) mit Anerkennung citirt, bald stellt sich der Verf. auf einen ganz heterogenen Boden (à la Diesterweg). So heißt es z. B. S. 7: „Pestalozzi versucht eine Vereinigung des Empirismus und Idealismus und ist bestrebt, den Menschen nach beiden Seiten (Natur und Geist) zu bilden, damit er als Theil des absolut-identischen Weltganzen dasselbe repräsentire."

An obligaten Ausfällen und Seitenhieben auf die Kirche, insbesondere die katholische, fehlt es übrigens nicht, z. B. S. 25: „Welcher Unterschied muß zwischen einem aus einer Regulativ- oder Concordatsschule hervorgegangenen Deutschen und seinem Landsmanne aus Gotha und Baden stattfinden!" (Daß unter den deutschen Staaten diese beiden die beste Schulverfassung haben, wird S. 78 ausdrücklich hervorgehoben.) Nach der Klimax zu schließen, muß wohl der Unterschied noch größer gedacht werden als „zwischen einem Römer von heute und vor 2000 Jahren!" Vgl. ferner S. 73 („Papst Alexander III. wies freilich die Bischöfe an, sich in die Schulangelegenheiten nicht zu mischen (?!), sondern ihnen freie Entwicklung zu gewähren, »weil die Wissenschaften eine Gabe Gottes seien.« Allein eine solche Encyclica kommt heute nicht mehr vor") und damit S. 77, wo von dem Gesetze über das gesammte Unterrichtswesen des Kanton Zürich u. a. auch gerühmt wird, „daß es der Kirche das ihr gebührende Recht wahrt." Hingegen wird S. 65 wieder der Communalschule im Gegensatz zur Confessionsschule das Wort geredet: „Die praktische Forderung der Pädagogik lautet: Beseitigung aller Parteibestrebungen der Schule in religiöser Hinsicht, Ausschluß alles kirchlich-confessionellen Unterrichts, Beschränkung des religiösen Unterrichtes auf das allen Parteien Gemeinsame, was in der Ansicht jedes Gebildeten (!) die Hauptsache ist u. s. w." Dann ferner: „in welcher Weise die Jugend religiös zu bilden sei, das zu bestimmen kommt Niemand zu als den Eltern." Wie kann denn aber da der Verf. noch von einem „der Kirche gebührenden Rechte" reden? Nach ihm ist ja (S. 28) die ganze „Schulregierung Sache des Volkes" und er fordert „eine freie Schule neben der freien Kirche im freien Staate."

Man sieht, wenn überhaupt von einem klaren Standpunkte des Verf. die Rede sein kann, so ist es der des liberalen Zeitgeistes mit seiner Phrasenmacherei. Wissenschaftliche Gründlichkeit darf man da begreiflicher Weise nicht erwarten. Welche Unreife des historischen Urtheils documentirt schon der Satz (S. 27): „Hatte die Hierarchie seit Karl M. die alleinige Herrschaft über die Schule an sich zu reißen gewußt, so sehen wir jetzt

(im 16. Jahrh.) schon das Schulregiment an die weltlichen Herrschaften ꝛc. übertragen werden." Und S. 40 belehrt uns der Verf.: „die pythagoreischen Philosophen glaubten, daß ein von Bohnen aufgeblähter Magen die Denkkraft hemme!" Bei Schwegler, Gesch. der griech. Philos. S. 51 mag er nachlesen, daß das Bohnenverbot selbst nicht einmal historisch feststeht, geschweige der Grund dafür. — Auch in Etymologie macht unser Verf. und belehrt z. B. S. 11 seine Leser, daß ἄνθρωπος von ἀνήρ und ωψ (sic!) abzuleiten sei. Wozu er solche wohlfeile Weisheit hier und anderwärts auskramt, fragt man vergebens. Wohl nur um zu beweisen, daß er auch einmal ein wenig Griechisch gelernt habe. Eine hohe Meinung kann er uns freilich davon nicht beibringen, zumal wenn er S. 67, wo von dem Werthe der klassischen Bildung die Rede ist, ohne jedwelche Andeutung eines eigenen andern Urtheils bemerkt: „Allerdings ist hierbei auch geltend gemacht worden, daß es genügend sei, die Schätze des klassischen Alterthums in Uebersetzungen kennen zu lernen."

Wir könnten noch viel Sonderbares, Unkritisches und Unlogisches hervorheben; aber es wird genug sein. „Der oberflächliche Beurtheiler — so schreibt freilich der Verf. S. VI — wird leicht zu tadeln finden; der gründliche — so fordert er selbstbewußt auf — wird meine redliche und ernste Bemühung durch nutzbare Winke zu fördern wissen." Wir fürchten jedoch seinen Bannstrahl nicht und können seiner freundlichen Aufforderung nicht Folge leisten; denn unserer Ueberzeugung nach gehört das Ganze eigentlich in die literarische Rumpelkammer.

Fulda. Ed. Göbel.

Literarische Notizen.

— Die von der theologischen Facultät zu München für das Studienjahr 1864—65 gestellte Preisfrage: „Das Verhältniß der heidnischen zur christlichen Ethik soll zunächst in einer Vergleichung des Ciceronianischen Buches de officiis mit dem gleichnamigen des h. Ambrosius nachgewiesen werden," hat zwei Bearbeitungen gefunden, welche beide im Druck erschienen sind: „Ueber das Verhältniß der heidnischen und christlichen Ethik ꝛc. von F. Hasler (München, in Comm. bei G. Franz. 48 S. gr. 8. 12 Sgr.) und „Apologie der christlichen Moral" ꝛc. von Dominikus Leitmeier (Augsburg, Kranzfelder, VI u. 157 S. kl. 8. 18 Sgr.). Erstere hat das Accessit, letztere den Preis erhalten. Wir verfehlen nicht, beide Schriften der Aufmerksamkeit des theologischen Publicums auf's wärmste zu empfehlen. Wie schon der Titel andeutet, ist die Schrift Leitmeiers umfassender angelegt; sie beschränkt sich nicht auf eine bloße Vergleichung der Ciceronianischen und der Ambrosianischen Ethik, sondern vollzieht diese durchgängig in Verbindung mit einer weitern historisch-dogmatischen Erörterung der heidnisch-philosophischen und der christlichen Anschauungen. Die Arbeit Haslers hält sich mehr an das gegebene engere Thema, und ist für dieses vermöge der Klarheit und Prägnanz der Darstellung der vorhergenannten Schrift vorzuziehen; auch gereicht ihr die wörtliche Mittheilung einer großen Zahl von Belegstellen aus den betreffenden Schriften Cicero's und des h. Ambrosius zur besondern Zierde. S.

— Unter dem Titel: „Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu," sind vier im evangelischen Verein zu Hannover gehaltene Vorträge von dem Oberconsistorialrath Gerhard Uhlhorn veröffentlicht worden und in kurzer Zeit in drei Auflagen erschienen (Hannover, Meyer 1866. IV u. 146 S. kl. 8. 12 Sgr.). Die Vorträge beschäftigen sich zuerst mit einer Kritik der Darstellungen des Lebens Jesu von Renan, Strauß und Schenkel, dann folgt eine historisch-kritische Untersuchung über die Evangelien und eine philosophisch-theologische über die Wunder. Sowohl jene literarische Kritik als die letztgenannten Erörterungen sind zutreffend und dürften zumal als Muster der populären und doch wissenschaftlichen Behandlungsweise solcher Gegenstände empfohlen werden. Der Verf. stellt sich von vornherein auf einen ganz bestimmten und consequent festgehaltenen Standpunkt und vermeidet dadurch die schlimmen Verlegenheiten, welche für eine unklare und schwankende Orthodoxie unausbleiblich sind. Er meint S. 25 mit Recht, an Renan werde es sehr klar, wohin man komme, wenn man die Gottheit Jesu leugne. Als bloßer Mensch betrachtet, könne Jesus nicht als Urbild und Vollendung sittlicher Reinheit dargestellt werden. S. 30 ist uns die schon oft gelesene Bemerkung aufgefallen, daß Renans Behandlungsweise des L. J. dem Bereiche der römischen (soll heißen der katholischen) Kirche entspreche, und darum das Buch auch in den romanisch-katholischen Ländern den meisten Anklang gefunden habe. Letztere Angabe ist nun zunächst unrichtig. In Italien und Spanien hat R.'s Buch bei weitem weniger Aufsehen gemacht, als in Deutschland. Daß es in Frankreich viel gelesen wurde, brachte schon der Umstand mit sich, daß dies sein Heimathland war. Bei uns in Deutschland aber haben sich die Katholiken theils gleichgültiger theils abwehrender demselben gegenüber verhalten, als die Protestanten. Haben doch Professoren der ev. Theologie, wie Weizsäcker u. A. sich nicht ohne Anerkennung über dasselbe ausgesprochen. Was den „kath. Charakter" des Buches selbst angeht, so herrscht in demselben freilich nicht die protestantische Kälte, sondern eine gewisse Wärme des Gefühles vor, und das mag man der kath. Jugenderziehung des Verfassers auf die Rechnung schreiben, wenn man es nicht für die Eigenthümlichkeit des französischen Volkscharakters in Anspruch nehmen will. L.

— Die Sitzungsberichte der baierischen Akademie der Wissenschaften enthalten die von Döllinger als Secretair der historischen Classe gehaltene Denkrede auf die im J. 1865 gestorbenen auswärtigen Mitglieder dieser Classe der Akademie: P. F. de Ram, J. M. Lappenberg und F. von Hurter. Von de Ram (geb. 1804) werden zunächst seine Bemühungen zur Erhaltung der vlämischen Sprache und Förderung der vlämischen Literatur hervorgehoben. Sie waren von geringem Erfolge: „die untern Classen in Flandern und selbst in Brabant halten zähe an ihrer Muttersprache; aber die Gebildeten lesen eben nur Französisches, und ohne die lebendige Theilnahme der Gebildeten kann auch eine Volksliteratur weder zu Stande kommen, noch, wenn sie vorhanden ist, sich halten . . . Mit der Katastrophe von 1830 ergoß sich der Strom französischer Sprache und Ideen um so breiter und ungehemmter über das Land. Und so geschieht es, daß Belgien sich immer mehr von Deutschland abwendet, sich romanisirt, bis der Moment kommt, in dem es heißen wird: Halb zog er es, halb sank es hin. Und doch gehören nur etwa drei Achtel der Bevölkerung dem wallonischen, den Franzosen sprachlich und ethnologisch verwandten Stamme an; fünf Achtel sind rein germanischen Ursprungs. Aber so sind wir Germanen nun einmal. Auf der Costnitzer Kirchenversammlung versicherten die Deutschen von sich: sie seien die andächtige, geduldige und demüthige Nation. Sehen wir von der Andacht ab, deren Stand bei Deutschen und Belgiern unerörtert bleiben mag, so ist es seitdem nicht anders geworden: geduldig und demüthig weicht die deutsche Sprache und mit ihr deutsche Eigenthümlichkeit zurück vor der französischen in Belgien und im Elsaß, vor der italienischen im südlichen Tirol, und vielleicht sogar bald vor der magyarischen in Ungarn, der czechischen in Böhmen." — Weiterhin werden die Verdienste de Rams um die Organisation und Leitung der kath. Universität zu Löwen hervorgehoben. „Als ständiger Rector und Delegirter der Bischöfe hatte er eine ganz monarchische Gewalt; man hat absichtlich, scheint es, dem Lehrer-Personal jedes corporative Recht und jede Autonomie entzogen. Daß dieser Zustand erträglich gefunden wurde und sich ohne allzu auffallende Nachtheile 30 Jahre lang behaupten konnte, das ist einzig dem Rector selbst, jenem seltenen Vereine persönlicher Vorzüge zuzuschreiben, in deren Lob und Anerkennung nicht nur sämmtliche Professoren,

sondern ganz Belgien, darf man wohl sagen, einstimmig ist ... Neben dieser Thatsache [der bedeutenden Frequenz der Löwener Universität] steht freilich auch die andere, daß es jetzt nach 30jährigem Wirken kaum möglich ist, Gelehrte von einiger Bedeutung zu nennen, welche aus der Löwener Schule hervorgegangen wären. Man hat wohl im ersten Anfange deutsche Wissenschaft zu Hülfe gerufen: Männer wie Arendt, die beiden Möller, Vater und Sohn, Windischmann wurden als Professoren angestellt; aber diese sind nun alle weggestorben und nicht mehr ersetzt worden; das deutsche Element ist dort verschwunden. Unter den nichtdeutschen Professoren haben der eben erst verstorbene David und Thonissen durch ihre Werke über belgische Geschichte, Perin als Nationalökonom, Neve durch eine Fülle kleinerer Schriften und Abhandlungen als Orientalist sich hervorgethan. Im Ganzen aber sind der Schriften, welche von Löwener Professoren oder ihren Zöglingen erschienen, zu wenige, als daß sich aus denselben ein Schluß ziehen ließe auf den dort herrschenden Geist und Grad der Wissenschaftlichkeit. Strenge Beurtheiler möchten vielleicht behaupten, daß sich auch die belgische Literatur überhaupt nur negativ charakterisiren lasse, so nämlich, daß ihre Eigenthümlichkeit bestehe in der Abwesenheit deutscher Gründlichkeit und deutscher Kritik und in der Abwesenheit französischer Formgewandtheit, Eleganz und Durchsichtigkeit. Indeß ist doch nicht zu übersehen, daß Belgien jetzt im Gebiete der eigenen Landesgeschichte eine Reihe sehr tüchtiger, auch höhern Anforderungen entsprechender Leistungen aufzuweisen hat. Und auch in andern Gebieten wären doch immer einzelne ehrenvolle Ausnahmen namhaft zu machen. — Bekanntlich hat das in seiner Weise lockende Beispiel der gelungenen Löwener Universität einige Männer in Deutschland bewogen, etwas Aehnliches, d. h. eine bloß bischöfliche und jedem Einflusse der Staatsgewalten entzogene Hochschule auch auf deutschem Boden gründen zu wollen. Man möge nur nicht vergessen, daß in Deutschland völlig verschiedene Zustände, eine entgegengesetzte Gesetzgebung besteht, und daß, so lange diese nicht von Grund aus geändert wird, der Erfolg eines solchen Unternehmens mehr als zweifelhaft ist. In Belgien ist die Gesetzgebung über den Unterricht, wie die ganze Verfassung, aus einem tiefen Mißtrauen gegen die oberste Regierungsgewalt hervorgegangen, und die Entlassung des Unterrichtswesens aus dem Staatsverbande hat dort zu einem argen Verfalle der Volksschulen, zu steigender Unwissenheit der niedern Classen, zur Verschlechterung der Mittelschulen oder Gymnasien und zu einem sich immer erneuernden, mit großer Erbitterung verknüpften Kampfe geführt, dessen Ende noch gar nicht abzusehen ist." — Unter de Rams schriftstellerischen Arbeiten werden seine „stoffreichen" Analekten zur Geschichte der alten Universität Löwen besonders besprochen; zum Schlusse heißt es: „Er war kein großer, einen weiten Wissenskreis umfassenden Gelehrten; es läßt sich kein einziges Buch von nur einigem Werthe von ihm anführen;, aber er besaß in nicht gewöhnlichem Maße die Kenntniß der belgischen Geschichte, der kirchlichen, politischen und literärischen, und er war auch hier ein unermüdet fleißiger Sammler und Herausgeber. Die akademischen Publicationen Belgiens enthalten eine Menge von historischen Notizen und kleinern Abhandlungen von seiner Hand. An einer Belgia sacra hat er lange gearbeitet. Seine wichtigste historische Leistung war die sorgfältige Ausgabe der für die belgische Geschichte des 15. Jahrhunderts so ausgiebigen Chronik von Dinter. Hoffentlich wird aus seinem Nachlasse noch manche geschichtliche Perle ans Licht gezogen werden können."

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:
Allies, the formation of Christendom, von H. Hagemann.
Dümmler, Auxilius und Bulgarius, von Hefele.
Garrucci, Dissertazioni archeologiche, von F. X. Kraus.
Stabell, Lebensbilder der Heiligen, von Kessel.
Stöckl, Geschichte der Philosophie, 2. Band, von Werner.

Ferner sind zur Besprechung in Aussicht genommen:
Friedrich, das wahre Zeitalter des h. Rupert.
Guizot, Meditations sur la religion chrétienne.
Kugler, Studien zur Geschichte des 2. Kreuzzugs.
Wilkens, Fray Luis de Leon.

Correspondenz der Redaction $^{5}/_{7}$. — Nro. 60: Die Bücher sind an Sie abgesandt. — Nro. 64: Verbindlichsten Dank. — Nro. 75: Richtig erhalten, wird bald zurückgesendet. — Nro. 82: Dankend erhalten. — Nro. 94: G. an Sie abgesandt. Artikel über W. erhalten. Für die Mittheilungen meinen Dank. — Nro. 149: Brief erhalten? — Nro. 154: Noch immer nichts? — Nro. 184: Dankend erhalten. Das Blatt erscheint so regelmäßig wie bisher; Sie haben doch die frühern Nummern erhalten?

Die Herren **Verlagsbuchhändler** werden gebeten, **Recensions-Exemplare** von neuen theologischen und verwandten Büchern und Broschüren **möglichst früh** durch Herrn **A. Henry** an die Redaction gelangen zu lassen, — Predigten, Erbauungsbücher, Volksschriften, Gedichte u. dgl. und Bücher, die vor 1866 erschienen sind, nur auf Verlangen.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 30. Juli 1866. **№ 16.**

Evangelien-Kritik.

Jésus-Christ, son temps, sa vie, son oeuvre par **E. de Pressensé.** Paris, Meyrueis, Germer-Baillère 1866. XV u. 684 S. gr. 8. 2 Thlr. 15 Sgr.

Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung. Von **C. Weizsäcker.** Gotha, Besser 1864. XVI u. 580 S. 8. 2 Thlr. 15 Sgr.

Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Von **Constantin Tischendorf.** 2. Aufl. Leipzig, Hinrichs 1865. 70 S. kl. 8. 12 Sgr.

Dem Kenner der gegenwärtigen Literatur über die Evangelienfrage drängt sich bei der Zusammenstellung dieser drei Schriften zweifelsohne eine ganze Reihe von Reflexionen auf. Alle drei rühren sie von Protestanten her, vertreten aber drei verschiedene Richtungen. Die letzte ist, wie schon der Name des Verfassers und der Titel erwarten lassen, rein kritischen Inhalts. Die erste, von welcher bereits eine englische und eine deutsche Uebersetzung [1]) erschien, stammt aus der Hand eines in neuester Zeit viel genannten französischen Theologen; mit ausgiebiger Gelehrsamkeit, feinem kritischem und exegetischem Tacte, mit Ruhe und Würde, aber gleichwohl mit Wärme und Ueberzeugungstreue geschrieben, muß sie unstreitig für das beste Evangelienwerk gehalten werden, welches Frankreich in neuerer Zeit hervorgebracht hat. Die dortigen Katholiken haben etwas Aehnliches nicht aufzuweisen [2]). Es rührt das wenigstens zum Theil daher, wie kürzlich ein französischer Abbé (Vilmain in der Révue des sciences ecclésiastiques 1866. Ianvier, p. 17) eingestanden hat, daß in Frankreich die kath.-theologischen Studien auf einem tiefern Niveau stehen, als in Deutschland, mit andern Worten, daß eine antiquirte und stagnirende Studienrichtung die Fähigkeit wissenschaftlichen Forschens nicht zu erzeugen vermag. Auf dem Gebiete der Geschichtsforschung und der Kritik läßt sich nun einmal nicht mit bequemen aprioristischen Deductionen oder mit hohlen Redensarten erfolgreich operiren. Da handelt es sich vor Allem um die allerdings mühevolle Erwerbung der nöthigen Erudition, um eine allseitige Freiheit von Vorurtheilen und eine völlig leidenschaftslose Wahrheitsliebe, welche nur mit großer und seltener Selbstverleugnung verbunden ist. Je weniger man gerade diese nöthigsten Erfordernisse bei dem französischen Charakter zu suchen sich veranlaßt sieht, desto wohlthuender spricht die Schrift Pressensé's an. Frei von allen Phrasen, offenbart dieselbe das aufrichtigste Streben nach Erkenntniß der historischen Wahrheit. Und doch hat der Verf. den Beweis geliefert, daß ein ächt kritischer Sinn nicht unvereinbar ist mit religiöser Auffassung und würdevoller Behandlung eines so erhabenen Objectes. — Das mittlere der drei genannten Werke weicht in seinen Resultaten sehr wesentlich von dem des Franzosen ab und verdient nur nach Einer Seite hin dieselbe Anerkennung wie dieses. Es ist mit derselben Ruhe und Wahrheitsliebe geschrieben, wie wir das an einzelnen Beispielen zu sehen noch Gelegenheit haben werden. Aber Pressensé hat sehr Recht, wenn er (S. 233) unserm Landsmanne zu große Willkürlichkeit in der Kritik zum Vorwurfe macht. Auf einer so willkürlich construirten, oder wenn man will, destruirten kritischen Grundlage, wie sie Weizsäcker im ersten Theile seines Buches gezeichnet hat, mußte nothwendig eine Anschauung vom „Leben Jesu" entstehen, welche auf keinen Fall, — man mag nun sonst denken wie man will, — eine historische, sondern lediglich eine conjecturale genannt zu werden verdient. Es ist hier die deutsche Subjectivität gewesen, welche die objective, historische Anschauung nicht zu ihrem Rechte kommen ließ. Wir werden sehen, daß der Verf., während er vorurtheilsfrei sein wollte, unter dem Einfluß unbegründeter philosophischer Voraussetzungen stehend, die geschichtliche Wahrheit nicht einmal erkennen konnte.

Die Heerschaaren des Rationalismus haben seit jeher zwei Positionen auf Tod und Leben behauptet, in dem Bewußtsein, daß mit diesen beiden für sie Alles verloren sei. Entweder stellt man in diesem Lager die These auf: Wunder sind unmöglich, und darum muß aus der evangelischen Geschichte Christi eine wenigstens der Wunder entkleidete, also consequent geurtheilt, natürliche construirt werden. Oder aber man sagt, vor dem Forum der Kritik sei die Aechtheit der Evangelien nicht haltbar; dies einmal angenommen, ist natürlich der bodenlosesten Willkür von selbst Thür und Thor geöffnet; zumal an den Wundern kommt man auf diesem Wege schon leicht, ohne Schaden zu nehmen, vorbei. Wie die Cherubim zur Bewachung des Paradieses, so stehen darum die beiden entgegengesetzten Behauptungen von der Möglichkeit der Wunder und der Aechtheit der Evangelien da als die Beschützer der kirchlichen Anschauung von Christus und dem Christenthum. Was die erste Behauptung angeht, so mag es hier genügen, auf die vortreffliche Schrift des sel. Deutinger (Renan und das Wunder, Regensburg 1864) hinzuweisen, in welcher die große Frage für jeden wahrhaft Vorurtheilsfreien in befriedigender und endgültiger Weise behandelt ist. Es wäre in der That zu wünschen, daß die andere über die Aechtheit der Evangelien sich mit derselben Evidenz beantworten ließe. Aber es liegt nun einmal in dem Charakter der geschichtlichen Wahrheit selbst, daß sie nicht mit derselben Sicherheit, wie manche philosophische, erkannt zu werden vermag. Aus diesem Grunde kann man es nicht mehr verständig nennen, wenn Strauß, um seine

1) Jesus Christus. Seine Zeit, sein Leben und sein Werk. Von Edm. von Pressensé. Autorisirte deutsche Ausgabe von Ed. Fabarius. Halle, Waisenhaus 1866. XVI u. 504 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

2) Es soll hierdurch nicht im mindesten den beiden verdienstvollen Werken Meignans, des nunmehrigen Bischofs von Chalons (Les Evangiles et la critique au XIX. siècle, Paris 1864) und Wallons (De la croyance due à l'Evangile. II. édit. Paris 1866), auf welche wir gelegentlich zurückkommen werden, zu nahe getreten sein. Sie bilden seltene Ausnahmen von der heutigen französisch-theologischen Richtung, behandeln aber nur die philosophischen, kritischen und historischen Vorfragen der evangelischen Geschichte.

Position unangreifbar zu machen, an die Kritiker Forderungen stellt, welche alle und jede geschichtliche Untersuchung von vorne herein unmöglich machen. Er meint, erst dann sei die Aechtheit einer Schrift bewiesen, wenn Jemand bezeugen könne, er habe selbst gesehen, wie sie geschrieben worden sei. Strauß führt die sog. „Kaiserwunder" bei Sueton gegen die der Evangelisten ins Feld; ob Jemand ihm Zeugniß dafür abgelegt hat, daß er bei Sueton auf dem Zimmer gewesen sei, da dieser seine Vitae schrieb? Kehren wir aber wieder zur Vernunft zurück, so müssen wir sagen: Insofern sich in historisch-kritischen Untersuchungen ein moralisch sicherer Beweis erbringen läßt, kann man auch die Aechtheit der Evangelien beweisen, und zwar ihre Aechtheit wohl stringenter, als die irgend eines literarischen Werkes aus dem Alterthum. Dieser Beweis ist nun in verschiedenen Zeiten mehr oder weniger überzeugend geführt worden nach Maßgabe der vorhandenen Mittel. Die neueste Beweisführung ward von Tischendorf in der angezeigten Schrift versucht, und ist dieser Versuch um so anerkennenswerther, als sonst unter den heutigen protestantischen Kritikern nur wenige die Ev. gleichmäßig als ächte und historisch glaubwürdige Urkunden behandeln. Aber auch abgesehen hiervon verdient die Arbeit von T. besondere Beachtung, weil die in den beiden letzten Decennien neu entdeckten Zeugnisse für die Aechtheit der Ev. (die der Philosophumena, der Clementinischen Homilien, des griech. Barnabas-Briefes) vollständig mitgetheilt und ihrer Bedeutung nach gewürdigt werden. Außerdem hat T. die schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts erwähnten apokryphischen Ev. als Zeugnisse für die Aechtheit der kanonischen geltend gemacht; unserer Ansicht nach insofern mit Recht, als sich kaum bezweifeln läßt, daß die vorhandenen apokr. Texte, welche die kanon. Ev. zur Voraussetzung haben, dieselben sind, welche schon so frühe in der Kirche bekannt waren. Begründet diese Ausführung ein besonderes Verdienst für unsern Verf., da er zuerst so eingehend und gründlich den Werth der Apokryphen für die Frage nach der Aechtheit der Evangelien zur Geltung gebracht hat, so folgt doch am Schlusse der Schrift eine noch viel beachtenswerthere. Indessen spannt diese letztere Auseinandersetzung mehr, als sie befriedigt. T. glaubt nämlich nach dem von ihm entdeckten Codex Sinaiticus, nach der von ihm ins 2. Jahrhundert versetzten Itala und nach der durch Cureton edirten nitrischen Recension des syrischen Textes, welche er auch für älter als die Peschito hält, den Text, wie er im 2. Jahrhundert beschaffen war, herstellen zu können. Und von diesem Texte behauptet er, daß derselbe schon eine ziemliche Geschichte hinter sich habe. Wäre letzteres wirklich der Fall, so würde natürlich auf diesem ganz neuen Wege, durch die Geschichte der Texteskritik, für die Aechtheit der Ev. ein glänzender Beweis herzustellen sein. S. 67 verspricht T. erst, an einem andern Orte den Nachweis für jene überaus wichtige Behauptung führen zu wollen. Auf jeden Fall ist T.'s Gedanke sehr anregend und dürften die etwa folgenden Verhandlungen wenigstens für die neutest. Textesgeschichte sehr fruchtbar werden.

Auf die Beweisführung T.'s für die Aechtheit der Ev. hat sich Pressensé vielfach bezogen; denn diesem Hauptpunkte bei der Darstellung des Lebens Jesu hat der Franzose seine ganze Aufmerksamkeit geschenkt. Er ist mit dem gegenwärtigen Stande der Kritik in Deutschland wohl vertraut, und hat mit Berücksichtigung der neuesten Leistungen die Evangelienfrage nach ihrer kritischen Seite S. 152—251 erschöpfend behandelt. Ueber einzelne Punkte kann man natürlich abweichender Ansicht sein, aber im Ganzen kommt der Verf. doch zu dem von fast Allen, welche sich mit der Evangelienkritik heutzutage beschäftigen, verschmähten Resultate, daß die Ev. in ihrer jetzigen Gestalt als historisch glaubwürdige Quellen für die Geschichte Christi anzusehen seien. Nur bezüglich des Matthäus-Evangeliums vermochte der Verf., allerdings aus leicht begreiflichen Gründen, sich nicht aller Bedenken zu entschlagen. Daß er (S. 172) den sonderbaren Einfall Bleeks adoptirt, das sog. Hebräer-Evangelium sei aus unserm griech. Matth. entstanden, wäre an sich so schädlich nicht gewesen, wenn der Verf. bei dieser Annahme nicht noch einen andern Hintergedanken gehabt hätte. S. 199 statuirt er nämlich einen wesentlichen Unterschied zwischen der verloren gegangenen chaldäischen Urschrift des Matth. und unserm jetzigen ersten Evangelium. Jene soll aus unzusammenhängenden Stücken bestanden haben, dieses eine freie Umarbeitung sein nicht ohne geschichtliche Irrthümer im Einzelnen. Aber wie stimmt denn dazu, daß P. selbst (S. 169) in dem Brief des Barnabas, den er in den Anfang des 2. Jahrhunderts versetzt, das älteste Zeugniß für die Kanonicität des Matthäus-Ev. erkennt? Hiernach müßte also noch im 1. Jahrhundert statt des apostolischen ein in geschichtlichen Einzelnheiten irriges Werk eines Unbekannten kanonisches Ansehen erlangt haben. Man kann sich eine so sonderbare Annahme nur durch die Verlegenheit erklären, in welcher der Verf. sich bezüglich einiger schwierigen Stellen befindet. Zumal die bekannte Differenz über den Tag des letzten Abendmahls, welche zwischen den Synoptikern und Johannes besteht, glaubt P. nicht ausgleichen zu können; auf Seiten des Ueberarbeiters des ursprünglichen Matth.-Ev. soll hier ein Irrthum liegen. Das Unzulängliche einer solchen Ausflucht liegt aber hierbei nicht allein darin, daß noch im 1. Jahrhundert ein Werk, in einem so wichtigen Punkte der Erzählung des h. Johannes widersprechend, kanonische Geltung sollte erhalten haben, sondern auch speciell darin, daß Marcus und Lukas jenen Irrthum sich sollten angeeignet und unter ihrem Namen weiter verbreitet haben. Dabei ist außerdem noch zu bedenken, daß nach P.'s Annahme (S. 206) das Marcus-Ev. noch zu Lebzeiten des Apostels Petrus, also vor 67 entstand. P. hält mit Recht an der uralten kirchlichen Ueberlieferung fest, nach welcher Marcus die Vorträge des Petrus über die Geschichte Jesu in seinem Ev. niedergelegt hat. Mit dieser Annahme ist jene andere, welche den drei Synoptikern einen so auffallenden Irrthum Schuld gibt, geradezu unvereinbar. Die Hypothese, welche zwischen dem hebr. und dem griech. Matth. einen so wesentlichen Unterschied statuirt, erreicht also doch das für sie bestimmte Ziel nicht. Und es müssen darum andere Wege eingeschlagen werden, um die allerdings vorhandenen, nicht unerheblichen Schwierigkeiten in den Darstellungen der Evangelisten zu heben. Nachzuweisen, welche, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Wir wollen bezüglich des kritischen Standpunktes P.'s an dieser Stelle nur noch darauf aufmerksam machen, daß er dem Apostel Johannes beide Bücher, das Ev. und die Apokalypse, zuschreibt, was bekanntlich seit Strauß und der Tübinger Schule auch zu den Dingen vom überwundenen Standpunkt gehört.

Ein wie ganz anderes Verfahren hat Weizsäcker in seiner Kritik eingeschlagen! Und doch darf man ihm die Anerkennung nicht versagen, daß er trotz seiner unverkennbaren Tendenzen eine verhältnißmäßig große Unbefangenheit sich bewahrt hat. Darin liegt der wesentliche Unterschied zwischen seiner Kritik und jener der frühern Tübinger Schule. Machen die Anhänger dieser sich der gröbsten Verdrehungen und wissenschaftlichen Verkehrtheiten schuldig, so geht W. viel zarter und schonender mit den geschichtlichen Thatsachen um. Seiner ganzen Anschauung z. B. ist das Johannes-Ev. nichts weniger als günstig; aber gleichwohl läßt er es, wenn auch nicht vom Apostel selbst verfaßt sein, so doch aus dessen Schülerkreise hervorgehen. Und wiederum erkennt er trotz dieser sonderbaren Annahme in der Erwähnung des 1. Joh.-Briefes bei Papias ein indirectes Zeugniß für das hohe Alter des Ev. (S. 229). Ja S. 289 geht er so weit, das vierte Ev. dem Ende des 1. Jahrhunderts zuzuweisen. Allerdings zwingt ihn dazu das dem Anfange des 2. Jahrh. angehörige Zeugniß des Basilides in den Philosophumena; aber während die übrigen Kritiker negativer Richtung beständig gegen jenes Zeugniß zu Felde ziehen, ist W. unparteilich genug, dessen Beweiskraft offen

anzuerkennen. Im Interesse der Consequenz hätte man nur wünschen mögen, W. gestehe nun auch unumwunden ein, die Aechtheit des johanneischen Ev. lasse sich vernünftiger Weise nicht mehr bestreiten. Oder auch angenommen, Joh. habe das Ev. selbst nicht geschrieben, würde dann nicht ein noch zu seinen Lebzeiten in der Kirche veröffentlichtes und aus seiner Umgebung hervorgehendes Werk dieselbe Autorität genießen und ebenso irrthumslos sein müssen, als wenn es von der Hand des Apostels selbst herrührte? Aber in diesem Punkte ist bei W. die historische Wahrheit und die Consequenz der „Richtung" zum Opfer gefallen; die Ev. sollen in ihrer gegenwärtigen Gestalt sämmtlich nur als mittelbare Quellen für die Geschichte des Lebens Jesu gelten. Die synoptischen, meint W., seien Verarbeitungen älterer Materialien, und das vierte sei von einem Schüler des Joh. verfaßt. Eine solche Behauptung wird selbstverständlich bloß zu dem Zwecke aufgestellt, damit eine freiere Behandlung der Referate gerechtfertigt erscheine. An die Stelle der Geschichtsforschung tritt so ein willkürliches Spiel mit Vermuthungen und Hypothesen, ein Verfahren, durch welches sich gerade W.'s Buch ganz besonders charakterisirt. Auf diese Weise also haben die vorgefaßten philosophischen Anschauungen des Verf., welche mit dem Inhalte der Evangelien stark contrastiren, ihn zu einer Annahme getrieben, welche weder historisch noch psychologisch begründet ist. Nicht historisch, weil die Mittelbarkeit unserer gegenwärtigen Quellen für die evangelische Geschichte nur conjicirt wird; nicht psychologisch, weil noch zu der Apostel Zeit W. jene so weittragende Irrthümer enthaltenden Schriften verbreitet werden läßt. Wie gesagt, das Eine Zugeständniß, daß unsere Ev. der apostolischen Zeit angehören, verdient unsere volle Anerkennung; es involvirt aber, daß der Kritiker, der die geschichtlichen Zeugnisse nicht gewissenlos verdreht oder beseitigt, entweder zu jener psychologisch so undenkbaren Annahme seine Zuflucht nehmen, oder ohne Umschweife die Ev. als irrthumslose und geschichtlich glaubwürdige Quellen behandeln muß. Und nur derjenige, dem seine eigenen subjectiven Voraussetzungen **über Alles** theuer sind, wird sich zu jener unhaltbaren Annahme verstehen; jeder Andere wird umgekehrt nach dem in den Evangelien glaubwürdig dargebotenen Material seine Voraussetzungen revidiren.

Wie gesagt, W. hat Ersteres vorgezogen, und darum wird der Leser mit Recht fragen, wie denn der Verf. das Lebensbild aus den „mittelbaren" Quellen construire. Die Antwort auf diese Frage fällt so aus, daß es begreiflich erscheint, warum der Verf. um Alles in der Welt unsere Evangelisten nicht für Augen- und Ohrenzeugen der Thaten und Reden Jesu halten mochte. Schon in der Vorrede (S. XI) erklärt er, das göttliche Bewußtsein Jesu sei für die Geschichte nicht vorhanden, mit andern Worten, es habe nicht existirt und sei sogar unfähig, Gegenstand der geschichtlichen Darstellung zu werden. Diesen Gedanken hat W. offenbar von Strauß adoptirt, der in diesem etwas philosophischen Gewande die einfache Behauptung ausspricht, Jesus sei Mensch, aber nicht Gott gewesen, die Incarnation sei eben ein Unding. Es läßt sich schon erwarten, wie es in einem solchen Systeme den Wundern ergehen wird. In dem eigentlichen theologischen Sinne sind auch sie nicht dagewesen. Indessen, da in Schriften aus der apostolischen Zeit dieselben eine so hervorragende Rolle spielen, so können doch die bezüglichen Referate wohl nicht lediglich Legenden oder Mythen sein. Aber was nun an die Stelle der nackten, übernatürlichen Wunderthatsache setzen? Da erfahren wir denn, daß die Zeitgenossen Jesu die Wunderereignisse ganz anders ansahen wie wir, daß aber auch gewiß Thatsachen geschehen seien, „**die uns fremd geworden sind**" (S. XIII). Ueber diese mysteriöse Aeußerung werden wir S. 369 etwas aufgeklärt: „Es ist also nicht die Anwendung ärztlicher Mittel oder die Behandlung nach ärztlichen Kenntnissen, durch welche die wunderbaren Erfolge dieses Heilens in das Gesetz der Natur hereingezogen werden können. Es ist vielmehr die **eigenthümliche Erscheinung einer großen sturmartigen Bewegung der Geister**, welche ihren Reflex in diesen Wirkungen auf das leibliche Leben und seine Krankheiten wirft." Das heißt also, etwas einfacher ausgedrückt, die Heilungen werden psychisch durch den Zusammenhang des Leibes mit der Seele erklärt. Aber nun die Todtenerweckungen? Wo kein Geist ist, da kann er doch auch nicht im Sturm sein. In dieser Hinsicht kommt dem Verf. der künstlich zurechtgemachte kritische Standpunkt sehr wohl zu Statten. Bezüglich der Auferweckung der Tochter des Jairus meint er S. 372, die Ueberlieferung sei schon sehr frühe erweitert worden, und darum wisse man eigentlich nicht, welche wirkliche Thatsache hier zu Grunde liege. Aehnlich soll es sich nach S. 528 mit der Auferweckung des Lazarus verhalten; nur daß der Verf. willkürlich genug in dem Berichte des Joh.-Ev. über dieselbe die Absichtlichkeit entdeckt, mit welcher das wirkliche Gestorbensein und die unzweifelhafte Auferweckung hervorgehoben sein soll. Darin liegt denn nach W.'s Anschauung das klarste Zeugniß dafür, daß diese Erzählung in der Tradition sich erst gebildet habe. Alle derartigen Erklärungen zerfallen mit ihrer kritischen Voraussetzung bezüglich der Entstehung unserer Evangelien, einer Voraussetzung, welche ungeachtet ihrer Unhaltbarkeit nur zu dem Zwecke einer solchen Wundererklärung gemacht wurde. Wir kommen zum Schlusse dieser Discussion wieder auf deren Anfang zurück. Von der Gottheit Jesu im altkirchlichen Sinne will unser Verf., wie gesagt, nichts wissen. Aber ein reinmenschlicher Christus genügt ihm wieder nicht. Die Auferstehungsgeschichte scheint ihm die Annahme eines solchen verleidet zu haben. W. sieht sich gezwungen, hierbei von der Voraussetzung des wirklichen Todes Christi am Kreuze auszugehen; weiter aber sind der zuverlässigen Berichte über die Erscheinung des Herrn nach dem Tode so viele, daß der Verf. auch derartige Ereignisse nicht in Abrede zu stellen wagt. Er nimmt demgemäß an, es sei von Gott wirklich so gefügt worden, daß Jesus nach dem Tode zu wiederholten Malen seinen Anhängern erschien, um sie im Glauben an ihn und seine Lehre zu bestärken und das neue Leben in ihnen zu begründen. Bei einer solchen Auffassung kann die Behauptung in der Vorrede (S. XIII) nicht mehr auffallen, das „Uebernatürliche" in Jesus müsse anerkannt werden, er sei mehr als das Ideal der Menschheit. Aber daß nur ja Niemand, der logisch zu denken liebt, fortfahre: also war etwas Uebermenschliches, und wenn wir seinen eigenen Worten glauben, etwas Göttliches in ihm. Nein, das um keinen Preis!

Aus dieser kurzen Analyse wird ersichtlich sein, in welches Gedränge der Kritiker kommt, der weder der Geschichte einen Schlag in's Gesicht versetzen, noch zu der kirchlichen Christologie und zum kirchlichen Wunderbegriff zurückkehren will. Letzteres hat **Pressensé** in dem mehrerwähnten Werke vorgezogen. Er hat mit der „Uebernatürlichkeit" wirklich Ernst gemacht. Freilich entspricht seine calvinische Auffassung in manchen und zwar sehr wesentlichen Punkten der katholischen Anschauung nicht, aber gegenüber so großen und weittragenden Differenzen, wie zwischen seinem Systeme und dem W.'s bestehen, treten solche Unterschiede in den Hintergrund. Auch sind letztere der Art, daß sie zum Theil nicht durch eine exegetische Erörterung über einige Stellen des N. T. ausgeglichen werden können, und darum würde eine Auseinandersetzung des kath. Dogmas mit den Auffassungen P.'s, sollte sie irgendwie genügend oder fruchtbar werden, an dieser Stelle zu weit führen. Ich will nur einiges Derartige namhaft machen. S. 286 bestreitet der Verf. wegen der „Brüder Jesu" die immerwährende Jungfräulichkeit Maria's. Er kehrt dabei den Umstand hervor, der allerdings häufig übersehen wird, daß die Verwandten Jesu stets seine „Brüder" und an keiner einzigen Stelle von den Evangelisten seine Vettern genannt werden, während doch sonst das ἀδελφός für ἀνέψιος nur nebenbei und wie zum Behelf gebraucht wird. Man kann dies bloß durch

die Annahme erklären, daß die beiden Familien, die der Maria und die des Alphäus oder Klopas nach dem frühen Tode Josephs ein gemeinschaftliches Leben führten und darum allmälig als Eine Familie angesehen zu werden pflegten. Diese Annahme scheint auch die Erzählung bei Mark. 3, 21 zu fordern, nach welcher die „Seinigen" (οἱ παρ' αὐτοῦ), wofür V. 31 ff. „die Mutter und die Brüder" steht, sich seiner bemächtigen wollten, da sie glaubten, er sei irrsinnig geworden. Nur unter der Voraussetzung, daß Maria mit ihren Neffen Ein Hauswesen bildete, begreift sich sowohl jene Absicht der „Brüder Jesu" als die Darstellung des Evangelisten. — Daß P. (S. 346 ff.) über die von Christus gestiftete Kirche Anschauungen vertritt, welche wir nicht billigen können, braucht kaum erwähnt zu werden. Die bekannte classische Stelle für den Primat Petri wird demgemäß (S. 481) so gedeutet, daß Jesus versichert haben soll, auf den unerschütterlich Gläubigen seine Kirche bauen zu wollen, was schon oft gesagt, und ebenso oft widerlegt worden ist.

Wie gesagt, sind diese Anschauungen bei dem Standpunkte des Verf. nicht auffallend. Nur zwei dogmatische Ansichten will ich noch erwähnen, bei denen der Verf. seinen eigenen Standpunkt verlassen zu haben scheint. Die erste betrifft das Wissen Jesu. Trotz seines Glaubens an dessen Gottheit, spricht er dem Heilande die Allwissenheit ab. Er meint nämlich, die Incarnation involvire ein derartige Erniedrigung oder Entäußerung, daß selbst die Erkenntniß Jesu eine beschränkte gewesen sei (S. 352). Diese Theorie wird dann auch zu Hülfe genommen bei der Erklärung des größten psychologischen Räthsels in der Geschichte des N. T., der Wahl des Judas Iskariot zum Apostel. S. 435 erklärt P. geradezu: Jesus war bei derselben auf menschliche Vermuthungen angewiesen. Man sieht, wie diese Theorie offenbar das Dogma des Concils von Chalcedon verletzt: die Unvermischtheit, die Unveränderlichkeit der beiden Naturen in Christus ist hier nicht mehr festgehalten. Vielmehr enthält jene Anschauung in gewissem Sinne einen umgekehrten Eutychianismus. Die menschliche Natur wird nicht vergottet, sondern die göttliche vermenschlicht. Noch seltsamer erscheint es, daß der Verf. S. 599 die calvinische Abendmahlslehre fallen läßt und die Einsetzungsworte mit Zwingli nur in symbolischem Sinne versteht. Bei beiden Punkten aber gewahrt man, daß auch unser sonst so vorsichtiger und zu Positivem hinneigender Verf. der allgemeinen Richtung der Zeit einigen Tribut hat entrichten müssen. Hätte er im 16. oder 17. Jahrhundert gelebt, so würde er sicher der Aufklärung jene Zugeständnisse nicht gemacht haben. Daß solche mit der ganzen religiösen Richtung des Verf. nicht nothwendig gegeben waren, ja nicht einmal zu derselben passen, begreift sich leicht.

Am Schlusse dieser Abhandlung muß ich noch auf den ersten Theil von P.'s Werk aufmerksam machen. Außer der kritischen Einleitung, welche den zweiten Theil bildet, ist der Darstellung des Lebens Jesu noch eine sachliche Einleitung voraufgeschickt. In dieser wird vom „Uebernatürlichen" gehandelt und dessen Wirklichkeit dem Naturalismus gegenüber vertheidigt. Nach dieser Exposition, welche die Grundanschauung für die richtige Beantwortung der großen Frage der Gegenwart untersucht, erhalten wir eine historische Abhandlung über die heidnischen Religionen und das vorchristliche Judenthum. An diese schließt sich ein religionsgeschichtlicher Ueberblick über die Entwicklung des Judenthums bis zur Zeit Christi an. Der Verf. hat bei diesen geschichtlichen Prolegomenen das richtige Gefühl gehabt, daß zu einem völligen Verständniß des Lebens und der Lehre Jesu die Kenntniß des historischen Hintergrundes unerläßlich sei. Nur vermißt man bei seinen Ausführungen ein Zweifaches. Einerseits mangelt die Vollständigkeit des Materials, welches besprochen wird, anderseits tritt das Bild des Judenthums und der mit demselben verbundenen fremden Elemente mit der Darstellung der Lehre Jesu nicht genugsam in Verbindung. Was das Erste angeht, so werden z. B. die Schriften des Flavius Josephus, das 4. Buch der Makkabäer, das Buch der Jubiläen, die Himmelfahrt des Propheten Isaias, die Testamente der 12 Patriarchen, das neuentdeckte Fragment der Himmelfahrt des Moyses gar nicht, das Psalterium Salomo's kaum erwähnt, die ältesten Targume aber und der Talmud nach den Untersuchungen Gfrörers (Philo und die alex. Theosophie) behandelt. Bezüglich des zweiten Punktes vermißt man eingehende Angaben über Zeitalter, Vaterland und die genauern Details über die Richtung und den für die genannten Zwecke wichtigen Inhalt der Schriften, selbst der bedeutendsten, wie des Buches Henoch und der Esdras-Apokalypse. Diese zu knappe Behandlung hat zur Folge gehabt, daß man nach der Lectüre des Buches nicht recht begreift, zu welchem Zwecke denn eigentlich jene Einleitung voraufgeschickt wurde. Und doch läßt sich bei eingehender und sachverständiger Behandlung aus jener ganzen Literatur zur Lehre und zum Leben Jesu manche schöne Erläuterung gewinnen. Bei P. werden aber die unverkennbaren Beziehungen, welche zwischen dem spätern Judenthum und der Lehre Jesu bestehen, nicht allein nicht in ihrem ganzen Umfange aufgedeckt, sondern es haben sich auch in einigen nicht unerheblichen Punkten bei den Untersuchungen über das Judenthum Fehler eingeschlichen. So wird S. 134 gesagt, die Messiasidee der Targume, des B. Henoch und der Esdras-Apokalypse sei die irdisch-fleischliche gewesen, während sich das Gegentheil klar nachweisen läßt. Die sog. „Schmerzen des Messias" werden auf Grund talmudischer Zeugnisse und des B. Sohar als eine ältere jüdische Erwartung bezeichnet, während in der ältern jüdischen Literatur nichts davon gefunden wird, und jene Erwartung späterer Zeit nur der Widerschein der christlichen Ideen vom Weltende ist auf dem Hintergrunde der jüdischen Messiaslehre. Indessen sind diese Gebrechen unseres Werkes doch immerhin von untergeordneter Bedeutung; sie beweisen nur, daß der Verf., Historiker von Fach, auf dem Gebiete der Bibelwissenschaften nicht gerade bis auf den tiefsten Grund gegangen ist. Sie beweisen aber auch anderseits, ein wie weites und fruchtbares Feld von Forschungen sich für denjenigen aufthut, der sich gründlich über das Leben Jesu unterrichten will; genauer, als es von Vielen geschehen ist, die über diesen wichtigen und schwierigen Gegenstand reden oder gar geschrieben haben. Und da kann man denn zumal im Hinblick auf die dogmatischen Unrichtigkeiten in P.'s Werk den Wunsch nicht unterdrücken, es möchte auch Frankreich einmal von einem katholischen Gelehrten ein gediegenes Werk über das Leben Jesu erhalten, ein Werk, welches weniger einen phrasensuchenden Geschmack, als vielmehr das tiefste wissenschaftliche Bedürfniß, das Bedürfniß religiöser Erkenntniß in vollem Maße befriedigte.

Bonn. Langen.

Dogmengeschichte.

In **S. Gregorii Nysseni et Origenis** scripta et doctrinam nova recensio cum appendice de actis Synodi V. oecumenicae. Per **Aloysium Vincenzi** etc. — Vol. III. Historia critica quaestionis inter Theophilum, Epiphanium et Hieronymum, Origenis adversarios, et inter Ioh. Chrysostomum, Theotimum, Ruffinum et monachos Nitrienses, Origenis patronos. Rom 1865. XVI u. 326 S. 8.

Aeußerst verschieden hat sich in der Kirche das Urtheil über Origenes gestaltet. Bei vielen seiner Zeitgenossen und der sich zunächst an sie anschließenden Kirchenschriftsteller fand er das höchste Lob; für ihn erheben sich Gregor der Thaumaturg, Athenodorus, die Bischöfe Palästina's und Arabiens, Firmilian von Cäsarea, Pierius, Theognostus, der Martyrer Pamphilus und der Kirchenhistoriker Eusebius. Die Freundschaft mit Hippolytus (*Phot.* Cod. 121) kann jedoch für die Orthodoxie des Origenes um so weniger geltend gemacht werden (c. 2. p. 25), als jener

römische Priester nach den wenigstens in Deutschland festbegründeten Ansichten über seine kirchliche Stellung, von denen unser Autor keine Notiz nimmt, selbst zu den Heterodoxen gehört. Gegen Orig. stehen vor Allem Bischof Demetrius von Alexandrien, Methodius von Tyrus, Marcellus von Ancyra, der übrigens als Lehrer des Photinus selbst häretischer Ansichten beschuldigt ist (Hefele, Conc. I, 456. 611), sowie Eustathius von Antiochien. Was den Letztern betrifft, so tadelt er übrigens mehr exegetische als dogmatische Irrthümer des Orig., und auch hier war er oft im Unrecht, indem er dem Alexandriner Worte beilegt, die er nicht gebraucht, und Vieles rügt, was keine Rüge verdient, wie Vincenzi schon im zweiten Bande (c. 27, p. 362 sq.) bezüglich der Erklärung von 1 Kön. 28, 7—20 nachgewiesen hat. Was den Bischof Methodius betrifft, so nimmt er nach *Socr.* VI, 13 mit Valois u. A. an, daß derselbe anfangs gegen Orig. gekämpft, nachher aber, eines Bessern belehrt, denselben hoch gefeiert habe.

Wichtig ist zunächst das Urtheil der Nachfolger des Demetrius in Alexandrien über Orig. und seine Lehre; hier ist aber Vieles controvers. Weder den Heraklas noch Petrus I. will V. in den Reihen der Gegner finden. Gleichwohl sprechen viele Zeugen für eine Verurtheilung des nach Alexandrien zurückgekehrten Orig. durch Heraklas, nicht blos Theophilus und mehrere Bischöfe Aegyptens, sowie Justinian, sondern auch der Biograph des h. Pachomius, Gennadius (vir. ill. n. 33), Germanus (de haer. et syn. n. 9 ed. *Mai*), und vor Allem der wahrscheinlich aus einer alten Quelle schöpfende Photius (bei Döllinger, Hippolytus S. 261—265), deren Angaben über den Bericht der Eusebianischen Chronik erst das rechte Licht verbreiten. Justinian führt eine Stelle aus Petrus I. gegen Orig. an, die wir doch nicht gleich den allerdings unächten Acten dieses Martyrers verwerfen können; daß der Brief des Alexander gegen Arius den Petrus nicht als Zeugen aufruft, kann sehr wohl daraus erklärt werden, daß dieser nicht über die streitige Logoslehre, sondern über die Präexistenz der Seelen schrieb. Auch Germanus nennt den Petrus unter den Bestreitern des Orig. Dionysius der Alexandriner schätzte sicher den frühern Lehrer hoch, dem er nach Eusebius seine Schrift über das Martyrium zusandte; ja vielen Gelehrten scheint es, daß er eben wegen seiner Anhänglichkeit an dessen Darstellung der Trinitätslehre verdächtigt worden ist, die er später modificirt und theilweise aufgegeben haben soll (vgl. Hagemann, Röm. Kirche S. 37). Daß Bischof Alexander in dem angeführten Circularschreiben gegen Arius den Orig. nicht nur nicht unter den Vorläufern der subordinatianischen Doctrin nennt, sondern in seiner Lehrentwicklung sogar manche Anklänge an dessen theologische Exposition erkennen läßt, hält V. für ausreichend, ihn unter die Freunde und Verehrer des vielgeschmähten Theologen zu setzen; er scheint aber dabei doch zu viel Gewicht auf diesen Punkt zu legen. Ebenso günstig ist für die Orthodoxie unseres Theologen der große Athanasius, der seine Autorität den Arianern keineswegs überlassen wollte (de decr. Nic. Syn. n. 23. 27), noch günstiger aber Didymus, der seine Schriften las und benutzte, auch das Periarchon in katholischem Sinne erklärt und den Hieronymus, der an seiner Trinitätslehre keinen Anstoß nahm, apertissimus Origenis propugnator nennt (adv. Ruf. I, 6). Bis zum Patriarchen Theophilus hatte Origenes sicher in Alexandrien viele und begabte Freunde und Anhänger.

Vom höchsten Werthe aber ist für unsern Sachwalter die Apologie des auch von Hieronymus gefeierten Martyrers Pamphilus. Daß sie wirklich von diesem herrührt, bezeugen nicht blos Rufinus in der Vorrede an Makarius und Photius (cod. 118), sondern auch Hieronymus (de vir. ill. c. 75). Wenn nachher Letzterer gegen seine frühere Aeußerung: „Pamphilus schrieb noch vor Eusebius von Cäsarea den Apologetikus für Origenes" im Streite gegen Rufinus (I, 9) den des Arianismus beschuldigten Eusebius zum alleinigen Verfasser des Ganzen machen wollte, so ist das gegenüber den Worten des Kirchenhistorikers (6, 25) über die gemeinsame Abfassung des Werkes und sonstigen Indicien schon von geringerm Gewicht; nebstdem legt Hieronymus auch hier dem Martyrer mehrere Briefe an Freunde bei, zu denen unser erstes Buch jener Apologie wohl gehören konnte, da es in Form eines Briefes an die zu den Bergwerken verurtheilten Bekenner Palästina's verfaßt war. Es ist aber diese Apologie nach Vincenzi's Urtheil für unsere Frage von wesentlichem Gewicht und ein glänzendes Zeugniß für Orig. Wären die Anklagen gegen diesen, so schließt er diesen Theil seiner Untersuchungen (c. 5, p. 54), wirklich begründet, so müßten der h. Pamphilus und der gelehrte Eusebius entweder großer Unwissenheit oder der Lügenhaftigkeit oder der Gottlosigkeit geziehen werden, von welchen drei Annahmen keine zuläßig erscheint. Ja auch die Anklage gegen den Bischof von Cäsarea, daß er ein Haupt und Vater der Arianer sei, sucht V. mit Berufung auf Sokrates, Athanasius und die Polemik des Eusebius gegen Marcellus von Ancyra zu widerlegen. Auf diese Erörterung (c. 6, p. 55—70) näher einzugehen, würde uns hier zu weit führen.

Daß der römische Stuhl den Orig. schon bei dessen Lebzeiten verurtheilte, nahm man ziemlich allgemein an (Döllinger a. a. O. S. 259. Hagemann S. 286); V. bestreitet es entschieden (c. 3, p. 26), indem er die Hauptstelle *Hier.* ep. ad Paul. für interpolirt erklärt und demgemäß den „Senat" nicht als den römischen, sondern als den alexandrinischen faßt; er beruft sich u. a. darauf, daß nur von letzterm die andern Zeugnisse reden, auch Rufinus die Sache so verstehe, Hieronymus anderwärts diese römische Verurtheilung nicht erwähne und der Passus in vier vaticanischen Handschriften fehle, über welche letztere leider keine nähern Mittheilungen gemacht werden. Nach Rufinus (Invect. II, 19—21. 26. 35) drang Hieronymus auf eine erst in Rom zu erwirkende Verurtheilung und kaum hätte er in den Büchern gegen den ehemaligen Freund und ep. 84 ad Pammach. et Ocean. eine ältere Proscription von Seite Roms geltend zu machen vergessen, wäre ihm eine solche wirklich bekannt gewesen. Eusebius (6, 29) sagt auch keineswegs, daß Orig. im Briefe an Papst Fabian seine Irrthümer retractirte, und das Lamentum Origenis, im Gelasianischen Decret als apokryph verzeichnet, ist nach Allen unterschoben. Die Verurtheilung unter Papst Pontian mag allerdings noch manchem Zweifel unterliegen; doch ist die Unmöglichkeit oder auch nur Unwahrscheinlichkeit derselben noch lange nicht dargethan, ja manche unmuthige Aeußerungen des Orig. (Hagemann S. 286 ff.) könnten noch zur Bekräftigung jener Annahme geltend gemacht werden.

Von den Kirchenschriftstellern, die dem Orig. günstig sind, läßt sich eine lange Reihe aufführen. Dahin gehören: Victorinus von Pettau (nach Hieronymus), Basilius und Gregor von Nazianz (wie aus der Philokalia und andern Arbeiten sowie aus Sokrates 6, 25 hervorgeht), Gregor von Nyssa, der im Leben des Thaumaturgen von Neucäsarea und im Prolog zur Erklärung des Hohenliedes ihn verherrlicht (der entgegenstehende Tractat de anima gehört nicht ihm, sondern dem Nemesius zu), sodann Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand und Eusebius von Vercelli, die seine Schriften vielfach benutzten und in das Lateinische übertrugen, die Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenus und Theodoret, von denen Letzterer in den „häretischen Fabeln" ihn nicht nur nicht unter den Irrlehrern, sondern vielmehr unter den bedeutendsten Kirchenvätern aufführt, während Sokrates unter seinen Gegnern außer Methodius und Eustathius nur den Apollinaris und den Theophilus nennt. Wenn Justinian im Briefe an Mennas den Basilius serm. 3 in Hexaem. gegen den „aus der Kirche ausgestoßenen" Origenes polemisiren läßt, so ist das eine Verdrehung der Worte des großen Kappadociers; *οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας* sind Männer der Kirche, nicht von ihr Ausgeschlossene (c. 8, p. 89). Uebrigens hat Basilius anderwärts (de Spir. s. c. 29), obschon er bei Orig. die Gottheit des heiligen

Geistes bezeugt findet, doch die nicht immer genauen Aeußerungen desselben gerügt und hervorgehoben, wie ihn die Macht der Ueberlieferung genöthigt, seinen sonstigen Ansichten zu widersprechen. Von den Occidentalen kannte Augustin noch 397 keine Irrthümer des Orig.; er fragte darüber bei Hieronymus an, und was er später darüber vorbringt, hat er von diesem mitgetheilt erhalten. Die Päpste Damasus und Siricius waren ebenso wie Rufinus und Hieronymus von jedem Verdachte gegen Orig. frei; ja Hieronymus nannte in früherer Zeit denselben einen apostolischen Mann und Kirchenlehrer; Theophilus selber war ihm zugethan. Kurz, bis zum Ausbruche des ersten Origenistenstreites ist die Mehrzahl der berechtigten Stimmen entschieden für den berühmten Lehrer; Hieronymus selbst kennt noch (adv. Ruf. I, 22) „die Zeit, in welcher der Name des Orig. in der Welt in voller Blüthe war," und die Vertheidiger desselben erklärten, es sei ihnen unmöglich, das zu verdammen, was noch Niemand verdammt, was die Synode von Nicäa, was die Kirche nicht verworfen. So Bischof Theotimus bei Sokr. 6, 12 und Andere bei *Hier.* ep. 84 ad Pamm. Eine die ganze Kirche bindende Verurtheilung des Orig. lag bis dahin nicht vor.

Im ersten Origenistenstreite sehen wir ägyptische Mönche auf beiden Seiten, die begabtern auf Seite des Orig. Als offene Gegner desselben treten auf: der leichtgläubige Epiphanius, der zu spät bei der Abreise von Constantinopel merkte, daß er bloßes Werkzeug fremder Intrigue war; der leidenschaftliche und wankelmüthige Theophilus von Alexandrien, der den Priester Isidor und die vier langen Brüder verfolgte und seine Ankläger durch die ihnen zur Last gelegte Häresie unschädlich zu machen suchte; dann Hieronymus, der für den Ruf seiner Rechtgläubigkeit allzu besorgt, hitzig und von Theophilus eingenommen war, von ihm wahrscheinlich verfälschte Handschriften hatte (hieher bezieht V. die Worte: nostrum marsupium evacuarunt chartae Alexandrinae) und auf eine Collation der Handschriften sich gar nicht einließ (*Ruf.* Invect. I, 18). Sicher hatte keiner der Anti-Origenisten a l l e Schriften des Orig. gelesen, deren Zahl so bedeutend war (vgl. das Verzeichniß in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1851, I, S. 66 ff.); man begnügte sich großentheils, wie V. wahrscheinlich macht (c. 12, p. 124 sq.), mit einem damals weit verbreiteten Syntagma der Irrthümer desselben, wie es wohl auch der anonyme Vertheidiger des Orig. bei Photius (cod. 117) vor sich hatte und wie es nach Cyrill von Scythopolis (vita S. Sabae n. 90) auch zu Justinians Zeit benutzt worden sein mag. Daneben hatte man, wie es scheint, auch einen corrupten Text des Periarchon. Las man daneben bisweilen auch ächte Schriften des Orig., so geschah es mit ungünstigem Vorurtheil und unter dem Eindruck jener Anklagen.

Als Vertheidiger des Orig. finden wir in dieser Zeit den Bischof Johannes von Jerusalem, Theotimus von Tomi, Johannes Chrysostomus, Didymus und Rufinus. Was zunächst den Letztern betrifft, so ist dessen Orthodoxie den Zeitgenossen mit Ausnahme des Hieronymus ausgemacht; Gennadius nennt ihn non minima pars doctorum Ecclesiae; ihn rühmen Palladius und Cassian; Paulinus von Nola war sein Freund. Seine Aufrichtigkeit und Treue in der Uebersetzung ist nirgends mit ausreichenden Gründen angefochten worden; er war unbefangener und ruhiger als Hieronymus, wie selbst Huetius (Orig. L. II, c. 4. n. 16) gesteht; er war zu einer Beilegung des Zwistes stets bereit; er erklärte offen, er wolle kein unbedingter Vertheidiger des Orig. sein, nicht Blasphemieen in Schutz nehmen, nur habe er nicht im Texte des Alexandriners gelesen, was Theophilus und Hieronymus darin gefunden. Mit Unrecht hat man ihn des Pelagianismus geziehen: der in der Geschichte dieser Häresie genannte Rufinus ist sicher von ihm verschieden (*B. de Rubeis* de pecc. orig. c. 6. n. 1. p. 14). Noris, Fontanini, Cacciari u. A. haben ihn erfolgreich vertheidigt (c. 13. 14, p. 136). Ebenso wird die Frömmigkeit und Orthodoxie des Bischofs Johannes von Paulinus, Chrysostomus, Augustin und den Päpsten Anastasius I. und Innocenz I. gefeiert, während Theotimus gleichwie auch Palladius von Helenopolis in der Kirchengeschichte eine sehr rühmliche Stellung einnehmen (c. 15, p. 165). Chrysostomus und die ägyptischen Mönche (c. 19, p. 221) haben keine Anklage zu fürchten; was aus der Geschichte des Erstern sich ergibt, ist der Sache des Orig. nur günstig; daß die origenistischen Mönche Aegyptens nicht glänzend gerechtfertigt wurden, daran hat nach V. (c. 26, p. 314) die Schuld der frühe Tod des Ammonius, Dioskorus und Isidor, dann des Rufinus, wie das Exil und der Tod des Chrysostomus, die sonstigen Unruhen in der Kirche, sowie das Ansehen der überlebenden Gegner. Mit Didymus zugleich wurde in späterer Zeit (wenigstens nach der gewöhnlichen Annahme) Evagrius Ponticus († 399) als Origenist verurtheilt, dem Gregor von Nazianz, Sokrates und Gennadius das günstigste Zeugniß geben und dessen Lehre von der Impassibilität keineswegs im Sinne der Quietisten, sondern im Sinne anderer ascetischer Schriftsteller recht gut verstanden werden kann (c. 16, p. 176). Beide Männer scheinen keinem begründeten Tadel zu unterliegen. Zu Gunsten der Origenisten überhaupt scheinen noch folgende Momente zu sprechen: 1) Es scheint unglaublich, daß die Väter vor Epiphanius und Hieronymus, welche die Schriften des Orig. lasen, so starke Irrthümer nicht bemerkt haben sollten, wie sie jene ihm zur Last legten. 2) Hieronymus und Theophilus zeigten sich unbeständig in ihrem Urtheil und kamen mit ihrer frühern Haltung in Widerspruch. 3) Die Zahl ihrer Anhänger war nach Hieronymus (ep. ad Princip. n. 6) gering. 4) Die Hauptbeschuldigung gegen die des Origenismus Verdächtigten, die alle kirchlichen Dogmen bekannten und die ihnen vorgeworfenen Irrthümer verabscheuten, war die der Heuchelei (*Hier.* ep. 97, n. 2), die offenbar sich darauf gründete, daß sie nicht zugestehen wollten, Orig. habe die ihm zur Last gelegten Irrthümer wirklich vorgetragen (c. 25, p. 299).

Die Einzelheiten dieses berühmten Streites können wir hier natürlich nicht verfolgen, in der Hauptsache stimmen wir bezüglich des bisher Erörterten dem Verf. bei. Etwas zuviel baut derselbe (c. 17, p. 194) wohl auf Georg von Alexandrien, den Photius (cod. 96) nicht überall glaubwürdig findet. Nur einen Punkt müssen wir noch im Besondern besprechen, die Stellung, welche der päpstliche Stuhl in dem Streite zwischen Hieronymus und Rufinus einnahm, die beide in Rom ihre Freunde hatten. Nach dem Briefe des Hieronymus an Principia (ep. 127, n. 9) nahm Papst Siricius keinen Anstand, den des Origenismus Verdächtigten Gemeinschaftsbriefe zu geben; der Brief zeugt von sehr einseitiger Auffassung, redet von der „Einfalt des (römischen) Bischofs" und den Verdiensten der Marcella, die das wohl erkannte, was der Papst und sein Klerus nicht sahen, die sonst den Häretikern gegenüber nichts weniger als nachlässig waren (c. 22, p. 262). Des Siricius Nachfolger Anastasius ward von Johannes, dem Bischof von Jerusalem, consultirt; derselbe gab kein eigentliches Verdammungsurtheil (*Coustant*, Ep. Rom. Pont. Monit. ante ep. Anast. § 7); er erklärte, über Orig. habe er keine nähere Kunde, den Rufinus wolle er dem Gerichte Gottes überlassen, in den übersetzten Schriften sei Einiges gefährlich für die Reinheit des Glaubens. Zu der Stelle über Orig. gibt V. (c. 23, p. 276) aus vier römischen Handschriften Varianten. Das Urtheil scheint sich auf den lateinischen Text de principiis zu beschränken; weder die griechischen Schriften noch die Person des Orig. sind hier verdammt. In § 6 des Briefes wird die Lesart *si* (Ruf.) Origenis dicta in latinum transtulit ac probavit nach Cod. Vat. 360 und Palat. 234 und Vallarsi statt *quod* Origenis etc. festgestellt. Dagegen wird (c. 24, p. 286 sq.) der Brief des Anastasius an Simplician von Mailand verworfen und für apokryph erklärt, 1) weil er dem Briefe an Johannes geradezu widerspreche, 2) Anomalieen und Abweichungen vom gewöhnlichen Sprachgebrauche der Päpste aufzeige, 3) auf der einen

Seite frühere Briefe des Papstes gegen die Irrthümer des Orig. voraussetze, auf der andern aber behaupte, Anastasius habe dieselben eben durch Eusebius kennen gelernt; 4) auch Hieronymus adv. Ruf. II, 6 nichts von einem Briefe an Simplician, sondern nur von einem Briefe an dessen Nachfolger Venerius wisse, von dem auch der ächte Brief an Johannes rede; 5) da Simplician im Juni 400 starb, müßte unser Brief vorher geschrieben sein und 402 hätte der Papst seinen Standpunkt von 400 verläugnet. Thatsache ist, daß Rufinus, der bis 410 lebte, nach seinem Briefe an Anastasius unbehelligt in Italien blieb. In vier vaticanischen Handschriften der Bücher des Hieronymus gegen Rufinus fand V. viele Verschiedenheiten (p. 297), worüber er aber keine Mittheilungen macht. Aus Sedulius, Apollinaris Sidonius, dem Verfasser des Prädestinatus, Vincenz von Lerin und den Acten des dritten und vierten Concils glaubt er schließen zu können, daß die Meisten im fünften Jahrhundert von einer Verdammung des Orig. keine Kenntniß hatten.

Um von andern Dingen zu schweigen, wollen wir nur erwähnen, daß dem Verf. wohl die Aeußerung Leo des Großen ep. 35 ad Iul. c. 3 entgangen ist, Orig. sei mit Recht verdammt worden wegen der Lehre von der Präexistenz der Seelen. Es ist von keiner Bedeutung, daß der griechische Uebersetzer die Stelle nicht hat, sowie daß nicht von einer Verurtheilung durch den römischen Stuhl die Rede ist; genug daß Leo eine Verdammung des Orig. und zwar als eine gerechte kennt. Es ist V. gleichfalls entgangen, daß Petrus Chrysologus (ep. 25, c. 1 inter epp. Leon.) den Orig. mit Nestorius zusammenstellt. Auch ist nicht ohne Bedeutung, daß das Gelasianische Dekret (Hefele, Conc. II, 661. 762) den Eusebius tadelt, daß er ein Buch zur Entschuldigung des schismatischen Orig. geschrieben; V. hebt daraus nur hervor, daß der Papst bezüglich des Rufinus und des Orig. blos das Urtheil des Hieronymus, nicht aber das des Papstes Anastasius als Norm erkläre, was allerdings die auch von uns nicht angefochtene Annahme unterstützt, daß dieser Papst kein förmliches Verdammungsurtheil gegen jene beiden erlassen. Im Uebrigen wird, so anerkennenswerth Vincenzi's Leistungen sind, auch hier noch manche Arbeit für den Forscher erübrigen.

Würzburg. Hergenröther.

Theologische Literaturgeschichte.

Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. Von Dr. **Karl Werner**, Canonicus Theologus an der bischöfl. Cathedrale zu St. Pölten und Prof. im bischöfl. Seminar daselbst. 4. Band. Schaffhausen, Hurter 1865. XVIII u. 780 S. 8. 3 Thlr. 22½ Sgr.

Der Gegenstand dieses vierten Bandes, der das zehnte Buch des ganzen Werkes enthält, ist der Kampf der kirchlichen Theologie gegen den symbol-gläubigen Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert. Der erste Abschnitt (A) zeigt die katholische Polemik gegen den Protestantismus als etwas Werdendes, in der Zeit seiner Entstehung und Verbreitung; der zweite (B) behandelt das Tridentinum, dessen Aufgabe und Leistungen gegenüber dem Protestantismus; der dritte (C) die nachtridentinische Polemik; der vierte (D) die theologische Irenik.

A. Vorgeschichte Luthers; Luther und Tetzel, Prierias, Ecks Obelisken, Eck und Karlstadt, Luthers Asterisken, Cajetan, die Leipziger Disputation im J. 1519, die Universitäten, Heinrich VIII., andere hervorragende Gegner Luthers. Polemik nach Luthers Abfall. Methode und Kampfesweise; Vertheidigung des kath. Dogmas vom Ablaß, Fegfeuer, Primat, dem Schatz der Kirche, von der Buße und Genugthuung, von der Messe und Laiencommunion, vom Priesterthum, Cölibat, den geistl. Räthen, Anrufung der Heiligen; Bekämpfung der anthropologischen und charitologischen Irrthümer Luthers: Willensfreiheit, Erbsünde, Solafides, menschliche Freiheit; die h. Schrift. — Polemik gegen Wiedertäufer und Schweizer Reformatoren. Religionsgespräche zu Baden (1526) und Bern (1528); Widerlegung der Augsburgischen Confession und der Melanchthon'schen Apologie; das Regensburger Interim; Vorgänge in Köln, Herm. von Wied; Augsburger Interim. Rücktritte enttäuschter Anhänger der Reformation. Außerdeutsche Controversisten: in Belgien, Frankreich (Sorbonne), England. Anfänge des Kampfes gegen den Calvinismus. Polemik gegen den Anglicanismus. Heinrich VIII., Maria, Elisabeth. Katholische Restaurationsversuche im skandinavischen Norden. Polen: Cardinal Hosius, die Jesuiten in Polen.

B. Verhalten der Protestanten gegen das Concil zu Trient. Deutsche Gravamina; Eröffnung des Concils; Sarpi und Pallavicini; Entscheidungen der Kirchenversammlung über den Schriftkanon, die Vulgata, die Autorität der Kirche, die Tradition, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung; Sacramente, Messe, Heiligencult, Ablaß und Fegfeuer; Kirche, Priesterthum, Papst, Papst und Kaiser.

C. Kampf gegen das deutsche Lutherthum. Urtheile über die sächsische Concordienformel, die erste Säcularfeier der Reformation, Luthers Persönlichkeit, Einhaltung des Augsburger Religionsfriedens Seitens der luth. Stände. Religionsgespräch zu Regensburg im J. 1601. Gretser, Tanner, Vetter. Kritik des luth. Confessionalismus im Allgemeinen. Ubiquismus und Traducianismus. — Kampf gegen den Calvinismus; Fatalismus, Calvinische Abendmahlslehre; Catharinus, Bellarmin, Becanus, Gregor von Valentia. Die französische Kirche im Kampf mit den Hugenotten. Bossuet, Arnauld, Nicole; Burnet, Basnage, Jurieu, Grotius; dogmengeschichtliche Werke des Petau und Thomassin. Abschluß der Polemik gegen den ältern Protestantismus.

D. Kritischer Proceß im protestantischen Confessionalismus des 17. Jahrh. Tendenz zur Lossagung von allem Kirchenthum. Convertiten und ihre Bekenntnisse. G. Calixtus und seine irenischen Bestrebungen. Katholische Polemik gegen die Helmstädter Theologie. Friedensstimmen aus dem kath. Deutschland des 17. Jahrhunderts. Die Unionsverhandlungen zwischen Leibniz, Molanus und Bossuet. Bossuets und Leibnizens Stellung in der allgemeinen Geschichte und der christl. Wissenschaft.

Man sieht, es ist ein ungeheures Feld der Literatur, dessen Beherrschung die Abfassung eines solchen Werkes voraussetzt. Die Behandlung der Literatur des Reformationszeitalters allein könnte der Vorwurf langjähriger Arbeiten sein; wenn es sich aber um die gesammte apologetische und polemische Literatur der Kirche handelt, so scheint es, als sei eine solche Last für die Schultern eines einzigen Mannes zu schwer und als müsse ein solches Unternehmen in eine, bei dem fühlbaren Mangel mancher Vorarbeiten sehr lückenhafte und bei der überwältigenden Masse des Stoffes nur sehr äußerlich gehaltene Uebersicht der betreffenden Literatur auslaufen. In der That dürfte kaum ein anderer Gelehrter, als Karl Werner, sich zu diesem Werke verstanden haben: nur wenigen wäre jene außerordentliche Belesenheit und jene Elasticität des Geistes zu Gute gekommen, wie er sie besitzt. Wir dürfen auch an diesem Bande die Vorzüge rühmen, welche außer den beiden genannten, Werners Schriften durchgängig bezeichnen: große Meisterschaft in der Bewältigung und Diathese des Materials, meisterhafte Darstellung, ein blühender, durchsichtiger und nimmer ermüdender Stil, — schriftstellerische Tugenden, die sonst am seltensten bei denen gefunden werden, welche sehr viel schreiben. So ist sein Werk eine der dankenswerthesten Erscheinungen des neuesten theologischen Büchermarktes geworden, ist vielleicht das einzige Buch, welches die katholische Theologie in ihrer ganzen Entwicklung, wenn auch nur nach einer Seite derselben, in befriedigender Weise vorlegt und in ihrer Geschichte verfolgt. — Man hat mehr als einmal gesagt, daß die katholischen

Apologeten vieles von ihren großen Vorgängern in der patristischen Periode lernen können, und noch jüngst ist der Nachweis geliefert worden, daß die Helden unseres modernen Materialismus an Geist und Argumenten wenig oder gar nichts vor denjenigen voraus haben, welche Minucius, Tertullian, Athenagoras u. s. w. bekämpften. Eine ähnliche actuale Bedeutung kommt auch dem vorliegenden Bande zu. Der symbolgläubige Protestantismus hat, so sehr er ein Anachronismus ist, sich in unsern Tagen wieder erhoben, nicht zwar auf dem lauten Platze des Lebens, aber doch in den Hörsäälen der Universitäten, und die Rückkehr vieler, von der Versandung des heutigen Protestantismus im Unglauben unbefriedigter, tiefer angelegter Naturen zu ihm ist unbestreitbar. Gerade für solche Leute ist ein Buch von hoher Wichtigkeit, das wie das Wernersche den Bankerott des alten symbolgläubigen Protestantismus für Jeden, der Augen hat zu sehen, deutlich genug vorzeigt. — Die Frage, wie Gott es zulassen konnte, daß die Folgen der großen Kirchentrennung und die unselige Spaltung noch immer fortdauern; warum die zu Ende des 17. Jahrhunderts so nahe scheinende Versöhnung nicht eintrat, scheint mir von Niemanden aufgeworfen werden zu können, der einigen Einblick in das Wesen und die historische Bedeutung des Protestantismus hat. Die Antwort, welche unsere Apologeten längst auf jene andere Frage: weshalb die Erlösung nicht früher eingetreten sei, gegeben, scheint mir auch hier die einzig geeignete. Was die Leugnung der Kirche und ihrer Lehrauctorität als solcher auf dem Gebiete des Glaubens, Wissens und Lebens für Folgen haben muß, das hatte der alte Protestantismus, das alte Luther- und Calvinerthum zwar sehr bedeutsam, aber noch lange nicht erschöpfend gelehrt: erst der neue Protestantismus, dessen wahrer Vater Lessing und dessen legitimster Sohn D. F. Strauß ist, sollte den Beweis völlig liefern: den Beweis nämlich, daß das Aufgeben jenes kathol. Princips früher oder später theoretisch und praktisch auf den Boden des reinen Humanitäts-Standpunktes zurückführt, wie er sich im Grunde in nichts vor dem der vorchristlichen Philosophen unterscheidet. Die kirchliche Geschichte der letzten drei Jahrhunderte, insbesondere in Deutschland, ist ein Stück aus der Erziehungsgeschichte des Menschengeschlechts, so wichtig, wie seit den drei ersten Jahrhunderten des Christenthums nicht leicht ein anderes, und hoffentlich für das Ganze nicht weniger heilsam. In diesem Sinne hätte ich gewünscht, daß die innere Entwicklung des Protestantismus in dem Werke von Werner etwas schärfer berücksichtigt worden wäre; damit hätte sich am leichtesten eine Kritik der jedesmaligen katholischen Polemik verbunden. Entscheidende Wendepunkte und mächtig eingreifende Persönlichkeiten hätte ich ferner manchmal tiefer erfaßt gewünscht: das Buch hätte vielleicht an äußerer Reichhaltigkeit etwas eingebüßt, aber es wäre noch innerlicher und markiger geworden. Bei dem folgenden Bande, der uns die Literatur der gegen den neuen Protestantismus gerichteten Polemik vorführen soll, also noch größere Actualität beanspruchen wird, werden jene Forderungen sich noch mehr geltend machen, wenn das Werk nicht bloß ein historisches Referat, sondern auch eine apologetische That sein und nach allen Seiten die von dem Stoffe gebotenen Belehrungen gewinnen will. Ich sage, nach allen Seiten; denn keineswegs haben die Protestanten allein aus der Geschichte jenes dreihundertjährigen geistigen Kampfes etwas zu lernen, und man muß dies betonen, so lange stellenweise noch immer geläugnet wird, daß, trotz mancher rühmlicher Ausnahmen, im 15. und 16. Jahrh. die Kirche im Ganzen stehend geworden war im Geiste solcher Priester, die nur als Nutznießer und Pfründner ihres irdischen Gutes allein ihr Irdisches gepflegt, daß die geistige Entwicklung gehindert und der freie Umlauf der Lebensgeister durch die allgemeine Verknöcherung gehemmt war; so lange man nichts davon wissen will, daß der einwohnenden Freiheit des Geistes ein Recht gegeben war, gegen diese hemmende Schranke anzukämpfen. Die Explosion im Kampfe dieser Federkräfte war eben die Reformation, die jene versteinerte Rinde sprengte und die Idee befreite, welche nun theils an der Wahrheit festhaltend, in der alten Kirche verblieb, theils auf Abwege gerathend, die neue Kirche gebar und nun mit ihrem freien Elemente dem fortdauernd Gebundenen zu ihrer beiderseitigen Belebung entgegenwirkte. Dieser Kampf der siegreich gewordenen Federkräfte mit ihrer Bindung mußte endlich zu einem Grade von Expansion führen, wo in der höchsten Befreiung alle Spannung sich verliert; wo in der äußersten Ausbreitung die Freiheit ins Leere zerfließt, und die geistige Kraft an der fernsten Schranke des Daseins umzukehren genöthigt ist, um nur sich selbst wieder zu finden und ihrer wieder froh zu werden. An diesem Punkte ist der Protestantismus schon seit geraumer Zeit angelangt; er ist bis zu jenen unwirthbaren Regionen vorgedrungen, wo das Blau des Himmels in finsterer Schwärze dunkelt; wo dem Geiste in dünner Luft der Athem versagen will und die Schwingen ihn nicht ferner tragen mögen; wo schweigende Einsamkeit ihn überall umfängt und keine Stimme in der weiten Wüste ihm auf seine Fragen Antwort gibt [1]). Darum ist er rückgängig geworden und nähert sich nach dem allgemeinen Naturgesetze, dem sich nichts Irdisches entzieht, wieder der Mitte, wo die freie Bindung mit der freien Entfaltung alternirt. Wird man der Sache der Wiedervereinigung dienen, wenn man von gewisser Seite nur Bindung will, keine freie Entfaltung aber gestattet?

Auf Einzelnheiten einzugehen halte ich nicht für nöthig; nur hätte ich im Zusammenhange mit dem oben Ausgesprochenen, den Passus über Luthers Persönlichkeit und die Genesis des Lutherschen „Evangeliums", d. i. der Rechtfertigungslehre, ausführlicher und eingehender gewünscht. Es wäre für die Einsicht in die gerade auf diesen Punkt so häufig hingewendete Polemik sehr wichtig gewesen, eine zutreffende, scharfe und der Wirklichkeit entsprechende Analyse des psychologischen Zustandes zu liefern, welcher Luther zunächst zur Aufstellung jenes „Fundamentaldogmas" führte, das noch heute sonderbarer Weise von allen protestantischen Theologen als der „Artikel der stehenden und fallenden Kirche" gepriesen wird, während, wie Schneckenburger (vgl. Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs 1855. II 38—45) nachweist, fast sämmtliche neuere lutherische Theologen die Lehre Luthers und der Symbole verleugnen oder ins Gegentheil umdeuten. Die einschlägigen Darstellungen Döllingers (Kirchenlexicon VI 651, Reform. 3. Bd.) und Kuhns (Einleitung in die Dogmatik, S. 466 f.) hätten hier durchaus benutzt werden müssen. Auch ist die Frage, ob Werner einzelne Polemiker, wie den groben, aber geistvollen Weislinger, die zwar ins 18. Jahrh. fallen, aber doch nur den symbolgläubigen Protestantismus bekämpften, nicht noch hätte in diesem Bande besprechen sollen.

Pfalzel bei Trier. Franz Xav. Kraus.

1) Das sagen übrigens protestantische Stimmen ebenso unverhohlen, und wie es steht, zeigt uns Hr. Frühbuß (über Wiederbelebung der Kirchenzucht, Bresl. 1859. S. 61), indem er meint: Wenn die protestantische Kirchenzucht wieder auflebte, so müßte sie in Gemäßheit ihrer wichtigsten Canones es ihr Erstes sein lassen, die meisten jetzt docirenden preußischen Professoren der Theologie und drei Viertel der Pastoren in den Bann zu thuen.

Anglicanismus und Katholicismus.

The See of St. Peter the rock of the church, the source of jurisdiction, and the centre of unity. By **Thomas William Allies,** M. A. Third Edition. London, Burns 1866. VIII u. 298 S. 8. 4 s. 6 d.

Dr. Pusey and the ancient Church. By **T. W. Allies,** M. A. London, Longmans 1866. VIII u. 134 S. 8. 3 s.

The anglican theory of union, as maintained in the appeal to Rome and Dr. Pusey's „Eirenicon". A second

letter to the clergy of the diocese of Birmingham. By the Right Rev. Bishop **Ullathorne.** London, Burns [1866]. 115 S. 8. 2 s. 6 d.

Dr. Pusey's Eirenicon considered in relation to catholic unity. A letter to the Rev. Father *Lockhart* of the Institute of Charity. By **Henry Nutcombe Oxenham,** M. A., late scholar of Balliol College, Oxford. London, Longmans 1866. 143 S. 8. 3 s. 6 d.

I. Die bisher im ‚Theol. Literaturblatt' besprochenen Entgegnungen auf Pusey's Eirenicon (von Newman, Oakeley und Manning, s. Sp. 139 und 281) behandelten hauptsächlich dessen Einwendungen gegen die Marienverehrung. Den andern Hauptpunkt, die Einwendungen gegen den Primat (s. Sp. 98) zu erörtern, durfte Allies als eine Aufgabe ansehen, die ihm besonders obliege, da Pusey ihn bei dieser Frage wiederholt citirt hatte. Als Anglicaner hat Allies 1848 eine Schrift unter dem Titel: The church of England cleared from Schism herausgegeben, worin er die anglicanische Kirche gegen den Vorwurf, sie sei schismatisch, dadurch zu vertheidigen sucht, daß er zunächst ausführlich nachweist, der Primat des Papstes sei göttlicher Institution, dann aber behauptet, seit der Zeit Gregors des Großen sei der Primat in eine Monarchie ausgeartet; der Papst habe sich die Gewalt eines universalis episcopus angemaßt und die Rechte der römisch-katholischen Bischöfe vernichtet; bei dieser Ausartung könne das Papstthum nicht die Unterwerfung der englischen Kirche verlangen und dürfe diese sich dabei beruhigen, daß sie einen auf apostolischer Succession beruhenden Episkopat habe. Die kirchlichen Ereignisse der folgenden Jahre, namentlich die Entscheidung in dem Gorham'schen Streite im J. 1850, führten Allies zu der Ueberzeugung, daß die englische Kirche doch nur eine Staatsanstalt sei und ihre Bischöfe alle ihre Jurisdiction von der Krone hätten. Er schrieb eine Broschüre über die königliche Suprematie, kam aber nach fortgesetztem Nachdenken und Forschen zu der Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit seines Standpunktes, gab im Herbst 1850 das oben verzeichnete Werk über den Primat heraus und ließ sich in die kath. Kirche aufnehmen. Er führt in diesem Werke in sehr klarer und übersichtlicher Ordnung und sehr ansprechender Darstellung den Schrift- und Traditionsbeweis für die kath. Lehre vom Primat, und zeigt dann die Unhaltbarkeit der anglicanischen Suprematie der Krone. (Die Schrift verdiente wohl eine deutsche Bearbeitung.) — Von diesem Buche hat also Allies jetzt eine dritte Auflage erscheinen lassen; mit Rücksicht auf die Bemerkungen Pusey's ist eine Einleitung beigefügt (S. 1—62), worin der Hauptinhalt der beiden frühern Schriften mitgetheilt und die ganze innere Entwicklung, welche Allies zur Anerkennung des kath. Primates geführt hat, dargestellt wird.

II. Direct gegen Pusey's Aeußerungen über die Kirche und den Primat wendet sich Allies in der an zweiter Stelle verzeichneten Schrift. Sie weist nach, daß Pusey im Irrthum sei, wenn er seine Ansicht für vereinbar mit der Lehre der alten, „ungetheilten" Kirche halte, daß vielmehr die Väter der ersten Jahrhunderte eine Lehre bezeugen, welche von Pusey's Theorie himmelweit verschieden ist. Die Schrift zerfällt in drei Theile.

1. Pusey stützt seine Ueberzeugung, daß man auch in der anglicanischen Kirche sein Heil wirken könne, auf die Behauptung, das göttliche Leben Christi werde durch die Sacramente den Gläubigen auch in solchen kirchlichen Genossenschaften mitgetheilt, welche nicht in kirchlicher Gemeinschaft und in einigen Punkten in Widerspruch mit einander ständen. Dieser Theorie stellt A. die Lehre gegenüber, welche Augustinus gegen die Donatisten geltend macht. Die Stellung der Donatisten war in fünf Punkten günstiger als die der Anglicaner: sie hatten unbestritten gültige Weihen, die apostolische Succession der Bischöfe, dieselben Sacramente, mit Ausnahme eines Punktes denselben Glauben wie die Katholiken, und eine kirchliche Hierarchie, in welche die staatliche Gewalt gar nicht eingegriffen hatte. In einem sechsten Punkte standen sie zur Zeit des h. Augustinus den jetzigen Anglicanern gleich: das Schisma bestand bereits ein Jahrhundert, und die Frage war also, ob die Donatisten zur Zeit des h. Augustinus, welche im Schisma aufgewachsen waren, trotz der Trennung von der Kirche der Gnade Christi theilhaftig werden könnten. Augustinus verneint diese Frage in Uebereinstimmung mit den übrigen Vätern; also ist es mit dem Glauben der alten Kirche nicht vereinbar, wenn Pusey meint, die anglicanische Kirche, die jedenfalls wesentlich ungünstiger gestellt ist, als die donatistische, könne neben und in der Trennung von der römisch-katholischen und der griechischen Kirche ebensowohl wie diese beiden als Theil der wahren Kirche Christi und als Vermittlerin der Gnade Christi angesehen werden.

2. Pusey behauptet: „England ist in diesem Augenblicke nicht unabhängiger von der Auctorität des Bischofs von Rom, als Africa zur Zeit des h. Augustinus." Dem gegenüber weist A. nach, daß die africanische Kirche wie die alte Kirche überhaupt hinsichtlich der Auctorität des Bischofs von Rom, welche die anglicanische ganz bestreitet, geglaubt habe, daß der Primat göttlicher Institution und das Band des Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft sei; daß nur hinsichtlich des Umfanges der Rechte, welche aus dieser Auctorität des römischen Bischofs folgen, in ihrer Anwendung auf die einzelnen Diöcesen und Kirchenprovinzen eine Verschiedenheit der Ansicht und eine allmälige kirchenrechtliche Entwicklung zugegeben werden könne; daß von allen Localkirchen die africanische die ausgedehnteste Autonomie genossen habe, aber immer nur eine Autonomie, welche mit der Anerkennung jener Auctorität des römischen Stuhles in vollem Einklange stehe. A. bespricht bei dieser Gelegenheit eingehend die von Pusey besonders urgirte Angelegenheit des Priesters Apiarius von Sicca, welcher, von seinem Bischofe abgesetzt, an den Papst appellirt hatte, gegen dessen Wiedereinsetzung durch einen päpstlichen Legaten aber die africanischen Bischöfe remonstrirten. (Vgl. Hefele, Conciliengeschichte II, 107. 120. 123.) A. zeigt, daß dabei der Primat gar nicht in Frage kam, daß es sich nur darum handelte, ob nach den damals geltenden kirchlichen Satzungen nicht bloß ein Bischof, was anerkannt wurde, sondern auch ein Priester von dem Urtheile der Bischöfe seiner Kirchenprovinz an den Papst appelliren dürfe, und daß die africanischen Bischöfe, indem sie sich unter Berufung auf das in Africa geltende Herkommen dagegen aussprachen, weit entfernt waren, dem römischen Stuhle gegenüber eine ähnliche Stellung einzunehmen, wie jetzt die anglicanische Kirche.

3. Der Theorie Pusey's, daß jetzt die Kirche Christi in die römisch-katholische, griechische und englische getheilt sei, wird die Lehre der Väter von der Einheit und Untheilbarkeit der Kirche gegenüber gestellt. Die Donatisten, Nestorianer und Monophysiten konnten hinsichtlich der Lehre, der Verfassung und der Ausbreitung jedenfalls eher darauf Anspruch machen, als Bestandtheile der Kirche Christi angesehen zu werden, als die anglicanische Kirche. Es ist aber keinem Kirchenvater eingefallen, ihnen das einzuräumen, was Pusey für seine Kirche in Anspruch nimmt, daß sie mit der römisch-katholischen und griechischen zusammen „vor dem Throne Gottes Eine heilige katholische und apostolische Kirche bilde," obschon die drei auf Erden weder denselben Glauben bekennen noch in Verbindung mit einander stehen, also weder Ein Leib noch Ein Geist sind.

III. Die Schrift des Bischofs Ullathorne ist zunächst durch das Schreiben der Inquisition über den englischen Unionsverein veranlaßt, berücksichtigt aber, wie die ähnliche Schrift des Erzbischofs Manning (s. Sp. 281), zugleich die Unions-Ideen Pusey's und vertheidigt besonders ausführlich gegen diesen die katholische Lehre von der Einheit und Sichtbarkeit der Kirche (S. 13 ff.). Am eingehendsten wird auch hier S. 54 ff. die von Pusey versuchte Parallelisirung der anglicanischen und der africanischen Kirche zur Zeit des h. Augustinus gewürdigt. Hinsichtlich der

Angelegenheit des Priesters Apiarius geht U. noch einen Schritt weiter als Allies; er sucht nachzuweisen, daß die africanischen Bischöfe nicht das Recht des Papstes, Appellationen von Priestern anzunehmen, bestritten haben, sondern nur die Art und Weise der Ausübung dieses Rechts (praemature et contra regulas). — Der wiederholt ausgesprochenen Behauptung gegenüber, Lingard habe die anglicanischen Weihen als gültig angesehen, bemerkt Ullathorne, er besitze einen Brief, worin Lingard seine Ueberzeugung von der Ungültigkeit dieser Weihen ausspreche und begründe.

IV. Die an vierter Stelle verzeichnete Schrift ist andern Charakters als die bisher besprochenen. Oxenham, der Verfasser eines gelehrten dogmengeschichtlichen Werkes über die Erlösungslehre und Uebersetzer von Döllingers Christenthum und Kirche, gehört zu den jüngern Oxforder Convertiten. Der Rosminianer Lockhart, an welchen Oxenham sein Schreiben richtet, gleichfalls Convertit, wird hier als Verfasser der im „Weekly Register" erschienenen sehr wohlwollenden Besprechung des Pusey'schen Eirenicon (vgl. Sp. 94) bezeichnet. Auch O. hebt an Pusey's Schrift vorzugsweise die wirklich irenische Seite hervor und findet in der Veröffentlichung derselben und in der Aufnahme, die sie in England gefunden, einen Beweis dafür, daß man jetzt mit noch viel mehr Recht sagen könne, was Card. Wiseman 1841 aussprach: die Versöhnung Englands mit der katholischen Kirche sei gegenwärtig leichter, als je zuvor. Eingehende theologische Erörterungen einzelner Puncte, wie sie sich in den meisten der bisher besprochenen Schriften finden, gibt O. nicht; sein Sendschreiben hat wesentlich die Aufgabe, die Ueberzeugung zu begründen oder zu befestigen, wie wünschenswerth eine Aufhebung der kirchlichen Spaltungen und wie wenig man berechtigt sei, an der Möglichkeit einer solchen zu verzweifeln. Einen bestimmten Vorschlag formulirt O. in dieser Hinsicht nicht; aber seine Schrift, die sehr gewandt und mit wohlthuender Wärme geschrieben ist, wird ohne Zweifel, trotz einzelner Aeußerungen, die den Widerspruch herausfordern, bei katholischen und protestantischen Lesern wirklich irenisch wirken.

O. weist an einigen Puncten nach, daß Pusey's Einwendungen auf Mißverständnissen beruhen, und bemerkt dabei im Allgemeinen, daß bei den englischen Protestanten schon manche Vorurtheile gegen die kath. Lehre durch richtige Darstellung dieser letztern beseitigt worden seien und daß eine bedeutende, stets wachsende Annäherung eines sehr großen Theiles der anglicanischen Geistlichen und gebildeten Laien an katholische Anschauungen gar nicht verkannt werden könne. Die Thatsachen, welche er anführt, sind sehr erfreulich und für deutsche Leser gewiß großentheils überraschend. In vielen Kirchen ist der Meßritus ganz oder fast ganz eingeführt, nicht nur ohne Widerspruch, sondern mit Zustimmung der Gemeinden. Die anglicanischen Bischöfe weihen jedes Jahr Männer, welche an die wirkliche Gegenwart Christi im h. Sacramente glauben und diese Lehre in Predigten und beim Jugendunterrichte vortragen werden. Ein angesehener anglicanischer Theologe sagt, die anglicanische Lehre vom Abendmahle, wie sie in allen Theilen des Landes offen gepredigt werde, unterscheide sich fast nur im Ausdrucke von der katholischen. Die Deutung der 39 Artikel, welche Newman 1861 im 90. Tractat vortrug und welche damals so viel Widerspruch fand, wird jetzt, wie der „Christian Remembrancer" sagt, „von fast allen gelehrten Laien und Geistlichen festgehalten." Dieselbe Zeitschrift sagt von den 39 Artikeln überhaupt: „Es ist nicht zu bestreiten, daß sie Angaben und Voraussetzungen enthalten, welche falsch, und andere, welche sehr schwer mit der Wahrheit zu vereinigen sind ... Ehe eine Einigung mit Rom bewirkt werden kann, müssen die 39 Artikel ganz zurückgenommen werden; virtuell sind sie schon jetzt zurückgenommen." Vor elf Jahren hallten alle anglicanischen Kanzeln von Declamationen gegen „das neue Dogma von der unbefleckten Empfängniß" wider; jetzt haben Pusey und seine zahlreichen Gesinnungsgenossen gegen die Lehre selbst nichts zu erinnern, sondern nur noch gegen die dogmatische Definirung derselben, wie sie stattgefunden hat.

Nach dem Vorgange von Newman erklärt auch O., Pusey habe sehr unrecht gethan, unter den neuern kath. Schriftstellern in England hinsichtlich der Marienverehrung sich nur an Faber, hinsichtlich der päpstlichen Auctorität sich nur an Ward zu halten. „Faber, sagt er, ist allerdings »ein beliebter Schriftsteller« und er verdient das zu sein, wiewohl ich manche Katholiken, Convertiten und andere, getroffen habe, die sich mit seinen Schriften nicht befreunden können. Diese haben jedoch eine sehr weite Verbreitung gefunden, unter Protestanten sowohl wie unter Katholiken, selbst unter Dissenters und Presbyterianern. (Eins der beliebtesten anglicanischen Erbauungsbücher, welches 5 Auflagen erlebt hat und auf dem Tische jedes Salons liegt, Dr. Goulbourns »Gedanken über persönliche Religion,« basirt in der Anlage und in Einzelheiten so sehr auf Fabers »Fortschritt in der Heiligkeit«, daß es zu verwundern ist, warum der Verfasser dieses nicht ausdrücklich anerkennt.) Seit Jahren ist kein Gesangbuch für die englische Kirche erschienen, welches nicht Lieder von Faber enthielte, und einige von diesen sind bei streng protestantischen Gemeinden volksthümlich geworden. Es ist nicht zu verwundern, daß ein solcher Schriftsteller bei denjenigen beliebt geworden ist, die ihn nur aus seinen Schriften kennen; es wäre sehr zu verwundern, wäre er es nicht bei denjenigen, die ihn persönlich gekannt haben. Aber seine Bewunderer werden die letzten sein, zu vergessen, daß unter seinen vielen Gaben und Gnaden die poetische Begabung nicht die geringste war. Dieser hat er den Reiz und die Zartheit des Stiles und die gewinnende Wärme zu verdanken, die Niemand vergessen kann, der das Glück gehabt hat, ihn predigen zu hören; eben diese Eigenthümlichkeit sollte aber Pusey davor bewahrt haben, die Ausdrücke in Erbauungsbüchern zu strenge und buchstäblich zu interpretiren, deren Verfasser uns nie vergessen läßt, daß er ebensowohl ein Dichter wie ein Theologe ist. Ich bin nicht gesonnen, alles zu vertheidigen, noch weniger alles zu unterschreiben, was er von der h. Jungfrau gesagt hat; aber es gibt wenige Schriftsteller, auf welche Newmans Bemerkung mehr Anwendung fände: »Wenn Sie etwas Uebertriebenes zum Lobe unserer lieben Frau lesen, ist es nicht, selbst wenn Sie dieses verdammen, eine Pflicht der Liebe, zu fragen: Hat der Verfasser nichts anderes geschrieben?« Faber hat als Katholik neun Bände geschrieben, — darunter einen über das h. Sacrament und einen über die Pflicht, »alles für Jesus« zu thuen, — welche durchgängig, was auch sonst darin stehen mag, überreiche und unwidersprechliche Beweise einer innigen, ja leidenschaftlichen Hingebung an unsern Herrn und Heiland enthalten; aber fast alle Stellen, die Pusey aus Faber mittheilt, sind aus einer Vorrede zu der Uebersetzung eines kleinen französischen Erbauungsbuches entnommen, welche kaum so viele Seiten zählt, als Faber Bücher verfaßt hat, und welche er kurz vor seinem Tode während einer schmerzlichen Krankheit verfaßt hat."

Ueber Wards Aufsätze in der „Dublin Review" bemerkt O. unter anderm: „Die Dublin Review ist eingestandener Maßen jetzt nur eine rein private, nicht officielle Zeitschrift; sie spricht, wie Newman sagt, in keiner Weise im Namen der englischen Katholiken; sie ist das Organ einer extremen Partei, und die von Pusey citirten Stellen rühren wahrscheinlich alle von einem Mitarbeiter her, welcher der extremste von Allen ist, und werden sehr vielen Katholiken ebenso extravagant erscheinen wie Pusey."

In dem letzten Theile seiner Schrift bespricht O. die Uebelstände, welche die jetzige Spaltung der Christenheit zur Folge habe und welche durch die Aufhebung dieser Spaltung großentheils würden beseitigt werden: viele geistige Kraft wird jetzt von der Polemik der getrennten Parteien absorbirt, welche, wäre die Trennung nicht vorhanden, nutzbringender verwendet werden könnte; die Spaltung bringt selbst für den ethischen Charakter

der Getrennten Gefahren; die Bekehrung der Heiden und die Bekämpfung der Unsittlichkeit und des Unglaubens wird durch die religiöse Spaltung wesentlich erschwert. Hinsichtlich des zweiten Punktes bemerkt O. in Bezug auf Katholiken und Protestanten unter anderm Folgendes: „Die Spaltung übt ihren Einfluß auf unser ganzes religiöses Ethos, auf unser Benehmen, unsere Literatur, unsere Wohlthätigkeit, unser Gerechtigkeitsgefühl, unsere Wahrhaftigkeit, ja vielleicht sogar auf unser Beten. Wir haben Abstufungen der Sittlichkeit bei unserm theologischen Verkehr mit Freund und Feind und erkennen den Dekalog nur mit einer ungeschriebenen Glosse an. Wir sind Adepten der falschen Weisheit der Freunde Jobs und halten es für fromm, „für Gott Trug zu reden" (Job 13, 7). Wir räumen nur ungern ein, daß auf unserer Seite etwas verkehrt sein könne, und behaupten laut, auf der andern Seite könne nichts gut sein. Dr. Arnold ist es, meine ich, der irgendwo sagt, er würde den großen anglicanischen Theologen mehr Vertrauen schenken, wenn sie zu Zeiten auch einmal zugäben, ihre Kirche sei nicht absolut vollkommen. . . Die Werke mittelalterlicher Schriftsteller und die Acten mittelalterlicher Concilien wimmeln von Klagen über kirchliche Mißbräuche und von kräftigen Aufforderungen zur Abstellung derselben. Klagen über Verderbnisse und Spöttereien über Mängel finden sich auch in den Schriften moderner Controversschriftsteller in übergroßer Zahl, aber die Verderbnisse sieht man nur in andern Confessionen und die Mängel hebt man nur hervor, um die Vorzüge der eigenen ins Licht zu stellen. Wir haben alle zu viel von dem Geiste der Kirche von Laodicea an uns und »meinen, wir seien reich und es mangele uns nichts«. Wir vergessen das goldene Wort de Maistre's: »Die Kirche bedarf der Wahrheit, und der Wahrheit allein.« Wir scheuen uns zu gestehen, und sind darum nicht im Stande zu bessern, was bei uns mangelhaft ist, und wir nähren jenen bösen Geist der ἐπιχαιρεκακία, den selbst heidnische Sittenlehrer verdammen, der uns verleitet, lieber mit Wohlgefallen die Fehler derjenigen zu übertreiben, die von uns getrennt sind, als das Gute an ihnen wahrzunehmen. Montalembert sagt offen, ihm schaudere vor einer Orthodoxie, welche Gerechtigkeit und Wahrheit, Humanität und Ehre nicht achte, und er werde nicht müde an den Ausspruch des Bischofs von La Rochelle zu erinnern: »Es wäre vielleicht zweckmäßig, einigen Katholiken eine Reihe von Vorträgen über die Tugenden der natürlichen Ordnung zu halten, über Achtung des Nebenmenschen, Ehrlichkeit im Kampfe mit Gegnern und den Geist der Billigkeit und Liebe. Die Tugenden der natürlichen Ordnung sind wesentlich und die Kirche selbst kann von der Beobachtung derselben nicht dispensiren.« Drei Viertel der Versuchungen zu dieser Verkehrheit würden wegfallen, wäre die Spaltung in der Christenheit aufgehoben."

In einem Anhange hat O. Aeußerungen von katholischen, griechischen und anglicanischen Schriftstellern über die Wichtigkeit einer kirchlichen Einigung zusammengestellt; von deutschen Schriftstellern werden Möhler, der Bischof Ketteler und Döllinger genannt.

Reusch.

Kirchenmusik.

Uebersichtliche Darstellung der **Geschichte der kirchlichen Dichtung und geistlichen Musik** von **M. Schletterer,** Kapellmeister in Augsburg. Nördlingen, Beck'sche Buchhandlung 1866. VI u. 323 S. 8. 1 Thlr. 5 Sgr.

Wir würden dem Verf. obengenannter Schrift zu großem Danke verpflichtet sein, wenn er uns in derselben, seinem Programme getreu, eine übersichtliche, gedrängte Kürze mit möglichster Vollständigkeit und Gediegenheit verbindende Darstellung der Geschichte der kirchlichen Dichtung und geistlichen Musik geboten hätte. Bei der großen Fülle des hier zu bewältigenden Materiales war es vor Allem geboten, alles Fremdartige oder doch dem Hauptzwecke Fernliegende sorgfältig auszuscheiden. Leider hat der Verf. diese Forderung nicht bloß nicht beachtet, sondern sie in einer Weise übertreten, welche seiner im Uebrigen fleißigen Arbeit zur größten Unzierde gereicht und sie stellenweise gradezu ungenießbar macht. Es war ohne Zweifel angemessen, zur Erklärung der einzelnen Entwicklungsphasen der kirchlichen Dichtung auf die jeweiligen Culturzustände der in Betracht gezogenen Länder und namentlich auch auf die Beschaffenheit des kirchlich-religiösen Lebens hinzuweisen. Hier genügten aber für eine „übersichtliche Darstellung" einige wenige markante, aber vor Allem recht objectiv gehaltene Züge. Dem Verf. beliebt es bei solchen Gelegenheiten weiter auszuholen, und wir empfangen bei diesen geschichtlichen Episoden den Eindruck, als sei es ihm mit seiner Schrift weniger um eine Darstellung der Geschichte des Kirchenliedes zu thun, als um eine Erleichterung seines Herzens von lange verhaltenem Zorne gegen „Rom" und die katholische „Clerisei". Nur schade, daß die Farben, die der Verf. zu seinen Skizzen verwendet, so arg abgestanden sind! Seine Bemühungen werden höchstens noch bei solchen Lesern ihm den Ruhm der Originalität einbringen, denen niemals eine der ältern Auflagen eines gewissen Conversationslexicons zu Gesichte kam. Zur Orientirung unserer Leser wollen wir nur Einiges hervorheben. In der mittelalterlichen Kirche sieht der Verf. überall die Schrecken einer ehrgeizigen und habsüchtigen, alle Selbständigkeit und Freiheit der Völker, allen geistigen Fortschritt mit Gewaltmitteln hemmenden Tyrannei der Päpste und des ihnen ergebenen Klerus. Dem h. Bonifacius wird es zum Vorwurfe gemacht, daß er „die ersten Schritte gethan hat, die deutsche Kirche von Rom abhängig zu machen" (S. 41). Der Verf. beklagt es, daß „seit der Zeit, wo sich der römische Bischof zum Statthalter Christi auf Erden aufgeworfen hatte (der Zeitpunkt dieses Ereignisses wird nicht angegeben), auch im ganzen Abendlande die römische oder lateinische Sprache der alleinige Ausdruck des christlichen Glaubens, die heilige Sprache" geworden sei u. s. f. (S. 42 vgl. S. 54). Schon sehr frühe zeigen sich die Vorboten des mit der Reformation eingetretenen Umschwunges. In den Liedern des h. Bernhard „offenbart sich schon ein neues, evangelisch inniges Leben; sein großer Hymnus über den Namen Jesu: Jesu dulcis memoria, ging über alles liturgische Bedürfniß der Kirche frei hinaus in der Liturgik des seligen Herzens" (S. 47). „Mitten im Drange einer stürmischen Zeit brechen die Keime künftiger Bewegungen allenthaben hervor, und obwohl gerade jetzt das Papstthum auf dem Gipfel seiner Macht und Größe angekommen zu sein scheint, treten doch anderseits die schlimmen Wirkungen einer bis zur Tyrannei gesteigerten hierarchischen Herrschaft mehr und mehr zu Tage und laute Stimmen erheben sich immer wieder, gegen den vernichtenden Druck, der auf den Geistern lastet, mit allen Kräften, wenn auch vorläufig noch vergebens, ankämpfend" (S. 49). Die Blüthezeit der religiösen Dichtung seit dem 12. Jahrhundert war von kurzer Dauer. „Die Stellung, welche die Kirche im Hinblick auf alle religiöse Fragen einzunehmen und zu behaupten suchte, mußte die weltliche Richtung der Poesie außerordentlich begünstigen. Jedes eigene Urtheil in geistlichen Dingen war dem Laien versagt, ja schon das Streben nach höherer Einsicht als fluchwürdige Ketzerei bezeichnet und verfolgt. Blinder Glaube und rücksichtslose Unterwerfung an die Aussprüche der Kirche wurde von Allen geheischt. Das Forschen in der Schrift ward als höchster Frevel bezeichnet. Der päpstliche Stuhl, immer erfindungsreich, wo es sich um Erhaltung seines Ansehens und um Ausbreitung seiner Macht handelte, hatte eine Anstalt ins Leben gerufen, die alle Ketzereien ausrotten sollte, und bald auch mit den schamlosesten und scheußlichsten Mitteln, mit Feuer und Schwert dazu bereit war: die Inquisition. Ließe sich der Geist, der Drang nach Erkenntniß und Wahrheit unterdrücken, tödten, so müßte er längst spurlos vertilgt sein; denn wahrlich die Kirche hat kein Mittel

unversucht gelassen, sich nur gedankenlose und blödsinnige Creaturen, eine willenslose, blindfolgende Heerde heranzuziehen. Aber aus allen blutigen und schrecklichen Kämpfen mit übermächtigen Gewalten, mit Bann und Verfolgung, Inquisition, Mönchen und Jesuiten ist bis heute der Geist siegreich hervorgegangen und wird er auch ferner sich mit siegender Allgewalt bewähren" (S. 59). Es kann hiernach nicht auffallen, daß der Herr Kapellmeister mit tugendsamer Entrüstung für „Ketzer" der verschiedensten Richtungen eine Lanze einlegt: Peter de Bruis, Arnold von Brescia, Peter Waldus, Dolcino, Wiclef, Hus, Wessel, Savanarola u. A. sind seine Helden (S. 50, 65, 93 u. a.). „Auf dem Kostnitzer Concil sollte die Brandfackel angezündet werden, die fortan durch ein Jahrhunderts hin zu leuchten und die Welt in Flammen zu setzen bestimmt war. Man meinte, wenn man an dem Hauptketzer des Jahrhunderts, an einem Manne fromm und still im Leben, weise und unübertroffen in der Lehre (!), aber unerschütterlich in dem als Wahrheit Erkannten, ein blutiges, einschüchterndes Beispiel geben würde, müßte mit einem Male dieser Sorgen erweckende Geist der Ketzerei verschwinden. Aber aus den Flammen, die Hussens Irdisches verzehrten, erhob er sich neugekräftigt und ringt sich fortan mit mächtigen Flügelschlägen aus den ihn hemmenden Banden empor zum Lichte, der Geist der religiösen Freiheit" (S. 68). Der Verf. redet nicht immer in so gewaltigen Worten; er versucht sich auch in zarterm, doch nicht minder widerlichem Tone: „Wer kennt nicht die Geschichte Abälards und Heloisens? Gab es je ein des Glückes würdigeres Paar und ein dennoch unglücklicheres? Die Laufbahn eines glänzenden Geistes, bestimmt, wie es schien, durch Freisinnigkeit, Gelehrsamkeit und bewundernswürdige Rednergaben den theologischen Angelegenheiten seiner Zeit eine neue Richtung zu geben, sehen wir im Düster einer Klosterzelle enden" (S. 48). Wir könnten Anderes herausheben, was nach Inhalt und Ton gradezu schmutzig genannt werden muß. Man vergl. z. B. das S. 294 über die neuern deutschen Convertiten Gesagte. Doch genug dieser Proben. Sie reichen hin, um unser oben ausgesprochenes Urtheil zu begründen. Das aus ihnen hervorleuchtende Maß historischer Bildung mag auch als der mildeste Erklärungsgrund angenommen werden für manche einzelne Ungenauigkeiten, deren sich der Verf. schuldig macht. So findet er z. B. in den urkundlichen Berichten über die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen in den ersten Jahrhunderten keine Spur der eucharistischen Opferfeier, vielmehr nur den Typus des heutigen protestantischen Gottesdienstes: „In den ältesten sonntäglichen Versammlungen hörte man nach einer Vorlesung aus dem alten oder neuen Testamente eine kurze Erbauungsrede, worauf man nach einem gemeinsamen Gebete still auseinanderging, ein Jeder an seine Geschäfte" (S. 8). Gregor der Große ist der Erfinder der h. Opferfeier: „Darauf bedacht, Einheit in den Gottesdienst zu bringen, setzte er den Mittelpunkt desselben in die Verrichtung des hohenpriesterlichen Amtes Christi, das nachbildlich durch den Priester vollzogen wurde, und schuf den berühmten Meßkanon oder die Abendmahlsliturgie" (S. 30).

Hätte der Verf. den für seine allgemeinen geschichtlichen Betrachtungen verschwendeten Raum für sein eigenes Thema verwandt, so würde seine Arbeit nicht bloß die nothwendige Objectivität sondern auch größere Gediegenheit gewonnen haben. Das Letztere gilt namentlich auch von der kirchlichen Musik. Hier war der Verf. offenbar in seinem Fache, und doch verräth seine Entwicklungsgeschichte der geistlichen Musik im Ganzen weniger Sorgfalt als die der kirchlichen Dichtung. Insbesondere vermissen wir eine bestimmtere Charakterisirung der einzelnen nach und nach hervorgetretenen musikalischen Formen des Kirchengesanges; was der Verf. hierüber beibringt, ist doch nur sehr dürftig und für den der Sache Unkundigen kaum verständlich. Auch vermissen wir namentlich bei den hervorragendsten neuern Tonsetzern kurze biographische Notizen, sowie die Angabe ihrer kirchlichen Compositionen. Wir bedauern um so mehr, daß der Verf. dem musikgeschichtlichen Theile seiner Arbeit nicht größere Aufmerksamkeit geschenkt hat, als er hier ein unbefangenes und mit unsern Grundsätzen meist zusammentreffendes Urtheil bewährt. Es sei uns zum Schlusse vergönnt nur zwei dahin gehörende Aeußerungen anzuführen. Ueber Paläſtrina's Werke sagt der Verf. treffend: „In ihnen ist die höchste Einfachheit mit der staunenswerthesten Kunst der Arbeit vereint und darüber ruht eine himmlische Reinheit und Klarheit. Mitten in den beengendsten Schranken der Polyphonie vermag er eine so geniale Freiheit der Stimmführung zu entwickeln und zu behaupten, daß man sich unwillkührlich zu Anbetung und Bewunderung gezwungen sieht; ein Hauch göttlichen Geistes zieht sich durch seine Tonsätze, ein Schimmer himmlischer Verklärung liegt auf ihnen. Wie beklagenswerth ist es, daß diese Werke zuerst in Folge des Eindringens der Instrumentalmusik in die Kirche, dann einer Uebernahme erstaunlicher Gesangsvirtuosität und zuletzt gänzlichen Mangels an aller Gesangskunst, uns so gut wie völlig verloren gegangen sind, d. h. nicht verloren in ihrem Vorhandensein, sondern verloren für die Kirche und für die Gläubigen, da sie nicht mehr aufgeführt und gehört werden können. . . . . Wir verkennen das Gute, das uns auf dem Gebiete kirchlicher Tonkunst [wir würden sagen: der geistlichen Musik] die letzten Jahrhunderte gebracht haben, nicht und vermögen uns an den klassischen Werken von Mozart, Haydn, Beethoven, Cherubini und Andern innig zu erfreuen; einen Ersatz aber für die alten Meister, für dasjenige, dessen man sich leichtsinnig entäußert hat, können wir nun und nimmermehr darin erblicken. Man möchte immer wieder und in immer dringenderer Weise den Ruf nach einer Umkehr erheben" (S. 148, 149). Ueber die Unbrauchbarkeit der modernen Meßcompositionen für die liturgische Feier heben wir folgendes Urtheil des Verf. als durchaus sachgemäß hervor: „Eigenthümlich müssen wir es nennen, daß die Kirche von den beiden größten und unstreitig bedeutendsten Tonwerken der neuern Zeit, der H moll Messe von J. S. Bach und der Missa solemnis von L. v. Beethoven, einen praktischen Gebrauch nicht machen kann. Beide Riesenwerke erheben sich nach Inhalt und Form soviel über alles Maß und Herkommen, ja auch über den Geist, der andere Werke kirchlicher Figuralmusik erfüllt, daß sie sich dem gewöhnlichen gottesdienstlichen Gebrauche völlig entziehen" (S. 300).

Bonn. Simar.

Rechtsgeschichte.

Zur Geschichte deutscher Volksrechte im Mittelalter, von **Aug. Fr. Gfrörer**, Professor der Geschichte an der Universität Freiburg i. Br. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. **J. B. Weiss**, Professor der Geschichte an der k. k. Universität Gratz. Zwei Bände. Schaffhausen, Hurter 1865 und 66. XVIII u. 441, VIII u. 392 S. 8. 5 Thlr. 18 Sgr.

Veranlaßt durch seine bekannten geschichtlichen Arbeiten ist Gfrörer an das Studium der ältern deutschen Rechtsdenkmäler gegangen, dessen Resultate er in einer umfangreichen „Geschichte der deutschen Volksrechte im Mittelalter" niederzulegen beabsichtigte. Nur ein Theil dieses oft angekündigten Werkes ist jedoch vollendet worden, da das weitläufige Buch über Gregor VII., dann aber Krankheit und Tod den Verfasser nicht über die Bearbeitung des salischen, alamannischen und baierischen Rechtsbuches haben hinauskommen lassen. Was sich in seinem Nachlaß gefunden, ist durch Prof. Weiß gesichtet und geordnet, mit Vorrede, Bücherverzeichniß, Anmerkungen und Index versehen, in den vorliegenden beiden Bänden veröffentlicht worden. Diese enthalten demnach nicht etwa eine systematische Bearbeitung der Geschichte der angeführten leges, sondern in vier Büchern eine Reihe von Abhandlungen zur Verfassungs- und Culturgeschichte des frän-

kischen Reichs im 7., 8. und 9. Jahrh., mit besonderer Berücksichtigung der Volksrechte und unter steter Vergleichung der hauptsächlichsten sonstigen Quellen, der Capitularien, Formelsammlungen und Urkunden. Den mannigfaltigen Inhalt des Werkes vollständig aufzuführen, den einzelnen Erörterungen und Beweisführungen des Verf. nachzugehen und dieselben zu discutiren, würde zu weit führen. Eine gedrängte Uebersicht, unter Hervorhebung der wichtigsten von G. aufgestellten Ansichten, wird zur Charakterisirung genügen.

Das erste Buch mit der Ueberschrift: „Die Merowinger. Römische und germanische Beamte. Abänderungen des salischen Gesetzbuches. Versuch die römische Verjährungslehre einzuführen. Das fränkische Geschworneugericht," behandelt in seinen ersten acht Capiteln das Beamtenwesen des fränkischen Reichs. Der Verf. geht der Reihe nach die einzelnen in merowingischen Urkunden unter der Bezeichnung agentes, iudices zusammengefaßten Beamtenclassen durch, sondert sie nach ihren römisch-byzantinischen oder germanischen Ursprüngen und sucht Wesen, Competenz und Wirkungskreis des einzelnen Amts näher zu fixiren. Zwischen comes und grafio wird gegen Waitz, Verf.-Gesch. II 322, ein Unterschied festgehalten, wonach dieser — in der l. Rip. identisch mit dem iudex fiscalis — die Execution zu vollstrecken, jener die gerichtliche Verhandlung zu leiten hatte; eine Verschmelzung beider Aemter ist erst unter den Karolingern eingetreten. Die in einzelnen Urkunden genannten viri sapientes, legis doctores und mundanae legis eruditi waren zunftmäßig vereinigte Rechtsgelehrte, die dann auch „Fetzen römischer Rechtslehren" eingeschmuggelt haben und die Pflanzschule für die comites palatii bildeten. Diese übten unter der alten Dynastie einen sehr weit gehenden Einfluß auf das vom Könige gesprochene Urtheil, während die Pipiniden zwar nach ihrem Vortrag, aber unabhängig und selbständig, oft trotz desselben entschieden. Mit jeder einzelnen Sache war immer nur einer der Pfalzgrafen befaßt, in jedem Bezirke des Hofgerichts trat bei Anwesenheit des Königs der ständige Comes p. in Function. Außer den Aemtern der comites, duces, comites palatii, referendarii, domestici und legis doctores sind die des vicarius, patricius, cubicularius, spatharius, so wie das des maior domus (wegen Donatus: „apud veteres columellae dicti servi maiores domus" vgl. S. 45) römischer Ueberlieferung entsprossen. Von den Privatbeamten gilt ein Gleiches. G. führt sie auf die Beamten der fundi patrimoniales zurück und gutsherrliche Gerichtsbarkeit findet er schon bei *Tac.* Germ. 25 angedeutet. Mit diesen Privatrichtern beschäftigt sich bereits die Gesetzgebung des 7. Jahrh.; sie waren wesentlich financiell thätig und oft Juden. Das 9. Capitel weist den Einfluß nach, den römisches und kanonisches Recht schon unter den Merowingern auf das germanische in verschiedenen einzelnen Punkten geübt. — Die drei folgenden Capitel behandeln Besitz und Immobilien. Die Franken, welche Gallien eroberten, haben das besetzte Land nie gesetzlich getheilt; „die Genossen Chlodwigs haben frisch zugegriffen." Daher die Unsicherheit des Grundbesitzes, der die als Grundbücher dienenden römischen gesta municipalia, welche vielfach in den Formeln erwähnt werden, nicht abhelfen konnten, weil sie die Franken nicht verpflichteten. Diese fanden nun in dem Tit. 45 der lex salica ein gesetzliches Schutzmittel des Eigenthums durch Verjährung mit der kurzen Frist von zwölf Monaten. Daß diese Stellen nicht blos auf das Wohnrecht, sondern wirklich auf den Erwerb von Grund und Boden zu beziehen ist, beweist dem Verf. die Aufhebung einer „praescriptio anni, mensis, diei et horae per quam aliquis de dominio suae rei cavebat et Francus de dissatina quaeri non poterat" — durch K. Friedrich II. für Sicilien, wohin die Normannen die Verjährung der lex salica mitgebracht hatten. In dieser kurzen Verjährung liegt der Grund zum Ruin des Grundbesitzes in Gallien; sie zu beseitigen, die römischen Fristen wiederherzustellen, haben mehrere Könige, zuletzt noch Ludwig der Fromme, vergebens versucht. Ihre Bemühungen, die sich auch in den „absichtlich dunkel gehaltenen" Schlußworten der im „Bauernlatein" (S. 77) abgefaßten Const. a. 595 ausprägen, sind an dem Widerstande der fränkischen Großen gescheitert. Die letzten Kapitel dieses Buches beschäftigen sich mit dem Gerichtswesen und den hier allmälich eingetretenen Aenderungen, namentlich der in Folge der allgemeinen Verarmung eingetretenen Beschränkung des Kreises der Gerichtsbeisitzer. Rachinburge konnte ursprünglich jeder Freie sein, man stellte aber allmälich besondere Bedingungen auf und schließlich fungiren nur noch die boni homines, d. h. die reichen Leute, als Geschworne.

Das zweite Buch „Die Pipiniden ändern das alte Volksrecht der Alamannen in sehr wesentlichen Punkten ab. Kirche und Gesetzbuch. Die Richter in Alamannien" ist der Darstellung der Werkzeuge und Mittel gewidmet, welche die Hausmaier angewendet haben, um Alamannien der fränkischen Herrschaft zu unterwerfen. Nachdem die Zeitrechnung absichtlich geändert (seit der Schlacht bei Testri zählen einzelne kleine Chroniken die Jahre nach der Geburt Christi), faßt Karl Martel in dem wichtigen Kloster St. Gallen festen Fuß; seit 720 ist dasselbe dem Einfluß des Herzogs entzogen, ganz der Herrschaft der Könige übergeben. Den Gehorsam, den Karl nunmehr von dem Abte zu fordern berechtigt war, hat er hauptsächlich bezüglich seiner Plane völliger Unterwerfung Alamanniens verlangt. Ein „geistlicher Dienstmann" Karl Martels, der Chorbischof Pirmin, stiftet Reichenau. Beide Klöster sind die Erziehungsstätten für den den fränkischen Interessen durchaus ergebenen Klerus. Im Jahr 725 erfolgt dann die gewaltsame Einführung der lex Alamannorum, deren Prolog absichtlich gefälscht ist. Die Befestigung fränkischer Herrschaft wird in dem Gesetzbuch angestrebt durch die in vielen Bestimmungen deutlich hervortretende systematische Untergrabung und Verkleinerung des herzoglichen Amts einerseits und durch die Erhöhung des Ansehens und den Schutz, welche anderseits dem Klerus gewährt werden. Die Bestimmung, daß Schenkungen an die Kirche von den Erben nicht gehindert werden dürfen, fesselt die habgierige Geistlichkeit an die fränkische Herrschaft, gewährt ihr überreichen Besitz, während enorm hohe Wehrgelder das Leben ihrer einzelnen Glieder schützen. Das Volk selbst wird, wie das Vieh, in drei Stufen oder Rangclassen eingetheilt, welche bei undeutlicher Begrenzung und weil die Einreihung in die eine oder in die andere vom Ermessen des indirect vom Hausmaier abhängigen Richters abhängt, tiefe Spaltungen im Innern hervorrufen, Einzelnen den Weg verderblichsten Ehrgeizes öffnen. Statt der volksthümlichen „Geschworenengerichte" werden königliche iudices eingeführt.

Das dritte Buch: „Die Pipiniden und das alte Volksrecht der Baiern. Kirche und Gesetzbuch. Der heilige Bonifacius vereitelt den Plan der Karolinger" sucht in ähnlicher Weise das Vordringen der fränkischen sich auf den Klerus und das Gesetzbuch stützenden Politik nachzuweisen. Emmeran, Rupert und Corbinian, deren Wirksamkeit der Verf. in das Ende des 7. und den Anfang des 8. Jahrh. verlegt, sind wesentlich „geistliche Dienstleute der fränkischen Majordome" gewesen und haben es versucht „mit kirchlichen Mitteln ihren Gebietern Baiern zu unterwerfen." Ihre ganze Wirksamkeit, ihre Toleranz gegen vielfache Mißbräuche, die von ihnen geschaffenen kirchlichen Einrichtungen sind denn auch von Rom und durch Bonifacius desavouirt worden und dieser hat neue Bischofssitze ohne Rücksicht auf frühere Errichtungen geschaffen. Denselben politischen Zwecken dient denn auch die lex Baiuwariorum, welche mit der „Alamannica" denselben Urheber hat und drei Jahre nach dieser (728: eine Zusammenstellung der politischen Ereignisse und der Feldzüge S. 323 f. führt zu dieser Annahme) von Karl Martel „erlassen" ist. Auch diese lex ist dem Landesherzog zum Trotz vorgeschrieben, fordert von dessen Haus demüthigen Gehorsam. Sie begünstigt stillschweigend die Empörungen der Söhne des Herzogs, die Theilungen des Gebiets, die Auf-

standsversuche des Adels. Schwächung der herzoglichen Partei wird durch die Bestimmung erzielt, daß die Beneficien des im Dienst getödteten Vasallen an dessen Söhne und Töchter erblich fallen (S. 334). Die früher fast schrankenlose Gewalt des Herzogs wird wesentlich beschränkt, er ist mit Absetzung und bedeutenden Geldstrafen bedroht und das „Recht des Mordes", das Tit. II, 8 ihm gewährt, kommt wesentlich dem fränkischen Majordomus zu Gut. Der Klerus ist ein Hauptwerkzeug der Unterdrückung; in seinem Interesse ordnet das Gesetz Unveränderlichkeit der Schenkungen, Bestrafung des Kirchendiebstahls mit 9- oder 27fachem Ersatz an, wird für einen erschlagenen Hörigen doppelte Buße geleistet. Hohes Wehrgeld schützt die gesammte Geistlichkeit namentlich die peregrini („fremde Mönche, Altbritten, als Emissäre pipinischer Politik" S. 356 ff.), vor allem den vom König eingesetzten Bischof, der aber doch von der Volksgemeinde angeklagt werden kann. Die Leistungen der Colonen und Leibeigenen werden zum Vortheil des Klerus merklich strenger als in der l. A. geregelt, das Eigenthum der Kirche und die Person ihrer Würdenträger sind durch gehässige Bestimmungen besonders geschützt. Wie das alamannische, so verfolgt auch das baierische „Gesetzbuch" sein politisches Ziel durch Spaltung des Volks, durch Einführung von Rangstufen. Im Herzogthum selbst bestand ein sehr ausgebildetes „Lehnwesen" vor der Mitte des 8. Jahrh., eine „Clanverfassung"; abweichend von Waitz V.-G. II 184 werden die potestativi homines für solche erklärt, die durch Lehnsverhältnisse nicht in der freien Verfügung über ihr Eigenthum gehindert waren. Zur Zeit der Abfassung des Gesetzes tritt in allen Ständen große Verarmung ein. Die Unterscheidung von besitzlosen, armen und reichen Freien, die sich in dem Wehrgeld ausspricht, erhält dadurch besondere Bedeutung, der Adel sinkt immer tiefer, wird in einen Dienstadel verwandelt. Das Schweigen der lex über den Heerbann rührt daher, weil nicht entschieden war, „ob der Herzog oder die Krone das Kriegsrecht besitze."

Die zwölf ersten Kapitel des den ganzen zweiten Band ausfüllenden vierten Buchs „Die Unfreien in Deutschland. Verdienste der Geistlichkeit um Aufhebung der Sklaverei, um Milderung des Looses der Hörigen, um Hebung der Gewerbe. Ein Culturbild aus der Zeit von 600—800" enthalten weitläufige und eingehende Untersuchungen über das Loos der Unfreien. Während das Heidenthum, wie aus der Sage von der Zeugung der drei Stände hervorgeht, principiell die Ungleichheit der Menschen lehrt, stellt das Christenthum das Princip der Gleichheit auf (vgl. Cap. 4). Nach deutscher Rechtsanschauung und auch nachdem die Gesetzgebung des fränkischen Reichs die alten Volksrechte berührt hatte, war, wie aus den (in Cap. 1 zusammengestellten) Quellenzeugnissen hervorgeht, die Behandlung der Sklaven oft eine grausame, die Willkür des Herrn wenig beschränkt. Mit Recht betont der Verf., daß bei dem auf dem ganzen Culturzustande der Zeit beruhenden, mit allen Bedürfnissen und Einrichtungen eng verbundenen Institute eine plötzliche, durchgreifende Abschaffung unmöglich war. Nur eine langsame, von verschiedenen Seiten ausgehende, auf höhern Principien beruhende Aenderung konnte hier erzielt werden. Diese ist wesentlich durch die Kirche herbeigeführt. Von den aus den Synodalbeschlüssen herübergenommenen Verboten willkürlicher Verstümmelung und Tödtung, welche die lex Visigoth. enthält, kennen das sal., al. und baier. Volksrecht nichts. Indirect begünstigt die Geistlichkeit aber die Freilassungen und verschiedenen Synoden regeln das Asylrecht, das hauptsächlich den Sklaven Schutz gewährt (vergl. auch Cap. 7). Wie aus dem Cap. a. 779 hervorgeht, wird der Menschenhandel immer mehr eingeschränkt, mit erschwerenden Förmlichkeiten umgeben, welche wachsen, je weiter Käufer und Verkäufer auseinander wohnen. Die Sklavenhändler waren meist Juden, denen die fränkischen Synoden und Bischof Agobard von Lyon entgegentreten und zwar im „geheimen" Einverständniß mit dem Könige, denn die „Barone" sind durch das Geld der Juden gewonnen. — Den Kampf der Kirche gegen den Satz von der ärgern Hand findet der Verf. in den unter sich abweichenden Bestimmungen der Volksrechte; ein allmäliches Fortschreiten liegt zwischen den „von dem Ursprung der Salica bis zur Abfassung der Alamannica" verflossenen drei Jahrhunderten (S. 57). Die Unauflöslichkeit der Sklavenehe wurde erst unter Pipin erreicht, dem es vor der Salbung zur Bedingung gemacht wurde, diese Ehen zu schützen (S. 68). Die im einzelnen erläuterten Bestimmungen der Synode von Verberia haben alle diesen Zweck. Endlich verbietet das von Carl d. Gr. „unter räthselhaften geheimnißvollen Umständen" erlassene Bruchstück bei *Pertz* Leg. I. 192. No. 5 die Trennung der Sklavenehe durch Verkauf. Sehr wichtig für die allmäliche Unterdrückung der Sklaverei war der Eintritt der Unfreien in den geistlichen Stand; der Gang der kirchlichen Gesetzgebung in Bezug auf die nothwendige Einwilligung des Herrn in die Weihe führt zu dem Versuche, die Sklaven noch die Dienste leisten zu lassen, die sich mit ihrer Würde vertragen; sie werden Pfarrer auf den Gütern der Herren in Folge des diesen zustehenden Patronatsrechts. Die Kirche sorgt endlich auch ganz vorzugsweise für den Lebensunterhalt ihrer Freigelassenen. Ein Vergleich zwischen der l. All. und Baiuw. ergibt, daß die Vorschriften der erstern in Betreff der Unfreien weniger hart sind. Cap. 12 und 13, die Haussklaven und die Handwerker betreffend, bilden den Uebergang zu der Schilderung des Zustandes der Gewerbe, welche in Cap. 14 durch eine Darstellung des Bauwesens eröffnet wird. Aus den Bestimmungen der leges lassen sich auf die Construction der Wohnhäuser Schlüsse ziehen, wonach die Technik in Baiern weiter fortgeschritten zu sein scheint, als in Schwaben, das nur den Holzbau kennt. Die auf die Aerzte bezüglichen Quellenzeugnisse stellt Cap. 15. zusammen, welches den Nachweis liefert, daß dieselben Freie waren und ihre Bildung vermuthlich in den in Gallien bestehen gebliebenen Schulen erhielten. Auch die Kaufleute (Cap. 16) waren Freie; der Unfreie kann nicht nach Gutdünken hin und her ziehen. Die nächsten Capitel (17—20). schildern den Fortschritt der Gewerbe und das Wiederaufleben der alten Cultur; die hohe Blüthe, in der jene während des sinkenden Römerreichs standen, kehrt zurück und die mannichfaltigen Bezeichnungen für Handwerk, Gewerbe und Kunst, welche die Rechtsquellen aus den Zeiten Constantins und Justinians enthalten, finden sich mit wenigen Modificationen unter Karl dem Gr. wieder. — Dem Städtewesen sind mehrere eingehende Abhandlungen (21—23. Cap.) gewidmet, eine sehr genaue Aufzeichnung der zwischen 600 und 800 vorkommenden Orte, die Feststellung der von Karl d. Gr. geschaffenen nordöstlichen und südwestlichen Zollgränze (wobei Schezla in einem bei Lubach liegenden im 13. Jahrh. Zerez, Cerace genannten Dorfe wiedergefunden wird, S. 237), die Beleuchtung der Ausdrücke locus, vicus civitas u. s. w., endlich die Schilderung des städtischen Lebens in Mainz und Straßburg sind hier hervorzuheben. Den Schluß des Bandes bilden sehr umfangreiche Auszüge aus den bekannten Güterregistern von Lorsch und Prüm, welche durch Gruppirung und Zusammenstellung sehr interessante Aufschlüsse über die Frohnden und Zinsen gewähren und dem Verf. zu vielen Erklärungen und Erläuterungen Veranlassung geben.

Die vom Verf. ausgesprochenen Ansichten weichen in einer Menge einzelner Fragen weit ab von allem dem, was man bis jetzt auf dem Gebiete der deutschen Verfassungs- und der Kirchengeschichte als feststehend angenommen hat. So beträchtlichen Aenderungen der hergebrachten Auffassung gegenüber handelt es sich wesentlich nur darum, ob es überhaupt G. gelungen ist, seiner Forschung einen haltbaren Boden zu bereiten, für seine Resultate irgendwie stichhaltige Beweise beizubringen. Und hier muß in den allermeisten Fällen mit einem einfachen „Nein" geantwortet werden. Es ist schon mehrfach hervorgehoben worden, daß die jetzt erst zugänglich gemachten Bände bereits im Jahre 1853 fertig waren, daß alle seitdem auf dem Gebiete der deut-

schen Verfassungsgeschichte entstandenen Arbeiten, namentlich die vortrefflichen Merkel'schen Ausgaben der l. Al. und Bai. ihnen nicht zu Gut gekommen sind. Wir glauben annehmen zu dürfen, daß dieß selbst dann nicht der Fall gewesen sein würde, wenn G. sich auch bis zum Ende seines Lebens mit diesem Stoffe beschäftigt hätte. Die von ihm bei der Bearbeitung der deutschen Volksrechte angewandte Methode ist eine so eigenthümlich selbständige, daß sie die Berücksichtigung der meisten Vorarbeiten fast ganz ausschließt, ein umfassendes Eingehen auf dieselben gar nicht gestattet *). Nicht blos findet man deshalb bei G. vielfach ältere schon aufgegebene Ansichten, fast unbewußt, nochmals wiederholt; auch die neuen Resultate, welche er auf diesem Wege erzielt hat, haben hierunter außerordentlich gelitten, fast jede Sicherheit und Präcision eingebüßt. Die Kritik der Texte hat G. vollständig bei Seite gelassen und sich damit der einzig sichern Grundlage beraubt, welche für die Durchforschung ihres Inhalts existirt. Aus den einzelnen Stellen zieht er Schlüsse, unbekümmert darum, ob eine ältere oder jüngere Form vorliegt. So ist es denn auch G. nicht gelungen, seine Ansicht von der Publication des alamannischen und baierischen Volksrechts durch Karl Martel irgendwie zu stützen; vielmehr steht durch die kritische Behandlung der Texte fest, daß Karl unzweifelhaft nicht der Urheber derselben in der Weise ist, wie G. es darstellt. Mit dieser einen unhaltbaren Anschauung allein stürzen denn auch die meisten der kühnen Hypothesen zusammen, welche der Verf. darauf baut; die Darstellung der unendlich feinen, schlauen Politik der Majordome, die Verdächtigungen der Bekehrer Schwabens und Baierns, die daraus wiederum gefolgerten Erklärungen einzelner Verhältnisse, Einrichtungen, Bestimmungen u. s. w. — das Alles verliert jeden positiven Halt. Eine dem Verf. eigenthümliche Combinationsgabe, die ihn vielfach dahin führt, feine Berechnung, List, Ränke und Betrug als die innersten Triebfedern menschlicher Handlungen anzusehen, hat ihn außerdem oft dazu veranlaßt, eine vorgefaßte, zurechtgelegte Ansicht zu adoptiren und nachträglich aus den Quell n zu begründen. Gewiß ist auch dieser Arbeit gegenüber der Vorwurf nicht ungerechtfertigt, daß G. seinen Scharfsinn zuweilen mißbrauchte. Wirklich schlagend und überzeugend sind denn auch die von ihm ausgeführten Beweise nur selten; selbst die ansprechendsten Ausführungen (wie z. B. B. I, Cap. 10 über coniuratores electi, nominati, medii electi, B. II, Cap. 8 über die den Eintritt der Unfreien in den geistlichen Stand betreffenden Synodalbeschlüsse) bedürfen genauester Prüfung, erneuter Bearbeitung des ganzen Materials, bevor sie als stichhaltig anerkannt werden können. Der zweite Band in seinen mehr culturhistorischen Schilderungen hat daher auch gewisse Vorzüge vor dem ersten, weil es hier oft weniger unerläßlich war, auf den sichern Grundlagen der Quellenkritik fortzubauen. G. hat hier durch Herbeiziehung der Conciliensschlüsse, namentlich in den Capiteln über die Lage der Unfreien, ein bis jetzt noch nicht oder nicht in dieser Weise verwerthetes Material zusammengebracht und mit großem Scharfsinn erläutert.

Grade in seiner originellen Form, in seiner kühnen Abweichung von der Methode und Terminologie der Schule, in seinen gewaltigen Hypothesen und geistvollen Wendungen ist das Werk außerordentlich interessant und es kann jedem, der sich mit deutscher Rechts- und Verfassungsgeschichte beschäftigt, Anregung in Hülle und Fülle gewähren. Es ist eben nicht von dem Standpunkt des Fachgelehrten, des geschulten Juristen geschrieben und wir finden hier einmal einen Versuch, die deutsche Verfassungsgeschichte auch unter dem politischen Gesichtspunkte zu betrachten und zu bearbeiten, der alle Anerkennung verdient. Freilich gelingen, ganz gelingen kann dieser Versuch nur, wenn er auf den sichern Grundlagen gründlichster Kritik und umfassendster Kenntniß des gesammten Quellenmaterials, vollständigster Beherrschung aller Vorarbeiten gemacht wird. Von Gfrörer mag aber das alte: „in magnis voluisse sat est" gelten.

Bonn. Lörsch.

1) Am meisten noch berücksichtigt G. die Arbeiten von Waitz, freilich indem er die heftigsten, unpassendsten Ausfälle gegen ihn richtet. Rec., der dem verdienstvollen Forscher sehr viel verdankt, kann nur bedauern, daß der Herr Herausgeber sich anscheinend nicht für befugt gehalten hat, dieselben einfach zu beseitigen.

Literarische Notizen.

— Unter dem Titel „Die Wahl des Königs Adolf von Nassau" (Köln, Du Mont-Schauberg 1866) veröffentlicht der rührige Kölnische Stadt-Archivar Dr. Leonhard Ennen einen dankenswerthen Beitrag zur Geschichte der deutschen Königswahlen. Die bisher von den Meisten festgehaltene Ansicht, welche in der Erhebung des mittellosen Nassauer „Gräflin" — wie ihn Ottocars Reimchronik nennt — das Werk des ehrgeizigen Erzbischofs Gerhard von Mainz erblickte, muß nach der vorliegenden, meist aus neu aufgefundenen Urkunden geschöpften Abhandlung als irrig angesehen werden. Ist auch die Mitthätigkeit des Mainzers nicht zu läugnen, so machen doch die von Ennen mitgetheilten Urkunden, namentlich die Andernacher d. d. 26. April 1292 und die Bopparder d. d. 29. Mai 1292, es unzweifelhaft, daß jenes traurige Verdienst an erster Stelle dem Erzbischof Sigfried von Köln gebührt, der sich reichlich dafür bezahlen ließ. Adolf selbst sagt in der Bopparder Urkunde (S. 63), daß Sigfried es vor Allen und vorzüglich gewesen sei, der ihn auf den römischen Thron befördert habe („primo et principaliter in regem Romanorum promoverit"). Die kleine gehaltvolle Schrift, welche freilich eine der dunkelsten und unerfreulichsten Seiten unserer vaterländischen Geschichte berührt, zeigt auf's neue, wie fruchtbar die Durchforschung der Provinzial- und städtischen Archive auch für die allgemeine Reichsgeschichte werden kann. K.

— Aus der Sp. 502 bereits erwähnten akademischen Denkrede Döllingers theilen wir noch folgende Passus über F. von Hurters (geb. 1787, gest. 27. Aug. 1865) historische Arbeiten mit: „Vergleichen wir Hurters Innocenz III. mit der einzigen bis dahin vorhandenen Darstellung jenes Zeitraums, mit Raumers Hohenstaufen, so ist nicht zu verkennen, daß die neue Leistung ein bedeutender Fortschritt, eine wesentliche Erweiterung unserer historischen Erkenntniß war. H. drang tiefer ein, beutete den reichen Quellenstoff sorgfältiger, vollständiger aus; wichtige Seiten des damaligen Lebens, besonders des kirchlichen, sind erst von ihm erforscht und dargestellt worden. Und gleichwohl muß man sagen: den jetzigen Anforderungen geschichtlicher Forschung entspricht doch auch Hurters Werk in keiner Weise mehr; es entspricht ihnen nicht, wenn wir auch von der Frage ganz absehen, ob und in wie weit H. durch Befangenheit sich zu parteiischer Färbung, zu berechneten Verschweigungen und Verschönerungen habe verleiten lassen. Allzusehr vermißt man bei ihm die kritische Prüfung seiner Quellen und Belege, das gewissenhafte Abwägen der Aussagen. Auch er macht sich des bedenklichen Fehlers in großem Umfange schuldig, werthlose spätere Angaben herbeizuziehen, und als ob sie den ächten Quellen ebenbürtige Zeugnisse wären, zu verwerthen. Auch bei ihm werden wohl die fertigen Zustände mit Klarheit dargestellt, aber um so weniger Sorgfalt ist auf den Nachweis verwandt, wie, mit welchen Mitteln, unter welchen Umständen sie so geworden sind. — Es bleibt immer merkwürdig, daß es gerade drei protestantische Theologen sind, denen wir die umfassendste und gründlichste Darstellung jener drei gewaltigen Päpste verdanken, Gregor VII., Alexander III., Innocenz III., der drei Säulen, auf denen der kühne Bau der mittelalterlichen Hierarchie und kirchlichen Weltherrschaft ruht: Gfrörer, Hurter, Reuter. Zwei von diesen haben mit entschiedener Vorliebe für das System und mit offener Bewunderung für dessen Träger geschrieben; der dritte, Reuter, hat ohne Haß wie ohne Vorliebe nur den Männern und Richtungen der Zeit gerecht zu werden gestrebt. Alle drei haben in ihren Werken glänzende Früchte

beharrlichen Fleißes und tief eindringender Forschung geliefert; aber wie sehr hat Gfrörer der Brauchbarkeit seines Werkes Abbruch gethan durch seine Manier, fast möchte ich sagen durch seine Manie, stets in seinen Texten zwischen den Zeilen zu lesen, den Thatsachen ergänzend und interpretirend nachzuhelfen, vermeintlich fehlende Glieder in der Kette der Ereignisse mittelst seiner divinirenden Einbildungskraft zu suppliren und den Handlungen der Personen ganz bestimmte, willkürlich ersonnene Motive unterzulegen. Hurter hat diese Fehler großentheils vermieden, aber in der Akribie der Forschung, in kritischem Scharfsinn und historischem Blick, sowie in der Kunst der Darstellung wird er von Reuter übertroffen." — „Hurters spätere Leistungen sind fast in jeder Beziehung sichtlich schwächer als seine frühern; man hat oft Mühe, in dem Geschichtschreiber Ferdinands II. den Biographen Innocenzens wieder zu erkennen. Wie kam dies? Ich glaube, hauptsächlich aus zwei Gründen. Einmal lastete der kaiserliche Historiograph schwer, fast wie ein bleierner Mantel auf dem Geiste eines Mannes, der bis zu seinem 58. Lebensjahre Bürger einer Republik gewesen. Man darf vielleicht überhaupt sagen, daß ein solcher bestallter und patentirter Historiograph in unsern Tagen ein Anachronismus sei; denn geistige Freiheit, also Abwesenheit beengender Rücksichten und bestechender Motive ist nun einmal die Lebensluft der Geschichtsforschung. ... Ein zweiter Umstand, der sich drückend und lähmend auf den Geist des Mannes legte, war seine pessimistische und verbitterte Stimmung. Die vielfachen Kränkungen und Angriffe, die in dem Decennium von 1835 bis 1845 auf ihn eindrangen, mögen Antheil an dieser Verdüsterung Hurters gehabt haben. ... So ist denn Hurter in seinem großen eilfbändigen Werke fort und fort Anwalt oder Panegyrist, aber auch ebenso oft scharfer Ankläger; denn wo nur immer eine Gelegenheit sich bietet, im Texte oder in Noten, macht er Ausfälle auf unsere Zeit, auf die herrschenden Richtungen im staatlichen wie im kirchlichen Leben, und diese finstern Schatten der Gegenwart dienen ihm wieder, das Lichtbild, welches er von Ferdinands Regentenwirksamkeit entwirft, in hellerer Beleuchtung erscheinen zu lassen. ... Das Werk wird aber dennoch als eine reichhaltige, großentheils auf mühsamer archivalischer Forschung beruhende Arbeit seinen Werth noch lange behalten. ... So reiht sich denn Hurter den dynastischen Geschichtschreibern des dreißigjährigen Krieges an, deren wir schon eine beträchtliche Anzahl besitzen. Vom schwedischen Standpunkte aus und zur Verherrlichung ihres König und Volkes haben Lundblad, Fryxell und am besten Geijer den großen Kampf geschildert. Für Sachsen-Weimar hat Röse in seinem Herzog Bernhard geschrieben, für Hessen Justi und Rommel, für Braunschweig von der Decken in seinem Herzog Georg, für Sachsen Müller in seinem „Johann Georg und sein Hof", für Brandenburg Droysen, für Oesterreich Mailath, dem sich jetzt Hurter mit weit reicherm Material und entschiedener auftretender Parteinahme zugesellt hat; für Bayern hat Aretin Verdienstliches geleistet, Frankreichs Theilnahme ist von Ranke in dessen französischer Geschichte trefflich beleuchtet worden. Darnach haben Adolf Menzel, Leo, Gfrörer, Barthold diese Geschichte vom nationalen und reichseinheitlichen Standpunkt dargestellt. Aber noch immer hat sich der Geschichtschreiber nicht gefunden, der, nicht auf der Peripherie, sondern im Centrum und zugleich hoch über den Parteien und Nationen stehend, mit der leidenschaftslosen Ruhe, mit der klar schauenden Gerechtigkeit eines seligen Geistes jene für Deutschland so schmerzliche, aber ewig denkwürdige und lehrreiche Epoche beschriebe. Exoriare aliquis." — „Als ergänzende Beibände zu seinem großen Ferdinandischen Werke hat Hurter 1855 und 1858 zwei Werke über Wallensteins Geschichte erscheinen lassen; sie eignen sich durch die Art, wie das reiche und großentheils neue Material mehr gehäuft als verarbeitet ist, weniger zu allgemeiner Lectüre, sind aber dem Forscher von hohem Werthe." Was die Frage nach der Schuld Wallensteins betrifft, so erklärt Döllinger, daß er selbst noch immer starke Zweifel an der Wahrheit der gegen den großen Feldherrn erhobenen Anklagen hege.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

1. Jahrgang. Bonn 13. August 1866. № 17.

Evangelien-Harmonie.

Das Leben Jesu. Mit den Worten der vier Evangelien nach ihrer Uebereinstimmung und nach der Zeit der Ereignisse und Thatsachen. Von **Peter Anton Feldbausch.** Speyer, A. Bregenzer. 1866. VI u. 285 S. gr. 8. 28 Sgr.

In dieser Schrift wird uns eine Evangelienharmonie geboten, im Allgemeinen nach der Anordnung der bekannten Synopse von Tischendorf und nach dem Texte der Allioli'schen Uebersetzung. Von Zuthaten hat der Verf. sich principiell enthalten, weil er lediglich die Evangelisten sprechen lassen wollte, und so bleibt denn als seine eigene Arbeit fast nur die Abfassung der Vorrede und Einleitung, die Zusammenstellung und die Leitung des Druckes übrig. Das thäte nun gar nichts zur Sache, wenn durch die Schrift irgend einem Bedürfniß abgeholfen würde. Evangelienharmonieen existiren in Hülle und Fülle; auch eine deutsche, von Allioli selbst herausgegeben (Landshut 1840). Derartige Arbeiten haben nun überhaupt bloß den Werth, daß sie eine bequeme Uebersicht über die Berichte der Evangelisten liefern. Denn die historischen und chronologischen Schwierigkeiten, welche in der evangelischen Erzählung liegen, werden durch eine einfache Zusammenstellung der Texte nicht gehoben, vielmehr erst recht scharf in den Vordergrund gerückt. Der Verf. befindet sich darum im Irrthume, wenn er in der Einleitung äußert, sein Verfahren sei die richtigste und erfolgreichste Methode, ein rein objectives, geschichtliches Bild vom Leben Jesu zu gewinnen. Allerdings hebt er hierbei den Unterschied hervor, der zwischen seiner Arbeit und den übrigen ähnlichen, auch der Tischendorfs bestehen soll. Die Texte sind nicht neben einander gestellt, sondern zu einer einheitlichen Darstellung verarbeitet, aber durchaus in den Worten der Evangelisten selbst. So, meint der Verf., käme ein Gesammtbild zum Vorschein, ohne daß ein Wort geändert oder zugesetzt würde. Aber auch bei dieser Anlage der Harmonie werden die bezüglichen Differenzen erst recht auffällig, ohne daß der Weg zu ihrer Lösung auch nur angebahnt würde. Auch bei dieser Anlage ist es unvermeidlich, daß mehr oder weniger begründete Hypothesen wie sichere Thatsachen behandelt, die Laien auf diesem Gebiete also irregeführt werden. In der bekannten harmonistischen Frage z. B. bezüglich der Darstellung Jesu im Tempel und der Anbetung der Weisen aus dem Morgenland bietet Feldbauschs Harmonie eine ganz andere Aufeinanderfolge der Ereignisse als die Allioli's. Was soll nun der Laie dazu sagen, wenn ihm nicht die Gründe vorgelegt werden, nach denen er die Zuverlässigkeit der getroffenen Anordnung beurtheilen kann? Ich erinnere ferner daran, daß es von vielen Ereignissen aus dem öffentlichen Leben und von vielen Lehrvorträgen Jesu sehr zweifelhaft, von andern völlig ungewiß ist, wann und in welcher Aufeinanderfolge dieselben stattfanden, resp. gehalten wurden. In unserm Leben Jesu steht nun natürlich Sicheres, Zweifelhaftes, ganz Ungewisses ohne Unterschied neben einander. Mit Einem Worte: ein Leben Jesu ist ein viel verheißender Titel, fordert sehr sorgfältige und mitunter weit ausgreifende Untersuchungen, darf aber trotz alledem eine endgültige Lösung vieler Fragen gar nicht einmal in Aussicht stellen. So viel zur Kritik der reinen Objectivität, die uns in vorliegender Schrift entgegentreten soll.

Was sich aber der Verf. zum besondern Verdienst anrechnet, scheint mir viel eher ein Mißverdienst zu sein. Er hat nicht die Texte neben einander gestellt, sondern dieselben zu einer Einheit verbunden, ohne ein Wort zu ändern. Zunächst die thatsächliche Bemerkung, daß der Verf. sein Versprechen nicht vollständig gehalten hat. Es kommen sowohl Auslassungen vor, als auch Zusammenstellungen, in welchen die Worte der Evangelisten in einem ihnen fremdartigen Sinne erscheinen. So ist z. B. S. 251 der Bericht des Matth. (27, 44) und des Mark. (15, 32) über die spottenden Schächer übergangen, vermuthlich wegen des Berichtes bei Luk., Einer der Beiden habe gespottet und sei von dem Andern darüber zurecht gewiesen worden. Die Bemerkung bei Luk. 2, 39: „da sie Alles nach dem Gesetze des Herrn vollzogen hatten, kehrten sie nach Galiläa zurück" bezieht sich dem Zusammenhange gemäß auf die Ceremonien der Reinigung und der sog. Darstellung im Tempel. Zwischen diese Ceremonien und die Rückkehr nach Galiläa verlegt nun F. (höchst wahrscheinlich mit Recht) die Anbetung der Weisen und die Flucht nach Aegypten. In Folge dessen aber lautet die Zusammenstellung der Berichte von Matth. und Luk. S. 50: „Als er (Joseph) aber hörte, daß Archelaus anstatt des Herodes, seines Vaters, im Judenlande regierte, fürchtete er sich dahin zu ziehen, und nachdem er im Schlafe erinnert worden, und da sie Alles nach dem Gesetze des Herrn vollendet hatten, kehrten sie nach Galiläa in ihre Vaterstadt zurück." Wer wird bei dieser Zusammenstellung jene Worte des Lukas noch auf die Ceremonie der Reinigung beziehen, von der S. 47 die Rede war? Wird nicht vielmehr jeder unkundige Leser die „Erinnerung" des Engels im Schlafe und die Erfüllung des Gesetzes mit einander verbinden und den bezeichneten Worten einen ganz andern Sinn geben, als sie bei Lukas besitzen? Und was wird er erst sagen, wenn man ihm bemerklich macht, daß eben in jenen Worten nach ihrem wirklichen Sinne eine der bedeutendsten Schwierigkeiten der evangelischen Harmonistik liegt? Ich bin weit davon entfernt, den Verf. absichtlicher Verdeckung oder Fälschung beschuldigen zu wollen; es zeigt sich nur an den angeführten und ähnlichen Beispielen, daß er sich eine Aufgabe gestellt hat, welche gar nicht zu lösen ist. Wir wollen diese Behauptung noch mit einigen andern Beispielen belegen, welche theils Unrichtigkeiten, theils große Unangemessenheiten enthalten. S. 45 ist schon nach Matth. erzählt worden, wie Jesus geboren wurde, und dann folgt erst nach Luk. die Erzählung von dem Census des Augustus und der Reise Josephs und Maria's nach Bethlehem. S. 48 heißt es nach der Erzählung über die Darstellung Jesu im Tempel wortgetreu nach Matth.: „Als nun Jesus geboren war zu Bethlehem

in Juda zur Zeit des Königs Herodes, siehe, da kamen Weise aus Morgenland" u. s. w. Die Versuchungen Christi werden bekanntlich bei Matth. in einer andern Reihenfolge mitgetheilt als bei Luk. Letzterer fügt außerdem mehrere charakteristische Züge bei. Unsere wortgetreue Darstellung nach sämmtlichen Berichten bietet nun die Versuchungsgeschichte nach der Anordnung bei Matth. (welche vermuthlich die ungenauere ist) mit den Zusätzen bei Luk. Wo bleibt aber nun hier die wörtliche Darstellung beider Evangelisten? Bei der sog. Instruction der Apostel (S. 108) werden die Berichte neben einander gestellt; nach dem einen Evangelisten folgen die Worte Jesu in indirecter, nach dem andern in directer Rede unmittelbar nachher. Selbst der äußerliche, bedeutungslose Widerspruch, die Apostel sollten bloß einen Stab mitnehmen, und — nicht einmal einen Stab, tritt hier in wenigen Zeilen dem Leser vor die Augen, als hätte Jesus in Einem Athemzuge beide Aeußerungen gethan. Die Einsetzungsworte der h. Eucharistie, welche von den Evangelisten auch in verschiedener Gestalt referirt werden, erscheinen in unserer Darstellung willkürlich ausgewählt. Die Formel bei der Darreichung des Brodes ist aus Luk., die andere aus Matth. entnommen. Unser Verf. scheint sich unter Evangelienharmonie wohl ein Gemisch vorzustellen, zu welchem jedes Evangelium einen beliebigen Bestandtheil beizusteuern hat. S. 250 geht die Harmonistik der Worte so weit, daß der Wein, den man dem Heilande bei der Kreuzigung reichte, mit Myrrhen und Galle gemischt erscheint, während doch χολή (Galle d. h. jede Bitterkeit überhaupt) bei Matth. eben dieselbe Ingredienz bezeichnet, welche bei Mark. bestimmter Myrrhe genannt wird. Nach S. 251 f. wird außer diesem Betäubungstranke Jesus am Kreuze noch zweimal Essig gereicht. Es geschieht dies wiederum der wörtlichen Zusammenstellung wegen, während Luk. 23, 36 nur aphoristisch und in etwas anderer Gestalt dieselbe Scene erwähnt, welche Matth. und Mark. ausführlicher beschreiben. Schließlich ein Beispiel der allerwörtlichsten Verwendung der Evangelien, die denkbar ist (S. 256): „Die Wächter aber bebten aus Furcht vor ihm und waren wie todt (Matth.). Als sie (nach diesem Zusammenhange also die Wächter, nach dem Zusammenhange bei Mark. die Frauen) aber hinblickten, sahen sie" u. s. w. Nach unserer Harmonie gehen denn wirklich, weil die Worte der Evangelisten, wie es scheint, selbst die Pronomina nicht geändert werden sollen, statt der Frauen die Wächter ins Grab!

Schon aus den angeführten Beispielen wird es klar geworden sein, daß der Verf. sich eine unlösbare Aufgabe gestellt hat. Eine einheitliche Darstellung der evangelischen Geschichte nach den verschiedenen Berichten ist, wie übrigens jeder Kundige schon von vorneherein urtheilen muß, geradezu ein Unding. Aber auch die Art und Weise ist zu tadeln, wie der Verf. seine unlösbare Aufgabe zu lösen versuchte. S. V erklärt er Tischendorfs Synopse ohne Weiteres für die beste und legt sie darum bei seiner Arbeit zu Grunde. Nun kann aber gerade Tischendorf, in der Paläographie unbestritten die erste Autorität unseres Jahrhunderts, auf dem Gebiete der historischen Evangelienforschung durchaus nicht als maßgebend angesehen werden; er ist auf diesem Gebiete nicht viel mehr als Dilettant. Gar zu kindlich aber klingt es, wenn der Verf. seinen Anschluß an die Autorität eines Protestanten damit entschuldigt, daß Tischendorfs Verdienste um die Bibelwissenschaft vom Papste in der schmeichelhaftesten Weise seien anerkannt worden. Diese Logik begreife ich nicht. Entweder eine Behauptung Tischendorfs ist richtig, und dann darf nicht allein, sondern muß jeder vernünftige Mensch, — also doch auch wohl der Katholik — sie annehmen; oder aber sie ist unrichtig, und dann bleibt sie unrichtig, selbst wenn ein Kirchenvater sie aufgestellt hätte. Ein Argumentiren mit Namen und Autoritäten statt mit Gründen, wie es in andern theologischen Disciplinen, z. B. der casuistischen Moral zu sehr schon grassirt, geht nur aus einer Begriffsverwirrung hervor, welche die geläuterte und fortschreitende Erkenntniß der Wahrheit im Keime erstickt. Glücklicher Weise gilt noch auf dem Gebiete der katholischen Bibelwissenschaft der alte Grundsatz des Kirchenlehrers: tantum valent quantum probant. — Nach der Allioli'schen Uebersetzung hat unser Verf. die Worte der Evangelisten mitgetheilt, weil „dieselbe von der höchsten Lehrautorität der katholischen Kirche als richtig anerkannt ist." Es wäre nicht gut, wenn sich das wirklich so verhielte; denn es lassen sich in jener Uebersetzung viele Unrichtigkeiten nachweisen. Um nur Eine, sehr naheliegende herauszugreifen, so heißt es bei der sog. Tempelreinigung (S. 59) Joh. 2, 15: „und er trieb sie Alle zum Tempel hinaus, auch die Schafe und Ochsen," während das „auch" im Texte nicht steht, und τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας zu insinuiren scheint, daß bloß die Thiere unter den „Allen" zu verstehen sind. Nach Allioli hätte der Heiland auch die Verkäufer mit Stricken fortgetrieben. Daß die Uebersetzung Allioli's überhaupt an vielen Stellen schlecht, weil zu wörtlich, unbeholfen, zuweilen selbst unverständlich ist, kann Niemand bestreiten, der sie nur einige Male mit Verstand gebraucht hat. Einerseits wird nun durch diesen Thatbestand die päpstliche Approbation nicht im mindesten verdächtigt, weil nichts, was gegen den Glauben oder gegen die guten Sitten verstieße, in der Uebersetzung zu finden ist. Andererseits aber wäre sehr zu wünschen, daß diese wegen ihrer Mängel bald durch die bei weitem bessere von Loch und Reischl verdrängt werden möge. Hält man mit Recht für den allgemeinen Gebrauch eine päpstliche Approbation für erforderlich, warum sollte eine solche der genannten Arbeit nach deren Vollendung nicht zu Theil werden können?

Nach der Lectüre dieser etwas unerquicklichen Charakteristik von Feldbauschs Arbeit wird der Leser mir gewiß gern für einige Augenblicke auf den Boden einer ganz neuen theologischen Disciplin folgen, in das heitere Gebiet der romantischen Bibelkritik. Die erste Kunde von der Existenz dieses Wunderlandes ist jüngst zu uns gedrungen in der Schrift:

Das Geheimniß der **Einheit und Verschiedenheit der vier Evangelien** von Dr. **J. Körber.** Regensburg, Manz 1866. IV u. 312 S. 8. 1 Thlr. 7½ Sgr.

Man könnte heutzutage wohl, ohne bei verständigen Beurtheilern Widerspruch befürchten zu müssen, in allem Ernste von Romantikern unter den Theologen reden. Denselben ist die Wirklichkeit viel zu niedrig, die Logik zu langweilig; sie fliegen gleich Ikarus direct auf die Sonne zu und schauen mit edler, mitunter sogar mit frommer Verachtung herab auf die elenden Tagelöhner, die im Schweiße ihres Angesichtes emsig und still an dem großen Heiligthume der theologischen Wissenschaft weiterbauen. Gottseligkeit und religiöse Phantasie haben ihre Berechtigung; aber wenn man mit diesen Mitteln auf dem Boden der wissenschaftlichen Forschung operiren, wenn man mit dem Herzen denken will, so ist das, als wollte Jemand mit den Augen hören oder mit den Ohren sehen. In Folge solcher Verirrung treten dann natürlich an die Stelle correcter, methodischer Untersuchungen die eitlen Gaukelspiele der Phantasie; um einen Kern von Wahrheit bildet sich ein ganzer Nebel von Träumereien, denen, wie schön und süß sie klingen mögen, keine Wirklichkeit entspricht. Die Bibelwissenschaft ist von diesen Dichter-Theologen bis jetzt noch wenig heimgesucht worden, zumal die eigentliche Bibelkritik. Höchstens hat die angezeigte Schrift den Ref. an das komische Buch „Bruder Bernards, Klausners zu Falkenberg, Aphorismen über katholische Behandlung der Bibel in Theorie und Praxis, Freiburg 1862" erinnert, dessen Erscheinen bei allen urtheilsberechtigten Männern große Heiterkeit erzeugte. Aber der Verfasser dieser Schrift hat doch hauptsächlich die gewiß zulässige allegorische Anwendung der Bibeltexte im Auge, und hätte er nicht den unglücklichen Gedanken gehabt, die bittersten, ungerechtesten und zugleich lächerlichsten Ausfälle gegen die eigentliche Bibelwissenschaft selbst zu machen, so wäre er nicht aus einem Ritter ein

Don Quixote geworden. Körber hingegen hat sich ausschließlich auf das Gebiet der Bibelkritik begeben mit der Waffenrüstung der vorhin gezeichneten theologischen Romantiker. Und das ist etwas ganz Neues, und um so unerwarteter, als das wilde Gestrüpp und die Dornen auf jenem Boden zum Spielen und Blumenpflücken nicht einzuladen scheinen. In der That, die bibelkritische und historische Frage über die Einheit und Verschiedenheit der Evangelien in der Weise Körbers behandeln, heißt auf dem Schlachtfelde tanzen wollen. Alles hat seine Zeit, sagt der weise Salomo.

Zunächst gibt der Verf. eine Uebersicht über die Geschichte der Bearbeitung seiner Frage. Auf diesen Theil seines Buches soll sich wahrscheinlich die Aeußerung in dem Vorwort beziehen, es seien bei der Kritik entgegengesetzter Ansichten mit Absicht die gelehrten Noten möglichst vermieden worden; denn nur dieser Theil enthält oder soll vielmehr eine solche Kritik enthalten. Hätte der Verf. nun wirklich gar keine Noten beigefügt, so möchte vielleicht der eine oder andere Leser hinter dieser sehr vornehmen Redensart, die dem Publicum nur das Kunstwerk zu zeigen und es mit dem Einblick in die Werkstätte selbst zu verschonen vorgibt, Gott weiß welch tiefe Gelehrsamkeit vermuthen. Aber die Hinweisungen in den Noten auf Ebrard, Haneberg, A. Maier und wenige Andere lassen schon den unkundigen Leser ahnen, daß die ganze Gelehrsamkeit hier angebracht sei. welche der Verf. besitze. In Wirklichkeit zeigt denn auch der Text, daß K. sich nur nothdürftig aus einigen Büchern einen sehr kleinen Theil des vorhandenen Materials über seine Frage zusammengeholt hat, während ihm die umfangreiche, freilich meist protestantische Literatur, welche zu berücksichtigen war, unbekannt geblieben ist. — Der Verf. gewinnt nun durch seine Kritik der neuern Ansichten das Ergebniß, die Gegenwart müsse ins „Vaterhaus", d. i. nach seinen Begriffen zu der allegorisirenden Methode zurückkehren. Und so bestimmt und consequent hält er diese allein für die ächt katholische, daß er es wagt, S. 47 beiläufig Origenes als Vater der katholischen Exegese zu bezeichnen! Man sieht, daß der Verf. die exegetische Methode des Origenes gar nicht kennt; denn gerade mit ihr dürfte am allerwenigsten der katholischen Exegese gedient sein, weil sie oft genug ganz nach der frühern Weise Philo's, aus der sie entsprang, das Historische in bloße Allegorieen verflüchtigt. In dem „Vaterhause", welches sich K. so selbst erbaut hat, richtet er sich nun auch ziemlich frei und selbstständig ein. Von einer wirklichen Rückkehr ist allenthalben wenig zu bemerken. Fragen wir aber, was denn der Verf. eigentlich wolle, so ist das schwer anzugeben. Er ergeht sich in allen möglichen, kaum denkbaren Allegorieen über die Einheit und Vierheit des Evangeliums. Die Evangelien werden in ihrem gegenseitigen Verhältnisse durch diese Allegorieen charakterisirt, und ihr individueller Charakter und ihr gegenseitiges Verhältniß auf allegorischem Wege als innerlich begründet und nothwendig erwiesen. Ich vermuthe wenigstens, daß dies der Zweck der Schrift sein soll. Unter jenen Allegorieen aber finden sich manche, die mehr als lächerlich sind, wie denn der Verf. überhaupt sich in den abenteuerlichsten Phantasmagorieen ganz besonders zu gefallen scheint. Hier und da läuft eine richtige Bemerkung mit unter, wird dann aber sofort carikirt durch Uebertreibungen und Ueberschwänglichkeit. Ich will nur einige Proben geben. S. 53 heißt Matthäus der „Königsevangelist", der „als solcher den Breviator Markus als seinen Diener und Begleiter gleichsam als Cortège nach Sitte der Könige mit sich führte." Lukas wird als der weiche, seelenvolle Evangelist geschildert, S. 107 „der frauenhafte Pflegling unserer lieben Frau" genannt; seine Diction „sieht aus wie ein Muttergotteskleid der Mater dolorosa" (S. 81); während Matth. über Maria das Wenige berichtet, was sie mit der Erde und dem Fleische gemein hat und mit dem Uebrigen nichts anzufangen weiß (?!), weht durch das ganze Evang. Luk. der „marianische Duft" (S. 141). Maria ist der Schlüssel zum Verständniß dieses Evangeliums, „es ist gleichsam ein Lied auf sie verfertigt," Alles trägt hier etwas von Maria an sich (S. 143), Jesus ist hier fast in Maria aufgegangen (S. 221). Selbst das Kalb, welches dem dritten Evangelisten zugewiesen zu werden pflegt, weiß der Verf. romantisch zu idealisiren, S. 61: „Das sanfte, schöne Auge des zahmen Rindes, welches nur der höhern Begabung des Menschen gegenüber den Ausdruck der Stupidität annimmt, und in welchem sowohl ein gewisses Sinnen als die demüthige Hingebung sich ausspricht . . . rechtfertigt selbst nach dieser Hinsicht seine Wahl zum Lukasattribut." Nach S. 87 schildert Luk. Jesus als den Jesus der Armen, und „daher richtet der Jesus des Luk. seine Unterweisungen in der Regel an die Volksmassen (ad turbas), wo Matth. und Mark. an die Hohenpriester und Aeltesten u. s. w. Er hat etwas vom Demagogen an sich. Man sieht ihn stets in der Mitte des niedern Volkes und selbst in der Hefe desselben. Das Lukas-Evang. ist demokratisch, das des Matth. und Mark. aristokratisch." Stammt das aus dem kath. „Vaterhause"? Im Anschluß an jene und ähnliche Ausführungen wird nun vom männlichen und weiblichen Charakter der Evangelien gehandelt. Aus ihren Namen werden Matth. als Evangelist der göttlichen Materie (?!), Mark. als der der göttlichen Kraft, Luk. als der der göttlichen Substanz, Joh. als der des göttlichen Geistes erkannt. Weiter werden sie nach Analogie der vier Dimensionen des Raumes, der vier Elemente, der kirchlichen Tonarten, der Himmelsgegenden, der kirchlichen Tagzeiten u. s. w. charakterisirt. Selbst die Gesetze der geometrischen Proportionen werden in ihnen wiedergefunden. Völlig wird aber dem Leser der Verstand zum Stehen gebracht durch den Vergleich der Evangelisten mit den Theilen des Gesichtes: Matth. ist der Mund, Mark. die Nase, Luk. das Ohr, Joh. das Auge. In der letztern Bezeichnung liegt noch ein vernünftiger Sinn; aber die Phantasie unseres Verf. weiß selbst das, was andere Leute für Wahnsinn halten, schön biblisch zu begründen. S. 285 heißt es unter Anderm: „Wie ein Thurm und eine Vormauer, wie eine erhabene Burg ragt die Nase des evangelischen Antlitzes, Mark. über den Mund hervor." S. 286 heißt es weiter, das Muster zu dieser Nase habe der h. Geist in seiner eigenen Werkstätte schon längst entworfen gehabt; „denn »deine Nase ist wie der Thurm des Libanon, der gegen Damaskus blickt,« so zeichnete er sie einst im Hohenliede." S. 289: „Luk. ist Ohr: daher tönt dieses Evang. von Liedern wieder, dem Ohre gleich. Beide sind musikalisch. Töne, wie singende Engel, fliegen in der Höhle der Geburt zu Bethlehem im Evangelium, wie in der Höhle des dunklen, leiblichen Ohrenlabyrinthes aus und ein." Doch genug des Unsinnes, um zum Schlusse zu kommen.

Ich konnte mich nicht gut dazu entschließen, vorliegende Schrift zur Anzeige zu bringen, weil ihr Inhalt höchstens pathologisches Interesse bietet. Aber weil der Verf. die kritisch-wissenschaftliche Methode verdächtigt, und für die Ausgeburten seiner krankhaften Phantasie die ächte, altkatholische Rechtgläubigkeit in Anspruch nimmt, so glaubte ich im Interesse der kirchlichen Wissenschaft alle Schonung bei Seite setzen zu müssen. Nur noch einige Proben dogmatischer Leichtfertigkeit mögen darum hier ihre Stelle finden, damit der Leser erkenne, daß das Erscheinen der angezeigten Schrift auch zu sehr ernsten Betrachtungen Anlaß bietet. Bekanntlich haben Manche die Differenzen der von den Evangelisten mitgetheilten Genealogieen Christi durch die Annahme zu erklären versucht, der eine Evangelist theile die Abstammung der Maria, der andere die Josephs mit. Nun steht im Brevier am Feste Joachims als Homilie ein Passus aus dem Werke des Johannes von Damaskus de fide orth., in welchem beide Stammbäume als die Josephs behandelt werden. In Folge dessen erklärt der Verf. diese letztere Ansicht für eine, welche die Kirche durch Aufnahme in die Liturgie zu einer unfehlbaren erhoben habe. Mit Bezugnahme auf die bekannte Stelle der Antiphone: pro devoto femineo sexu heißt es S. 221, der h. Geist habe

selbst dem weiblichen Geschlechte die Andächtigkeit zugeschrieben! So macht man heutzutage Dogmata.

Summa: Wenn Ref. in der Kirche etwas zu befehlen hätte, so würde er für derartige Bücher, wie das vorliegende, einen eigenen index librorum prohibitorum einrichten; oder wenn wir noch in den groben Zeiten des h. Hieronymus lebten, so würde er, wie dieser Kirchenlehrer einmal (adv. Helv. c. 18) gethan hat, sich des römischen Sprüchwortes bedienen: camelum vidimus saltitantem. Nun aber habe ich bloß eine Bitte an den Verf. S. 258 stellt er in Aussicht, eine besondere Charakteristik des Evangelisten Markus nach den in vorliegender Schrift gezeichneten Grundzügen bald liefern zu wollen, „wenn ihm Gott einen stillen Winkel der Ruhe gönnen wollte." Möge der Verf. in diesem stillen Winkel, wenn er ihm vergönnt werden sollte, Buße thun für das Geschehene und den festen Vorsatz fassen, die katholische Literatur nie wieder verunehren zu wollen.

Bonn. Langen.

Dogmengeschichte.

In **S. Gregorii Nysseni et Origenis** scripta et doctrinam nova recensio cum appendice de actis Synodi V. oecumenicae. Per **Aloysium Vincenzi** etc. — Vol. IV. Vigilii Pontificis Romani, Origenis Adamantii, Iustiniani imperatoris triumphus in Synodo oecumenica quinta. Romae, ex typogr. Bern, Morini 1865. XV u. 432 S. 8. (Preis der vier Bände 5 Thlr. 20 Sgr.)

Der vierte Band des vorliegenden Werkes ist der reichhaltigste und in kirchengeschichtlicher Beziehung der interessanteste; leider behandelt er den überreichen Stoff nicht in der besten Ordnung und liefert uns mehr zerstreute Untersuchungen als eine zusammenhängende Geschichtsdarstellung. Wollen wir eine solche gewinnen, so müssen wir erst mühsam die einzelnen Glieder zusammensuchen und passend gruppiren. Der Verf. sucht zu erweisen, daß Origenes in keiner Weise von der fünften allgemeinen Synode verdammt ward, daß diese sich lediglich mit dem Dreikapitelstreite beschäftigte, daß die Anklagen sowohl gegen die Origenisten des 6. Jahrhunderts als gegen Papst Vigilius und seine Nachfolger, besonders die beiden Pelagius, dann gegen das Verfahren des Kaisers Justinian in dogmatischen Dingen völlig unbegründet und die schismatischen Vertheidiger der drei Kapitel Urheber zahlreicher Fälschungen und Verläumdungen sind, die bis jetzt als Grundlage ganz irriger geschichtlicher Darstellungen dienen. Fürwahr ein großes Wagniß, an dessen Gelingen nur Wenige werden glauben können! Unsere Aufgabe ist es, in Kürze den Ideengang des Autors darzulegen und dann die Frage, wenigstens in allgemeinen Zügen, zu beantworten, ob und in wie weit ihm seine Beweisführung gelungen ist. Drei Punkte haben wir hier namentlich zu betrachten: I. die Sache des Origenes und der Origenisten im 6. Jahrhundert; II. das Verhalten des Papstes Vigilius im Dreikapitelstreit; III. das letzte dogmatische Edict Justinians I. Zur Vermeidung längerer Erklärungen und zur bessern Orientirung des Lesers werden wir dabei auf die einschlägigen Erörterungen in Hefele's Conciliengeschichte (Bd. II) verweisen.

I. Die Lehre des Origenes ward längst nicht mehr verstanden; der Parteiname der Origenisten blieb aber seit Theophilus fortwährend in Gebrauch. Ihn pflegten die unwissenden Mönche Palästina's den gelehrtern zu geben; die Cononisten und Philoponisten legten sich ihn wechselseitig bei; die Severianer bekämpften den Origenes, Didymus und Evagrius, wie namentlich Barsanuphius in seinem Dialog (*Galland.* XI, 592) so entschieden gethan hat. (Ob jedoch der bei Anastasius Hodeg. c. 6. 7 den Severianern beigezählte Barsanuphius mit dem Verfasser dieses Dialogs identisch ist, scheint noch bezweifelt werden zu können). Die Vertheidiger der berühmten drei Kapitel, von denen schon unter Kaiser Anastasius (*Evagr.* 3, 30. 31) sowie auf der Conferenz von 533 die Rede war und gegen die Justinian noch vor 544 sein erstes Edict erließ (vgl. Hefele II, 786), schmähten ebenso die Gegner derselben als Origenisten, wie aus Facundus von Hermiane und Cyrill von Scythopolis hervorgeht. Letzterer, der sehr ungeordnet und verworren das Leben des h. Sabas wie des Euthymius beschrieb, wahrscheinlich auch von Symeon Metephrastes verunstaltet ward (*Cotel.* Mon. Eccl. gr. III, 574), hat viele offenbare Unrichtigkeiten und stellt namentlich die ganz falsche Behauptung auf, daß vom Anfange der Regierung Justinians an wegen der Origenisten großer Streit in der ganzen Kirche entstanden sei, während doch bis 536 kein eigentlicher Streit bekannt ward und dieser sich ganz auf Palästina beschränkte. Cyrill ist auch in dogmatischer Beziehung verdächtig; er steht auf Seite des Conon, der für den Usurpator Eustochius von Jerusalem nach Byzanz ging; er tadelt die Rechtgläubigen und preist die Häretiker. Als Origenisten schmäht er den Nonnus und läßt von ihm die häretische Partei der Nonnaner herstammen; aber es weiß sonst Niemand etwas von derselben und dem Nonnus selbst geben Joh. Moschus (Prat. spir. n. 73. 74) und Leontius von Byzanz das beste Zeugniß. Auch diesen Leontius macht er zum Häretiker; dieser schrieb aber ganz im katholischen Sinne gegen Nestorianer und Eutychianer, vertrat entschieden die vierte Synode, war 536 auf dem Concil von Jerusalem und ward vom Patriarchen Germanus (*Mai* Spicil. VII, 33) hoch gepriesen; er ist wohl zu unterscheiden von dem gleichnamigen Scholastiker, dem Gegner der fünften Synode zur Zeit Gregors des Großen, der das Buch von den Secten schrieb. (Darüber bestehen aber noch verschiedene Ansichten; s. *Fessler* Patrol. II, 434). Auch Makarius, der Nachfolger des Petrus im Patriarchate von Jerusalem, wird als Gönner der Origenisten getadelt und Eustochius, der ihn verdrängte und die Origenisten verfolgte, wird gelobt; aber Theophanes und Victor haben andere Berichte; Thatsache ist, daß Makarius seinen Stuhl zurückerhielt; der Biograph des h. Gregor von Agrigent nennt ihn einen heiligen, mit der Gabe der Prophetie ausgerüsteten Mann. So werden denn auch die Bischöfe Theodor Askidas von Cäsarea und Domitian von Ancyra als Origenisten geschmäht, die schon früher gegen die Akephaler aufgetreten waren; Ephräm von Antiochien erklärte den Letztern für orthodox; des Erstern Worte hat Evagrius mißverstanden und Papst Vigilius weiß nichts von jener Anklage; auch werden beide Männer mehr durch die ihnen zugeschriebenen Gesinnungen als durch Thatsachen verdächtigt. Allerdings ward nun gegen die Origenisten zu Antiochien unter Ephräm eine Synode gehalten (Hefele S. 763), keineswegs aber in Constantinopel, für welche letztere (H. S. 767) weder Facundus oder Liberatus noch sonst ein directes Zeugniß spricht. Der dem Justinian zugeschriebene Tractat gegen Origenes kam auf Betreiben der die drei Kapitel vertheidigenden antiorigenistischen Mönche in Syrien zu Stande und war dem Kaiser gewidmet, von dessen Sprachweise und sonstigem Verfahren das Actenstück ganz abweicht. Der Erlaß befahl (H. S. 765), stets den Orig. mit den andern Häretikern zu anathematisiren; das geschah aber damals und in der nächsten Zeit nirgends, nicht einmal von Justinian selbst, der auch in spätern Edicten niemals den Orig. unter den Häretikern anführt, nicht von Vigilius, nicht von andern Synoden dieses Jahrhunderts, nicht von Timotheus von Byzanz, nicht von Gregor d. Gr., auch nicht im Glaubensbekenntnisse der Päpste im liber diurnus, wenigstens nicht im ersten und dritten Formular, die vor dem zweiten Alter und Autorität voraushaben. Dem Erlaß fehlt Datum, Unterschrift, Consulat; die Chronologie ist unsicher. Derselbe scheint von dem Buche des Antipater von Bostra (*Fabric.* Bibl. gr. X 518 Harl.) entnommen, den Germanus (de haer. et syn. n. 9) unter den Bestreitern des Orig. nennt und aus dem das siebente Concil

und die sacra Parallela des Damasceners Stellen liefern; dieses Buch ward nach Cyrill damals öffentlich in den Kirchen verlesen, palästinische Mönche brachten es nach Antiochien und es diente zur Grundlage des dortigen Verdammungsurtheils, obschon es selbst nur aus dem ältern Syntagma der origenistischen Irrthümer geschöpft war.

Daß nun das fünfte allgemeine Concil den Origenes sowie den Didymus und Evagrius verdammt habe, erscheint als eine ganz unbegründete Behauptung. Die beiden letztern waren vor 553 außer bei Hieronymus niemals anrüchig; ihre Namen kommen nicht einmal in den Acten vor, auch nicht in den Anathematismen; wir haben keine Spur, daß über sie verhandelt ward; der Kirchenhistoriker Evagrius ist auch sonst sehr ungenau (H. S. 769). Daß die vorhandenen 15 Anathematismen gegen Orig. diesem Concil nicht angehören, ist längst anerkannt von Cave, Walch, Neander, Döllinger, Hefele (S. 768); die Päpste von Vigilius bis zu Gregor d. Gr. wissen nichts von einer Verdammung des Orig. (H. S. 770), ebensowenig Eustathius, der Biograph des Patriarchen Eutychius, auch nicht das Schreiben der istrischen Bischöfe an Mauricius von 591, die Unionsurkunde von 633 (H. III, 128), die Synode des Mansuetus von Mailand und die von Hedtfeld (H. III, 228 ff.). Wo von einer Verdammung des Orig. die Rede ist, da ist die frühere des Theophilus gemeint, worauf auch die (S. 92 angeführten) Worte Pelagius' II.: quid in haeresiarchis Origene deterius? etc. bezogen werden.

Man wendet ein: a) die Worte des Theodor Askidas in der Sitzung vom 17. Mai 553 (H. S. 850): quod nunc in ipso fecit et vestra sanctitas et Vigilius bezeichnen die Verdammung durch Theophilus als durch Vigilius und die anwesenden Bischöfe erneuert. Das wäre entweder von der 5. Synode geschehen, wofür die Partikel nunc spricht, und dann müßte es in den vier ersten Sitzungen geschehen sein, die aber keine Spur davon aufzeigen; zudem war Vigilius dort nicht zugegen; oder es müßte außerhalb und vor der Synode geschehen sein, etwa 546 oder 547, dann wäre das nunc ungenau und zudem läßt sich keine Versammlung denken, in der Vigilius zugleich mit den anwesenden Bischöfen dieses Urtheil gesprochen; die Conferenzen mit den 70 Bischöfen (H. 795) hatten es nur mit den drei Kapiteln zu thun. (Aber müssen denn jene Worte absolut von einem gleichzeitigen und gemeinsamen Acte des Vigilius und der 553 versammelten Bischöfe verstanden werden und lassen sie sich gar nicht auf die einzeln von ihnen geleistete Unterschrift des kaiserlichen Edictes — H. S. 850, N. 2 — beziehen?) Diese Stelle der Acten ist apokryph oder vielmehr eine an den unrechten Ort gesetzte Glosse, die den Zusammenhang unterbricht. Vorher ist die Rede vom Lobe des Eutyches bei Papst Leo, nachher von dem des Theodor bei Chrysostomus. Die Verdammung von Verstorbenen war früher besprochen worden, wo Augustin, das Beispiel des Rabulas u. A. citirt ward; hieher hätte das Beispiel des Orig. gehört. (Es ist wahr, die Erwähnung des Orig. ist hier nicht passend eingeschaltet; aber wie oft findet sich in Concilienacten ein schlechter Zusammenhang, ein Durcheinanderwerfen verschiedener Fragen, die zugleich verhandelt wurden! Sodann handelte es sich um die Mißbilligung des Anathems über Theodor, wobei sowohl die Verhängung desselben über Verstorbene als deren ehrenvolle Erwähnung bei Kirchenlehrern und gefeierten Bischöfen zur Sprache kam).

Man beruft sich b) auf can. 11 der letzten Sitzung (H. 873 ff.); aber hier steht sicher der Name des Orig. mit Unrecht, da er in der entsprechenden Stelle Justinians fehlt und er auch zu den übrigen angeführten Häretikern nicht paßt; ja diese Canones scheinen überhaupt erst später aus Justinian den Synodalacten inserirt worden zu sein, da ja nach der Einleitung zum Trullanum die 5. und 6. Synode gar keine Canones erlassen haben. (Dagegen ist nebst dem von Hefele S. 874 Bemerkten einerseits die Citation im Laterancocil von 649, H. S. 837. 838, N. 2, sodann aber der Umstand hervorzuheben, daß die Bemerkung beim Trullanum sich auf Disciplinarcanones bezieht, hier aber von dogmatischen Anathematismen die Rede ist.)

c. Eine weitere Einwendung ergibt sich daraus, daß das römische Concil von 649, das 6., 7. und 8. allgemeine Concil, die Patriarchen Nicephorus und Photius und die griechischen Kirchenbücher diese Verdammung durch das 5. Concil voraussetzen. Darauf wird entgegnet, daß hier ein error facti vorliege, den die Interpolation der Acten herbeigeführt. Schon frühzeitig müssen diese Acten Veränderungen und Interpolationen erfahren und unächte Stücke enthalten haben, wie aus den Verhandlungen des 6. Concils hervorgeht (H. S. 831 ff.). Man hängte dem 5. Concil andere Stücke an, wie z. B. die byzantinische Synode von 536 (H. S. 769); ebenso geschah es mit den Documenten, die sich auf Orig. beziehen. Schon frühzeitig zeigte sich große Verwirrung in den Handschriften, und daher auch in den Meinungen. Einige, wie die Vertheidiger der drei Kapitel, setzten statt Theodor, Theodoret und Ibas den Origenes, Evagrius und Didymus; so scheint das 7. Concil Act. 7 gelesen zu haben (H. III, 439); Andere, wie Evagrius, Cyrill, die Paschalchronik, die Ekthesis des Heraklius, Photius u. s. f. nannten sowohl die drei Kapitel als die drei genannten Autoren; wieder Andere nannten die drei Kapitel und die 536 verdammten Akephaler. — Darin werden heutzutage Alle übereinkommen, daß das 5. Concil sich nicht ex professo, sondern höchstens transeundo mit Orig. beschäftigt hat (H. II, 837); dies Anathem im Vorbeigehen ist aber selbst noch nicht über jeden Zweifel erhoben, es läßt sich auch hierüber noch streiten. Ist es als wahr anzunehmen, daß 553 Orig. noch nicht von der ganzen Kirche verurtheilt war, so können auch die spätern Anatheme, die auf falscher Voraussetzung beruhen und ohne alle cognitio causae erlassen sind, seinem Andenken keinen Nachtheil bereiten. Ist aber, wie viele noch nicht widerlegte Angaben schließen lassen, ein Consens der Kirche in seiner Verdammung schon vor 553 zu constatiren, so dienen die erneuerten Anatheme nur zu weiterer Bekräftigung.

II. In der Geschichte des Papstes Vigilius und des Dreikapitelstreites ist nach V. die katholische und die schismatische Darstellung wohl zu scheiden, deren Verschiedenheiten der Autor (S. 384 ff.) in einer eigenen Sylloge nach den vorausgegangenen Erörterungen zusammenstellt. Vigilius war nicht nur kein Akephaler, kein Feind der Synode von Chalcedon, sondern auch kein Eindringling, kein Gegenpapst, wofür ihn die Lästerer ausgaben. Aus politischen Gründen war Silverius verbannt worden, erst einige Zeit darnach, keineswegs plötzlich, ward Vigilius erhoben. Ersterer starb während der Belagerung Roms durch die Gothen nach einem Pontificate von 1 Jahre, 5 Monaten und 11 Tagen; ein Jahr gibt ihm Cod. Reg. Vatic. 1122 cb. 10 (leider fehlen die nähern Nachrichten über diese Handschrift). Der nach seinem Tode erhobene Virgilius galt nirgends als illegitim; eine Inschrift von 537 (*Rossi* Inscript. urbis Romae t. I n. 1057, p. 481) nennt ihn beatissimus Papa; die Bischöfe correspondirten mit ihm als rechtmäßigem Papste; Cassiodor und die beiden Pelagius wissen nichts von einem Verbrechen oder von einer Reue desselben; der römische Subdiakon Arator pries ihn hoch als den Retter Roms, und er selbst redet in seinen Briefen so, daß er eine kanonische Wahl voraussetzt; er zeigt sich bis zu seiner Abreise nach Constantinopel als durchaus orthodox. Seine Feinde aber lästern ihn als Gegenpapst, gebannt von Silverius, gehaßt vom Volke, und legen ihm einen apokryphen Brief zu Gunsten des Anthimus und der Akephaler bei (vgl. H. S. 552). Während Justinian, Marcellinus und Prokopius nichts von einer Gewaltthätigkeit gegen ihn wissen, lassen ihn seine Feinde gewaltsam nach Byzanz geschleppt werden. In Betreff der von ihm verlangten Unterschrift des ersten kaiserlichen Edictes gegen die drei Kapitel hatte Vigilius wohl anfangs Widerstand geleistet, aber nur weil er die

Sache näher prüfen wollte; in Byzanz forderte er darum auch die Gutachten der Bischöfe einzeln ein und verfuhr überhaupt sehr umsichtig. Nach reiflicher Erwägung versprach er die Verdammung der drei Kapitel und erließ in diesem Sinne auch — und zwar nicht gezwungen, sondern (wie aus dem Schreiben des Diakons Ferrandus an Pelagius und Anatolius hervorgeht) völlig frei — sein Judicatum (548), das Rusticus und Sebastian, die spätern Gegner desselben, anfangs völlig gebilligt hatten. Was er 547 und 548 über die Frage gedacht, das hielt er auch noch 550 wie später fest. Seine (unzweifelhaft ächten) Briefe wissen nichts von Zwistigkeiten mit dem Kaiser und Mennas; im Briefe an Valentinian von Tomi erhebt er sich gegen die Lüge, als habe er im Judicatum die Personen von Ibas und Theodoret verdammt und die Synode von Chalcedon herabgewürdigt, und auch an die Bischöfe Galliens schrieb er in diesem Sinne. Im J. 550 excommunicirte er die Diakonen Rusticus und Sebastian (H. 804 ff.) wegen ihrer Auflehnung gegen das Judicatum; die Schismatiker aber fingirten zur selben Zeit (?) die falsche Encyclica und die Verdammung des Theodor Askidas (H. 826. 821), welche mit Umgestaltung der Personen und mit Verwandlung der Negationen in Affirmationen aus dem ächten Briefe an jene Diakonen entnommen scheinen. Im Briefe an Aurelian (H. 806 f.) sagt der Papst, er werde durch Anastasius Alles melden und sei bis jetzt von dem heftigen Winter und der gothischen Occupation in Italien an der Heimreise gehindert; aber die Gegner behaupten in dem gefälschten Briefe an die Gesandten der Franken (H. 807 N. 2. S. 823), Anastasius habe Byzanz nicht verlassen dürfen, bevor er sich zur Verdammung der drei Kapitel sowie dazu verpflichtet, die Bischöfe Galliens zu dem gleichen Schritte zu bewegen, dem Vigilius sei nicht gestattet worden, frei an diese Prälaten zu schreiben. Allenthalben verfolgten die Schismatiker den Papst; den von diesem gebannten Abt Felix rechneten sie zu den Heiligen. Was Victor von der Flucht des Bischofs Verecundus nach Chalcedon erzählt (H. 812), ward auf Vigilius übertragen und zu diesem Behufe die Encyclica unterschoben. Während 547—554 vollständige Eintracht zwischen Papst und Kaiser herrschte, erfanden die Schismatiker vielfache Zwistigkeiten und Bedrängnisse des Papstes. Die Gegenpartei im Abendlande war es allein, die diesem schwere Sorgen bereitete; die Afrikaner und andere Bischöfe erhoben sich in ihren Synoden gegen das Judicatum (H. 807). Da schien ein allgemeines Concil am besten geeignet, die Ruhe wiederherzustellen. Vigilius billigte durchaus die Zusammenkunft der Bischöfe; nur wollte er nicht persönlich anwohnen, und zwar um nicht als Partei zu erscheinen, sondern seine Richterwürde zu wahren; wie Cölestin 431 seinen Legaten aufgetragen, sie sollten über die Ansichten der Anwesenden urtheilen, nicht aber einem Kampfe sich unterziehen, so fand es Vigilius seiner Würde nicht angemessen, selbst auf dem Kampfplatze zu erscheinen. Sein letztes, allein ächtes Constitutum (H. 884) stimmt ganz mit dem Judicatum und dem kaiserlichen Typus überein und bestätigt keineswegs, daß der Papst eine Zeitlang anderer Ansicht war. Die Worte: quae *meo nomine* pro defensione trium capitulorum prolata fuerint, evacuamus handeln gleich dem vorausgehenden quicumque ea crediderit etc. von der Zukunft und das meo nomine heißt nicht *a me;* es bezieht sich auf jene, die den Namen des Papstes mißbrauchten. Pelagius II. Ep. ad Epist. Istr. redet von den abendländischen Bischöfen überhaupt, die anfangs in der Besorgniß, man wolle den Gegnern der 4. Synode Waffen in die Hand geben, der Verdammung der drei Kapitel widerstanden; dabei unterscheidet er die Zeit „cum veritas quaereretur" von der Zeit nach beendigter Untersuchung und Auffindung der Wahrheit. Das Constitutum vom 14. Mai 553 (H. 856), eine Sammlung von verschiedenen Stücken, ist apokryph. Die Zusätze des Pariser Codex bei der 7. Sitzung (H. 862. 865 N. 3), die schon die Ballerini beanstandeten, sind Interpolationen; trotz des vielfach gegebenen Anlasses wird in der 8. Sitzung von ihrem Inhalte nichts mehr erwähnt. Zahllose Fälschungen und Verläumdungen erlaubten sich die Schismatiker, nicht bloß gegen Vigilius, sondern auch gegen den von dem Antiochener Anastasius sehr belobten Apollinarius von Alexandrien, den sie einen Ehebrecher nannten, gegen den Apokrisiar und nachherigen Papst Pelagius I., der selbst (Ep. 6. ad Ep. Tusc.) die falschen Ausstreuungen gegen seine Ehre erwähnt. Das und vieles Andere entwickelt unser Autor eingehend und die Gesammtheit seiner Argumente scheint einen gewaltigen Eindruck hervorzubringen, der aber immer schwächer wird, je mehr man die einzelnen Sätze einer strengen Kritik unterzieht.

In der That haben wir gegen diese Aufstellungen sehr viele und gewichtige Einreden zu erheben, von denen nur einige hier vorgetragen werden können. a) Wenn wir auch den Liberatus, den Facundus von Hermiane, den Victor Tununensis für parteiisch, für fanatische Anhänger der drei Kapitel und Feinde des Vigilius halten müssen, so ist es darum doch nicht glaubwürdig, daß sie vor ihren Zeitgenossen Thatsachen geradezu erfunden und in einer so frechen Weise Alles verdreht haben, wie man nach jener Darstellung annehmen müßte. — b) Die Usurpation des Vigilius und andere ihn gravirende Thatsachen berichtet auch die Vita Silverii im römischen Pontificalbuche. Diese Biographie ist keineswegs dem erst dem 9. Jahrh. angehörigen Bibliothekar Anastasius, den V. (S. 271) nur flüchtig anführt, zuzuschreiben; diese Lebensbeschreibungen überhaupt sind bald nach der geschilderten Zeit verfaßt und sind als eine höchst wichtige Quelle zu betrachten, bei der keine Feindschaft gegen den römischen Stuhl vorausgesetzt werden kann. Und ist es denn wirklich so unwahrscheinlich (S. 276), daß Silverius der Sohn des Papstes Hormisdas war? Hatte nicht auch Hadrian II. einen Bischof zum Vater? Hatte nicht auch Gregor XIII. einen von ihm erzeugten Sohn? Diese alle hatten vor dem Eintritt in den geistlichen Stand in der Ehe gelebt und Kinder erzeugt, wie sich wohl nachweisen läßt. — c) Gegen Liberatus und andere christliche Zeugen wird bei den Angaben über Vigilius die Autorität des Heiden Prokopius in der Geheimgeschichte angerufen (c. 22, p. 279; c. 23, p. 314); aber da, wo es sich um die Beseitigung der Vorwürfe gegen Justinian handelt (c. 27, p. 368 seq.), wird einerseits die Aechtheit dieser Geheimgeschichte in Frage gestellt (s. dagegen Dahn, Prokopius von Cäsarea, Berlin 1865, S. 49 ff. 416 ff.), anderseits werden deren Angaben, als durch die andern Schriften des Prokopius wie durch andere Quellen widerlegt, geradezu perhorrescirt! — d) Das argumentum a silentio wird in einer Ausdehnung angewendet, daß kaum ein besonnener Kritiker zustimmen kann. Daß z. B. Pelagius I., Pelagius II., Gregor der Große, Eustathius u. A. die Unbeständigkeit des Vigilius und sein Zerwürfniß mit dem Kaiser nicht erwähnen, kann in Anbetracht aller Umstände und besonders des nächsten Zweckes der fraglichen Aeußerungen unmöglich von entscheidendem Gewichte sein. — e) Wohl waren damals viele unächte Dokumente im Umlauf, auch falsche Schreiben des Vigilius, ja es wurde sogar die Handschrift des Papstes nachgeahmt (H. 823. Letztere Angabe benützt V. übrigens nicht, vermuthlich, weil das Actenstück, dem wir sie verdanken, bei ihm zu den apokryphen gehört). Die Briefe des Silverius an Vigilius und die Correspondenz mit Amator sind nicht ohne Grund verdächtig (*Pagi* a. 539), und in der 6. Synode wurden falsche Briefe des Vigilius entdeckt. Aber unser Verf. geht viel weiter als alle bisherigen Kritiker; nicht weniger als 10 Documente im 9. Bande Mansi's werden (c. 18, p. 208 seq.) für unächt erklärt, und zwar: 1) der Tractat oder der Brief Justinians an Mennas gegen Origenes, 2) die Encyclica des Vigilius von 552, 3) das Schreiben desselben über die Absetzung des Theodor Askidas, 4) das Fragment über die Verurtheilung desselben Theodor, 5) das Schreiben des italienischen Klerus an die fränkischen Gesandten, 6) das Constitutum vom

14. Mai 553, 7) die Charta iuramenti Vigilii Papae, 8) die Forma Iustiniani ad Synodum über die Beseitigung des Namens des Vigilius aus den Diptychen, 9) die Decretale des Vigilius vom 8. Dec. 553 (H. 883), 10) der Brief des Papstes an die Bischöfe Theodosius, Anthimus und Severus. Wenn wir nun absehen von dem ersten und dem letzten dieser Documente, da jenes mit beachtenswerthen Gründen angefochten und dieses auch von andern bedeutenden Kritikern verworfen wird, so können wir, was die übrigen angeht, für eine Supposition keine ausreichenden Gründe in der ganzen Darstellung des Verf. entdecken, noch auch die angeblichen Widersprüche bei gehörig geordneter Chronologie auffinden. Warum sollten wir z. B. annehmen müssen, daß das Doc. Nro. 5 unächt sei? Etwa weil das über Dacius Berichtete (H. 820 f.) den Angaben des Victor von Tunun widerspricht? Aber kann nicht Victor hier, wie in so vielen andern Dingen, geirrt haben? (H. 828, N. 1). Etwa weil es von dem gegen Vigilius geübten Zwange spricht, Facundus aber das Gegentheil sagt? Allein hat nicht unser Autor die Unglaubwürdigkeit des Facundus nachzuweisen gesucht? Etwa weil nach ihm der Papst durch den Kaiser verhindert ward, ausführlich über die Streitfrage an Aurelian von Arles zu schreiben, der Brief an diesen aber dem zu widersprechen scheint? Aber bleibt nicht dieser Brief bei allgemeinen Ausdrücken stehen und paßt derselbe absolut nicht zu jener Angabe? (H. S. 807 N. 2). Kurz nirgends finden wir die entscheidenden Beweise, die uns zu einer völligen Verwerfung jener Documente ermächtigen könnten. — f) Nachdem nun so viele Urkunden beseitigt, Facundus, Liberatus und Cyrillus als unglaubwürdig bezeichnet worden sind, Victor, Marcellinus, Evagrius, Prokopius in vielen Punkten den entschiedensten Widerspruch gefunden haben, Cassiodorus als in den einschlägigen Angaben von dem allzusehr belobten Facundus abhängig ebenfalls um seine Bedeutung gebracht und die Interpolation der leider nur lateinisch vorhandenen Acten der 5. Synode möglichst stark urgirt ist: was bleibt uns noch übrig, um mit Sicherheit die wahre Geschichte der Kirche unter Justinian I. zu erkennen und darzustellen? Wie können wir die lange Zeit von 548 bis 553 ausfüllen und wie erklären, daß die 5. Synode erst 553, nicht aber früher, 550 wenigstens, gehalten ward? Ich meinerseits würde es nicht wagen, mit den übrig gelassenen Quellen diese Geschichte herzustellen; ich muß in diesem Theile der umfangreichen Arbeit das hyperkritische Verfahren des Verf. entschieden mißbilligen.

III. Auch den Kaiser Justinian sucht V. gegen den Vorwurf der Gewaltthätigkeit, der Tyrannei und der schlechten Regierung, namentlich der Kirche gegenüber, zu rechtfertigen. Er beruft sich vorzüglich auf die Schrift: Imperatoris Iustiniani defensio adversus Alemannum (den päpstlichen Bibliothekar, der 1623 zuerst die Geheimgeschichte des Prokopius herausgab) auctore *Thoma Rivio* I. C., regis Angliae advocato, curante *I. Eichelio*, Helmstad. Prof., Helmstadii 1654 — eine Schrift von höchst zweifelhaftem Werthe (vgl. Dahn a. a. O. S. 470 ff.).

Weit glücklicher scheint uns Vincenzi in der Apologie für das letzte dogmatische Edict Justinians zu sein, in dem er nach Evagrius und Eustathius den Aphthartodoketismus sanctionirt haben soll (c. 25, p. 334). Das fragliche Edict ward von vielen der Zeitgenossen und von Spätern gänzlich mißverstanden. Unter der Corruption (φϑορά) verstand man: 1) die völlige Auflösung des Leibes, die Verwesung, 2) die Leiden und Schwächen desselben, Durst, Hunger, Ermüdung u. s. f. (*Leont.* de sect. X, 2. Dam. F. O. III 28); die Aphtharsie bedeutet daher einerseits die Unverweslichkeit, anderseits die Impassibilität. Justinian sprach nun von letzterer; er lehrte: der Leib Christi war vor der Auferstehung den irdischen Mühseligkeiten unterworfen, aber so, daß er sich ihnen freiwillig unterzog, während er vermöge der hypostatischen Union von ihnen frei gewesen wäre. Die Aphthartodoketen dagegen lehrten absolut, der Leib Christi habe wegen der Macht des Logos auch vor der Auferstehung auf keine Weise der Corruption unterliegen können und sei ihr auch nicht unterlegen, womit die ganze Erlösungslehre aufgehoben ist. Es ist also ein himmelweiter Unterschied zwischen Justinian und diesen Häretikern. Die verschiedenen Väterstellen lassen sich in der Weise vereinigen, daß wir folgende drei Sätze wohl unterscheiden: 1) Nach dem Gesetze der Natur wäre auch der Leib Christi für sich dem Leiden unterworfen gewesen; 2) die hypostatische Union machte ihn darüber erhaben; 3) aber der freie Wille Christi unterwarf ihn dennoch demselben. Der Standpunkt der theologischen Parteien läßt sich sehr gut aus Leontius erkennen, der das Edict in der Polemik gegen die Aphthartodoketen bekämpft und den Gegnern die Lehre zuschreibt, Christi Leib sei nicht leidensunfähig von Natur gewesen, sondern durch die Union mit dem Logos, Christus habe aber nicht nach der Nothwendigkeit der Natur gelitten, sondern nach der von ihm selbst gewollten Oekonomie. Die Gegner des Edicts behaupteten dagegen: der Leib des Herrn war von Natur leidensfähig und allen menschlichen Affectionen unterworfen, nicht aber durch den Willen der Gottheit; blos die Verwesung war ihm fremd. Diesen Standpunkt nahmen die vom Kaiser wegen ihres Widerstandes abgesetzten Patriarchen Anastasius von Antiochien und Eutychius von Constantinopel ein, während der von Justinian an die Stelle des Erstern gesetzte Gregorius ganz mit dem Edicte übereinstimmt (*Galland.* XII, 291). Das Edict Justinians II. war kein Widerruf jenes Erlasses, sondern eine nähere orthodoxe Erklärung; Evagrius sagt von dem neuen Edict, daß es angenommen ward, aber nicht zur Zurückführung der Getrennten diente. Diese waren eben befangen in dem Irrthume, es sei Justinian im Sinne der Gajaniten oder Julianisten zu verstehen. Es ist demnach falsch, daß dieser Kaiser als Häretiker starb; die Päpste tadelten weder das Edict noch verdammten sie die zustimmenden Bischöfe; sie hielten nie den Justinian für einen Irrlehrer; Pelagius II. und Gregor der Große nennen ihn piae memoriae Augustum, letzterer rühmt ihn als Mann des reinen Glaubens und bei den Griechen ward er den Heiligen beigezählt. Die Nachfolger der beiden entsetzten Patriarchen, Johann III. Scholasticus von Byzanz und Gregor von Antiochien, die das Edict unterschrieben, galten als Vertheidiger der Orthodoxie und als Heilige (*Phot.* cod. 75, *Greg. M.* L. IV, ep. 88. VII, ep. 69. *Baron.* a. 572). Aber auch Eutychius und Anastasius waren keine Häretiker; sie gehörten ebenso zu den Heiligen und waren nur durch Mißverständnisse getrennt, welche die hieher gehörigen Streitigkeiten der monophysitischen Parteien (*Timoth.* Cpl. de recept. haeret. n. 7) veranlaßten. Der von Sirmond u. A. auf die letzten Jahre Justinians bezogene Brief des Bischofs Nicetius von Trier an den Kaiser ist ein der Geschichte widersprechendes Machwerk, kann aber auch nicht auf diese Streitfrage gehen, da hier blos von der Menschheit Christi die Rede ist, während der Brief dem Kaiser einen Irrthum gegen die Gottheit des Erlösers vorwirft (c. 26, p. 349). — Diese Erörterungen Vincenzi's sind in der Hauptsache wohl gelungen; nur können wir über den Sinn des fraglichen Edictes immer noch Zweifel hegen, da es uns in seinem Wortlaute nicht vorliegt; der Fassung unseres Autors sind die Worte des Eustathius (c. 4, n. 33) günstig und die des Evagrius (4, 39) können leicht auf einer Entstellung der Opponenten beruhen. Einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit müssen wir immerhin der Annahme Vincenzi's angesichts der übrigen Documente zugestehen, die hier eine ganz befriedigende Erklärung finden.

Unser Gesammturtheil über das vorliegende Werk glauben wir dahin abgeben zu können, daß dasselbe, abgesehen von bedeutenden kritischen Verirrungen und vorschnellen Schlüssen in einzelnen Capiteln, in der Hauptsache auf dogmengeschichtlichem Gebiete namhafte Verdienste aufzuweisen hat und zu vielen Forschungen noch weiter anregt. Daß es die Sache des Origenes wesentlich

gefördert, keineswegs aber zum Abschluß gebracht habe, dürfte aus dem Gesagten wohl zur Genüge hervorgehen. Ebenso wird sich bei genauerer Prüfung der Einzelheiten ergeben, daß von den gegebenen Erklärungen beanstandeter Texte einige sehr glücklich, andere unglücklich ausgefallen sind, Manches einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, Anderes aber auch nicht die geringste Probabilität beanspruchen kann, daß die alten Anklagen gegen den gelehrten Alexandriner aber zum größten Theile siegreich zurückgewiesen sind.

Noch sei bemerkt, daß in dem Epilog (S. 400 ff.), der den Orig. mit dem Apostel Paulus, „seinem Prototyp," vergleicht, die Nachrichten über die Ruhestätte des vielgeprüften Lehrers in Tyrus bei Wilhelm von Tyrus und andern Spätern zusammengestellt und noch durch eine Mittheilung aus neuester Zeit bereichert werden. Der Verf. hatte sich in dieser Sache an den Patriarchen Joseph Valerga von Jerusalem gewendet, der darüber an den Erzbischof Athanasius von Tyrus schrieb und von diesem den Bericht erhielt, das Grab des Orig. sei an der Seite des Episkopiums unter dem ehemaligen Kloster der Mönche von St. Salvator, wo einst eine dem h. Johannes geweihte Kirche unter dem Namen des Origenes erbaut war.

Würzburg. Hergenröther.

Mariologie.

Die heilige Maria. Ein Sendschreiben an Herrn E. B. Pusey, Doctor der Theologie. als Antwort auf dessen „Friedenswort" (Eirenicon). Von **Johann Heinrich Newman.** Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von G. Schündelen. Köln, Bachem 1866. XXVI u. 179 S. 8. 15 Sgr.

Die Mutter Gottes. Geschildert von den h. Vätern und Lehrern der Kirche mit einem Anhange wunderbarer Erzählungen aus dem Italienischen des P. **Mislei** S. J. Vom Uebersetzer mit Anmerkungen und Register vermehrt. Mit einer Vorrede von P. Th. Schmude S J. Wien, Mayer 1866. XII u. 619 S. 8. 2 Thlr.

Newman vertheidigt die Lehre der kath. Kirche von der Mutter Gottes, nicht aber alles, was einzelne kath. Schriftsteller über Maria geschrieben haben (vgl. Sp. 141). Ueber Mißgriffe und Uebertreibungen, welche sich in dieser Hinsicht kath. Schriftsteller haben zu Schulden kommen lassen, urtheilt der Bischof Ullathorne in einer Vertheidigung des Newman'schen Sendschreibens, aus welcher der deutsche Uebersetzer Auszüge mittheilt (S. XX, vgl. oben Sp. 294), ebenso strenge wie Newman selbst. Als ein Beispiel von dem Schaden, welchen wohlgemeinter Eifer stiften könne, führt der Bischof Folgendes an: „Es ist noch gar nicht lange her, daß eine Dame im Begriff war, katholisch zu werden. Alle Schwierigkeiten waren gehoben bis auf Eine; sie betraf die Verehrung der h. Maria. Da wurde ihr ein [von P. Faber in's Englische übersetztes] Buch von de Montford empfohlen. Sie las es und fuhr entsetzt zurück. Wie ganz anders, wenn sie Newmans Sendschreiben hätte lesen können!" Insbesondere mahnt der Bischof zur Vorsicht bei der Uebersetzung italienischer Schriften über die Mutter Gottes: „Uebersetzt man volksthümliche, dem Geschmacke des neapolitanischen Volkes z. B. entsprechende Schriften buchstäblich genau mit ihren Hyperbeln und Superlativen, ohne zu bedenken, daß solche Steigerungen bei uns viel schwerer wiegen, daß überhaupt eine und dieselbe Redeweise hier ganz anders verstanden wird, als dort zu Lande, so kann man nicht sagen, man habe das Buch treu wiedergegeben; man hat sich vielmehr an demselben versündigt, hat Unrecht gethan dem Volke, dessen Andacht sich so auszusprechen liebt, Unrecht an dem Glauben, dem damit gedient werden sollte, Unrecht an den Vielen, in deren Hände das fremde Gewächs jetzt fallen muß. Glühende, begeisterte Phrasen, voller Leben da, wo sie dem Herzen frisch und frei entquollen, ein Lavastrom der Andacht in seiner ersten, höchsten Glut, — als kalte Schlacken starren sie uns aus dem Eise der Uebersetzung entgegen; und so werden sie denn ans Licht gezogen und in tausend Druckschriften rundgetragen durch die protestantische Welt, auf daß sich männiglich überzeugen könne, der Heiland sei bei den Katholiken aus dem Erlösungswerke verschwunden, um seiner Mutter Platz zu machen. Tausende und aber Tausende werden dadurch in grobe Irrthümer hineingetrieben, werden zu Lästerworten gegen die heilige Kirche verleitet, zur Lästerung auch der h. Jungfrau. So wirkt auswärts, was an dem Orte seines Ursprungs, wo es recht verstanden wurde, wahr und schön gesagt war. Einer maßvollen Ausdrucksweise bedarf es namentlich für uns in England" — daß dasselbe für Deutschland gilt, versteht sich von selbst; — „und so lange wir uns, wie Newman es gethan hat, der Sprache von Päpsten, Concilien, Kirchenvätern, Theologen und Liturgieen bedienen, werden wir, wie er das nicht minder gethan hat, der Mutter Gottes die vollkommenste Ehre zu erweisen im Stande sein. Doch auch dann noch müssen wir behutsam sein aus Nächstenliebe, denn auch die Sprache der Väter kann mißverstanden werden; und wir können behutsam sein, ohne daß wir von der Gesammtheit etwas zurückzuhalten oder die Wärme der Andacht im eigenen Herzen zu gefährden brauchen."

Ob das Buch von Mislei für Italien passend sei, mag dahin gestellt bleiben; über die deutsche Uebersetzung ist, wie die gleich mitzutheilenden Stellen zeigen, in den vorstehenden Worten des Bischofs Ullathorne das Urtheil gesprochen. Der Verfasser der Vorrede scheint in dieser Hinsicht selbst nicht ohne Bedenken gewesen zu sein. Er sagt S. VI: „Der fromme Verfasser redet fast nur die Sprache der h. Väter und Kirchenschriftsteller. Manchem wird sie vielleicht, besonders in einzelnen Stellen, zu kühn erscheinen, und er wird, zumal wenn er an unsere Stellung dem Irrglauben gegenüber denkt, bisweilen bei sich sagen: Patres nostri securius loquebantur." Er beschwichtigt aber sonderbarer Weise diese Bedenken mit der naiven Erklärung: „Uns, wir gestehen es, hat eben diese Sprache angeheimelt." Was das Thatsächliche betrifft, so citirt der Verf. außer den Stellen von Kirchenvätern auch viele Stellen von mittelalterlichen und spätern Schriftstellern — zu den am fleißigsten benutzten gehört ein Autor, der unter dem Namen Idiota geschrieben, — und gerade in diesen und in dem, was der Verf. von dem Seinigen hinzugethan hat, kommen die bedenklichsten Aeußerungen vor. Man kann zugeben, daß manche derselben eine richtige oder erträgliche Deutung zulassen; aber man wird darauf Newmans Worte (S. 133) anwenden müssen: „Ich will nichts von Behauptungen wissen, deren Sinn nur durch Fortdeuten recht gedeutet werden könnte."

Man nehme nur folgende Stellen: S. 19: „Es ist unzweifelhaft, daß ein Theil des jungfräulichen Leibes Mariens hypostatisch mit der göttlichen Natur vereinigt war . . . . Und da die Identität sich mit dem Wachsen der Jahre nie verliert, so kann man immer sagen, daß das Fleisch Christi Fleisch der Jungfrau ist . . . Sie kann sagen: dieses Fleisch, dieses Blut, welches für die Erlösung der Welt hingegeben wurde, ist mein Fleisch und Blut." Der h. Petrus Damiani, den der Verf. nach diesen Sätzen citirt, sagt nur: Illud corpus Christi, quod B. Virgo genuit, . . nunc de sacro altari percipimus. Ueber die Sätze des Verf. wird man passend in Newmans Schrift (S. 129. 176) das Urtheil des Jesuiten Raynaud und Benedicts XIV. vergleichen. Ersterer sagt: Haereticum et fatuum est dicere, quod corpus Christi sit corpus Virginis matris suae, sicut haereticum esset dicere, quod Christus esset B. Virgo; quia distinctorum hominum distincta sunt corpora; und Letzterer: Loquendi formulae a nonnullis patribus adhibitae „Caro Mariae est caro Christi" etc. ita explicandae sunt, non ut dicamus, *in Christo aliquid esse, quod sit Mariae*, sed Christum conceptum esse ex Maria V., materiam ipsa

ministrante in similitudinem naturae et speciei, et ideo filium eius esse.

S. 211: „Der höchste Ruhm eines Souveräns ist es, wenn er einen Herrscher, der wie er eine Krone und einen Scepter trägt und ihm an Macht gleich ist, sich ihm unterwerfen, ihm gehorchen und von seinem Wirken abhängig sieht. Nun, das ist es, was dem göttlichen Vater fehlte. Aber nachdem Maria das ewige Wort in ihrem jungfräulichen Schooße empfangen, schenkte sie dem ewigen Vater diesen neuen Titel einer unvergleichlichen Souveränetät. Geboren aus dem göttlichen Geiste ist das Wort; aber da es durch die Mittheilung seines Wesens die Vollkommenheiten dessen, der es geboren, in sich besitzt, zollt es ihm weder Unterwerfung noch Abhängigkeit. Geboren aus dem Schooße Mariä ist dasselbe Wort, und da es von ihr durch die zeitliche Geburt die sterbliche Hülle empfängt, wirft es sich vor seinem ewigen Vater nieder und verdemüthigt sich . . . Wenn Christus der glorreiche Erlöser des menschlichen Geschlechts, wenn er der ewige und wohlgefälligste Hohepriester, wenn er das vollkommenste Opfer, wenn er das Haupt und der Anfang der Auserwählten, wenn er das Licht der Welt ist, welches den Menschen sicher zum himmlischen Vaterlande voranleuchtet, hat er nicht alles dieses als Mensch? Also hat er es von Maria. Und in der That hat die h. Maria dem göttlichen Sohne nicht bloß eine Krone der Glorie gegeben, sondern sie hat ihm auch einen Thron auf Erden gegründet und aufgerichtet, viel schöner als der Thron, welchen im Himmel die Cherubim und Seraphim bildeten . . . Man kann wohl sagen, daß, ehe die Jungfrau gebildet war, Gott sich seinen Geschöpfen nur auf einem werthlosen Throne zeigte." — S. 216: „Man kann in einem gewissen Sinne sagen, es sei ihr gelungen, sich Gott selbst zum Schuldner zu machen, der ihr mehr schuldig ist, als die ganze Schöpfung Gott selbst schuldig ist." — S. 378: „Gott besaß zwar wohl in unendlichem Uebermaße die Macht, das Elend zu erleichtern; aber er besaß nicht die Fähigkeit, es mit zu leiden; denn in Gott konnte kein Leiden sein. Aber es kam die Jungfrau und bekleidete das göttliche Wort mit menschlichem Fleisch, und indem sie ihn leidensfähig machte, machte sie ihn mitleidsvoll." — S. 376: „Wenn also die Jungfrau die Macht hat, ihre andächtigen Verehrer selig zu machen, warum meint ihr, sie werde dieselben zu Grunde gehen lassen?"

Für die historische Kritik des Verf. ist es charakteristisch, daß er S. 44 „Mithra einen Mythus von Jesus Christus, die Göttin Isis einen Ausdruck [Typus?] der Jungfrau Maria" nennt und S. 46 behauptet: „Die Söhne des Romulus lasen in den so eifersüchtig und so politisch bewachten Büchern der Sibylla von Cumä von der Jungfrau, die gebären sollte, von der zermalmten Schlange und von dem der Erde wiedergegebenen goldenen Zeitalter," — als ob die auf uns gekommenen sog. sibyllinischen Bücher wirklich die von Tarquinius angekauften wären. Als Quellen der angehängten „wunderbaren Erzählungen" werden u. a. kurzerhand citirt: „die Zeitungen des J. 1853; ein in Sicilien gedruckter Bericht; Briefe gedruckt in Florenz 1775, Band 2; ein im J. 1850 zu Neapel gedruckter Bericht" u. dgl. — Die „wunderbaren Erzählungen" selbst sind zum Theil sehr wunderlich, z. B.: „wie die h. Maria ein Mädchen bessert und dann zu sich in den Himmel nimmt; ein Jüngling, der es aus Menschenfurcht unterläßt, der marianischen Congregation beizuwohnen, stirbt elendiglich; eine tugendhafte Handlung eines Räubers, zu Ehren der Jungfrau verrichtet, erlangt ihm die ewige Seligkeit; drei zum Tode Verurtheilte werden von der h. Maria wunderbar befreit; wie die h. Maria für eine kleine Huldigung drei Sündern das zeitliche und das ewige Leben gerettet hat; wie ein Mann, der bei der Beichte seine Sünden verschwieg, von Maria gerettet wurde;" u. s. w. Dazu nehme man noch aus dem Buche selbst S. 124: „Segneri der Jüngere erzählt die Bekehrung eines Protestanten, weil man ihm, da er in der Gallerie von Parma ein schönes Bild Mariens betrachtete, sagte, er würde sie im Himmel nicht sehen, wenn er nicht aufhörte Protestant zu sein."

Es verdient schließlich noch erwähnt zu werden, daß von einer kirchlichen Approbation des Buches wenigstens nichts erwähnt wird, also die Annahme zulässig ist, daß dieselbe für die deutsche Uebersetzung nicht nachgesucht oder nicht ertheilt worden ist.

Reusch.

Kirchliche Statistik.

Status dioecesium catholicarum in Austria germanica, Borussia, Bavaria, reliquis Germaniae terris sitarum descriptus a **I. Friderico Schulte**, I. U. D. Iur. canonici et germanici Prof. publ. ord. in Universitate Pragensi etc. Giessen, E. Roth 1866. VIII u. 154 S. 8 und 5 Tabellen. 1 Thlr.

Die katholische Literatur hat bis auf den gegenwärtigen Augenblick gar wenige Schriften über kirchliche Statistik aufzuweisen [1]); um so größere Beachtung und Anerkennung verdient vorliegendes Werk, welches nicht bloß mit dieser Wissenschaft einen höchst schätzbaren Anfang macht, sondern ihr auch für die Zukunft eine Berechtigung unter den theologischen Disciplinen sichert. Die kirchliche Statistik hat sich mit dem kirchlichen Zustande eines Sprengels oder Landes zu befassen und dessen Lebensthätigkeit in den durch Ziffern ausdrückbaren Ergebnissen darzustellen; soll sie aber nicht in ein bloßes Tabellenwerk und trockenes Zahlenregister ausarten, sondern auch eine pragmatische Bedeutung erhalten, so dürfte sie sich vielleicht auf folgender Grundlage aufbauen lassen: 1) Kirchliche Verfassung und Verwaltung: Bisthum, Capitel, Pfarreien, Besetzung und Dotation dieser Institute, religiöse Orden, kirchliche Vereine, deren Bestand und Unterhalt, administrative und judicielle Kirchenbehörden, Bestreitung der Kirchenbedürfnisse, Verwaltung des Kirchenvermögens, Anzahl der Katholiken, der Akatholiken, Verhältniß derselben unter einander und zum Staate, katholische Ehen, Mischehen. 2) Schulwesen: Lehranstalten unter gänzlicher Leitung der Kirche oder wenigstens mit Betheiligung derselben, Ernennung der Lehrer und Professoren, Schulbesuch u. s. w. 3) Oeffentliche Sittlichkeit: Verbrechen und Vergehen, welche durch weltliche oder geistliche Urtheilssprüche, Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses, Eintragung ins Register der Unehelichen bekannt geworden, Ehescheidungen, Anzahl der Erwachsenen, die nicht wenigstens ein Mal im Jahr communiciren, Ehescheidungen, Civilehen u. s. w.[2]).

---

1) Ueber die Mängel des Werkes von St. J. Neher, Kirchliche Geographie und Statistik, 1. und 2. Band, Regensburg 1864. 65, s. die Rec. (von Schulte) in der ‚Allg. Lit.-Z.' 1865, Nro. 15. 16. 47, und ‚Lit. Handw.' 1866, Sp. 250.

2) Der Verf. selbst bestimmt (in der ‚Allg. Lit.-Z.,' 1865, Nro. 15) die Aufgabe der kirchlichen Statistik so: „Sie soll dazu dienen, so weit dies aus Zahlen möglich ist, einen Einblick in das kirchliche Leben der Diöcesen zu gewähren, dadurch daß sie jene Zahlen und Verhältnisse lehrt, aus denen man auf den kirchlichen Zustand einer Diöcese an sich, auf die relative Vorzüglichkeit oder das Zurücktreten des kirchlichen Lebens gegenüber einer andern, und auf die Ursachen schließen kann, wegen deren das Eine oder Andere der Fall ist. Wir sollen durch sie kennen lernen, was eine Diöcese Gutes hat, was objectiv oder relativ Schlimmes, welche Mittel äußerlich fähig erscheinen, eine Besserung zu bewirken . . . Die Statistik muß Aufschluß geben über folgende Punkte: Die Stellung der Kirche überhaupt und der Hierarchie insbesondere; das Verhältniß der Katholiken zu der nichtkatholischen Bevölkerung, weil gerade davon die sociale Aufgabe wesentlich bedingt ist; das Verhältniß zur Staatsgewalt: ob die Bischöfe frei nach dem ius canonicum regieren, inwieweit sie an Staatsgenehmigungen gebunden sind; ob die kirchlichen Acte (besonders Ehe) auch eo ipso für das forum civile gelten, ob die Pfarrer die Civilstandsregister führen, u. dgl.; ob die Bischöfe,

Wiewohl das angegebene Programm mit den größten Schwierigkeiten verbunden ist, darf man doch behaupten, daß Schulte für die Kirchenprovinzen und Diöcesen Deutschlands allen billigen Anforderungen entsprochen hat. Er hat bereits 1863 seinem „Lehrbuch des kath. Kirchenrechts" eine „Statistik der katholischen Kirche in den deutschen, slavischen und ungarischen Ländern Oesterreichs, in Preußen und den übrigen deutschen Bundesstaaten" als Anhang beigegeben. Daß in der vorliegenden ausführlichern Arbeit die außerdeutschen Provinzen Oesterreichs nicht mehr in Betracht gezogen wurden, hat seinen Grund darin, daß dem Verf. nicht von allen Ordinariaten das gewünschte Material mitgetheilt wurde, obgleich der h. Vater selbst durch den Nuntius de Luca seine Bitten unterstützen ließ.

Was den Inhalt des Buches betrifft, so behandelt es I. die zum deutschen Bunde gehörenden Kirchenprovinzen und Diöcesen des Kaiserstaates (S. 1—62), II. Preußen (—88), III. Bayern (—119), IV. die oberrheinische Kirchenprovinz (—142), V. die 2 hannover'schen Diöcesen und die 4 apostolischen Vicariate in Deutschland (—154). An der Spitze einer jeden Abtheilung fassen gemeinsame Angaben (notitiae generales) das wesentlich Gleichartige in einem Lande nach allgemeinen Gesichtspunkten zusammen. Hier wird Auskunft ertheilt über Lage und Umfang der Diöcesen, Führung der Civilstandsregister, Erziehung, Bildung und Versorgung des Klerus, Beneficien, Besetzung der Bisthümer, Unterhalt der Bischöfe, Verwaltung, kirchliche und weltliche Abgaben, allgemeine Fonds und Verwaltung des Kirchenvermögens, Schulwesen, Verhältniß der Akatholiken zu den Katholiken und zum Staate. Besonders interessant sind die 5 Tabellen, welche auf den ersten allgemeinen Theil über die einzelnen Länder Oesterreichs folgen. Die 1. stellt die Zahl der ehelichen und unehelichen Kinder dar, die 1862 geboren und gestorben sind; die 2. die Zahl der wegen Verbrechen 1862 verurtheilten Katholiken, Akatholiken und Juden; zugleich klären kurze Noten die Mißverständnisse auf, die möglicher Weise aus bloßen Zahlen entstehen können; die drei letzten geben eine Statistik des Schulwesens, d. h. die Zahl der kath. und akath. Gymnasien, Real- und Elementarschulen, der Professoren, Lehrer und Lehrerinnen, der Schüler und schulpflichtigen Kinder männlichen und weiblichen Geschlechts u. s. w. Leider war der Verf. nicht in der Lage, bezüglich der übrigen Länder Deutschlands dieselben Details anzuführrn.

In der speciellen Statistik der einzelnen Kirchenprovinzen und Diöcesen wird durchgängig Folgendes mitgetheilt: Gründung des bischöflichen resp. erzbischöflichen Sitzes; gegenwärtiger Bischof; Mensa und Kammertaxe; Lage und Territorialumfang der Diöcese; Eintheilung in Decanate, Besetzungsweise der Decanatsstellen; Zahl der Katholiken, Akatholiken und Juden; katholische und gemischte Ehen, Ehen mit oder ohne kirchliche Dispens, Geburten, Todesfälle, Zahl der Erstcommunicanten und Firmlinge; Erziehung, Ordinationstitel und Zahl des Weltklerus; Männer- und Frauenklöster; Capitel und Collegiatstifter, Pfarrkirchen, Filialen und Kapellen, Verleihung der Beneficien; höhere und Mittelschulen, Recht der Kirche auf die Schule; Diöcesan-Verwaltung. Von den beigefügten 5 Tabellen stellt die 1. die Zahl der Katholiken, der Säcular-, Regular-, und Seelsorgspriester, der männlichen und weiblichen Religiosen, sowie das Verhältniß der Zahl der Seelsorger zu der der Gläubigen in den einzelnen Diöcesen zusammen; die 2. gibt die Zahl der Beneficien und die betreffenden Collationsrechte an; die 3. und 4. enthalten eine Uebersicht der männlichen und weiblichen Orden und Congregationen; die 5. stellt die Zahl der Katholiken, Akatholiken, Juden, Geistlichen und Religiosen nach Staaten und Kirchenprovinzen zusammen. Für diese Vergleichungen sind, was durchaus nöthig ist, aber vielfach nicht beachtet wird, von allen Diöcesen die Ziffern eines und desselben Jahres angegeben.

Aus dieser kurzen Angabe des Inhalts erhellt hinlänglich die Reichhaltigkeit und Behandlung des Gegenstandes. Eine absolute Vollständigkeit war nicht zu erreichen; jedenfalls bietet aber kein anderes Werk so reichhaltiges und — was nicht weniger hoch anzuschlagen ist — so zuverlässiges Material. Was der Verf. bietet, ist aus authentischen Quellen geschöpft; wo ihm diese nicht zugänglich waren, hat er, wie er S. VI erklärt, lieber Lücken lassen als Unsicheres mittheilen wollen. Eine besondere Schwierigkeit boten die religiösen Frauencongregationen dar, deren Statuten häufig nicht publicirt sind. In der nächsten Ausgabe können hoffentlich nicht bloß die Verwechselungen, die in dieser Beziehung bisweilen vorkommen, verbessert werden, sondern es dürfte auch vielleicht das Distinctive einer jeden Congregation in Kürze angegeben werden. — Ein Vortheil der kirchlichen Statistik ist es, daß sie die Abwehr mancher ungerechten Angriffe ermöglicht. Da man vielfach von den Summen, die alljährlich in den Budgets für die Kirche figuriren, so viel Aufhebens macht, so wäre es gewiß wünschenswerth, daß für alle betreffenden Provinzen und Diöcesen nachgewiesen werden könnte, was der Staat früher an Kirchenvermögen erhalten hat, wie der Verf. dieß z. B. für Würtemberg (S. 132), Nassau (S. 142), Hannover (S. 146) u. s. w. thut. Die Zahlen beweisen hier, daß die Kirche bei weitem nicht so viel vom Staate erhält, als er der Kirche genommen hat.

Der Verf. hat [nicht gerade classisch] lateinisch geschrieben, um das Buch auch für andere Länder brauchbar zu machen und weil er nur auf lateinkundige Leser rechnet (S. VIII). Da der Inhalt des Buches aber doch auch für weitere Kreise in Deutschland ein großes Interesse hat, bleibt eine deutsche Bearbeitung des Gegenstandes sehr wünschenswerth. — Während in diesem Werke nur der gegenwärtige Zustand der deutschen Diöcesen dargestellt wird, denkt der Verf. nach S. VII in einer Germania sacra eine kurze Geschichte der einzelnen Diöcesen, ein Verzeichniß der Geschichtsquellen, Urkunden- und Gesetzsammlungen, Synoden u. s. w. derselben, eine Darstellung der früher bestandenen Klöster, Capitel, Archidiakonate, Pfarreien u. s. w. zu geben, — ein Werk, dessen Wichtigkeit nicht besonders nachgewiesen zu werden braucht, und dessen Vollendung bei dem eisernen Fleiße des Verf. wohl nicht in allzu entfernter Zukunft erwartet werden darf. Möge die Mühe und Sorgfalt, welche der Verf. auf das vorliegende Buch verwandt hat, dadurch gelohnt werden, daß ihm recht bald die Bearbeitung einer neuen Auflage möglich gemacht wird. Ausstattung und Preis lassen nichts zu wünschen übrig. Druckfehler kommen wenige vor. Ein Inhaltsverzeichniß wird vermißt.

Luxemburg. J. Peters.

Wie große Verschiedenheiten unter den einzelnen deutschen Diöcesen obwalten, mögen folgende Ziffern zeigen: die Diöcesen Breslau, Prag und Olmütz haben c. 1½ Mill. Katholiken, sind also offenbar viel zu groß; außerdem haben noch 4 österreichische Diöcesen und Köln über 1 Mill. Katholiken; nur 5 deutsche Diöcesen haben weniger als 200,000 Katholiken. In sehr vielen Diöcesen namentlich Oesterreichs kommen auf 1 Curatpriester mehr als 1000 Katholiken, in andern nur 4—600. In wenigen Diöcesen werden die meisten Beneficien von den Bischöfen vergeben (z. B. in Osnabrück 209 von 225), in andern, namentlich den baierischen, viele von dem Landesherrn, in manchen,

Capitel u. s. w. aus Staatseinkünften ihre Subsistenz haben; ob das Kirchengut unter staatlicher Controlle oder Verwaltung steht; ob die Kirchenämter frei nach dem Kirchenrechte verliehen werden oder staatlicher Einfluß stattfindet u. s. w.; ob die Leitung des Volksunterrichts der Kirche allein oder in Gemeinschaft mit dem Staate zusteht; das innere kirchliche Leben des Klerus wie der Laien; der geistige Zustand; die äußere (pecuniäre) Stellung der Kirche und ihrer Diener." Schulte zählt dann im Einzelnen auf, was die Statistik durch Zahlen darthuen müsse. Die Mittheilung dieser einzelnen Punkte ist hier nicht nöthig, da sich dieselben aus der Inhaltsangabe seines Werkes ergeben.

namentlich österreichischen, die Mehrzahl von Privatpatronen: in einigen österreichischen Diöcesen ist kein Beneficium liberae collationis. Es mögen noch folgende Sätze angeführt werden, um zu zeigen, welche Fülle von interessanten und wichtigen Notizen das Werk darbietet: In sehr vielen österreichischen Diöcesen werden, namentlich wegen des Priestermangels, junge Leute zu den theologischen Studien zugelassen, welche das Gymnasium nicht absolvirt haben; in einigen bilden die als maturi Entlassenen die Minderzahl. In allen österreichischen Diöcesen ist die Zahl der Patronate so groß, daß die Bischöfe, mit Ausnahme der verhältnißmäßig wenigen Fälle, wo sie selbst ein Real=Patronatrecht haben, auf die Vergebung der Beneficien so gut wie gar keinen Einfluß haben. Es kommt vor, daß Priester, die in einer Pfarre eines Patrons in der Seelsorge wirken, der nur eine oder wenige Pfarreien zu vergeben hat, bis zum 50. Jahre Kapläne bleiben, während andere vor dem 30. Jahre Pfarrer werden. Das ist ein Grund des Priestermangels; ein anderer ist das überaus geringe Einkommen vieler Kapläne und Pfarrer. Die Congrua der Pfarrer beträgt 315, in den nach 1782 errichteten Pfarren 420 Gulden, die der Localisten 315, der Kapläne 210 G., der Pfarrer in den Hauptstädten 420—1260 G. (In Baiern ist die Congrua der Pfarrer 600, die der übrigen Beneficiaten 400 G.) Das Einkommen vieler Geistlichen übersteigt die Congrua nicht. In der Prager Erzdiöcese haben viele Beneficien ein Einkommen von weniger als 500 Gulden, in der Brünner haben viele Pfarreien nur 400 Gulden, Kaplaneien nur 300 Gulden Einkommen; daneben gibt es dann freilich einzelne Beneficien von 3—4000 Gulden. — Aus dem Staatsschatz erhält die Kirche in Böhmen nichts; in Mähren gibt der Religionsfond an das Aerar den Ueberschuß von 35,000 G. ab, dagegen deckt das Aerar das Deficit des Studienfonds mit 45,000 G.; in Niederösterreich hat der Religionsfond einen Ueberschuß von 95,000 G., der Studienfond erhält einen Staatszuschuß von 298,000 G., wovon aber nur ein ganz kleiner Theil für kirchliche Zwecke verwendet wird; u. s. w.

Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie Platons, in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, kritisch aus den Quellen dargestellt von Dr. **Fr. Michelis.** 2 Abtheilungen. Münster, Aschendorff 1859 u. 1860. XVIII u. 280, III u. 360 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr. u. 1 Thlr. 15 Sgr.

Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit. In allgemein fasslicher Darstellung von Prof. Dr. **Fr. Michelis.** VIII u. 344 S. 8. Braunsberg, Peter 1865. 1 Thlr. 24 Sgr.

Erster Artikel.

Es war ursprünglich nur unsere Absicht, des Verfassers „Geschichte der Philosophie" einer Besprechung zu unterziehen. Allein bei der Durchlesung derselben fanden sich nicht bloß in dem Abschnitte über Plato und die alte Philosophie überhaupt, sondern auch in der ganzen Darstellung so viele Beziehungen auf das Werk über die platonische Philosophie, daß dieses einer vorhergehenden Beurtheilung zu bedürfen schien. Dazu kommt noch, daß, wiewohl Michelis „in dem wissenschaftlichen Kampfe um die platonische Philosophie eine schonungslose und rücksichtslose Kritik" als sein wohl erworbenes Recht verlangt (Einl. S. XIV), ihm dieses Recht unsres Wissens bisher noch nicht geworden ist, worüber er sich zu wiederholten Malen beklagt hat. Wenn es aber scheinen sollte, daß der genannte Gegenstand den Zwecken dieser Zeitschrift etwas zu fern liege, so genügt dagegen die Bemerkung, daß der Verf. selbst seinem Buche, obschon es kein theologisches ist, doch eine große Bedeutung für die Theologie zuschreibt.

Derselbe erstrebt nämlich, wie schon der Titel ankündigt, eine Darstellung der alten und insbesondere der platonischen Philosophie „von dem objectiven Standpunkte der kirchlichen Wissenschaft" (S. XI u. VI), „zu dessen Durchführung auf dem Gebiete der vorsokratischen Philosophie noch kaum ein Versuch gemacht worden ist," der aber allein zu einem richtigen Verständniß des Thatsächlichen führen kann (I, 58 u. 60). Und diesen kirchlichen Standpunkt bestimmt er im Verlaufe des Buches etwa in folgender Weise: Der Inhalt der Offenbarung, wie er im kirchlichen Dogma begrifflich fixirt ist, steht zum menschlichen Denken in einer so wesentlichen Beziehung, „daß dieses in ihm allein seine volle Erfüllung und Befriedigung findet." Die hellenische Philosophie dagegen, die zunächst in Plato zu ihrem vollendetsten objectiven Ausdruck gelangt, zeigt sich in ihrem innersten Wesen als ein Ringen des menschlichen Bewußtseins, denkend über sich selbst und seine Stellung zum Ganzen klar zu werden, wobei die allgemeinen Bedingungen des menschlichen Denkens den Fortgang der Entwicklung bestimmen und so allmählich selbst klar ins Bewußtsein treten. Daß nun aber das Denken nicht zu der genannten Erfüllung und Befriedigung zu gelangen vermag, ist positiv in dem von der Offenbarung bezeugten Urverderben der menschlichen Natur, negativ darin begründet, daß es der erlösenden und erleuchtenden Wahrheit des persönlich sich offenbarenden Logos nicht theilhaftig war (I, 110. 59. 60; II, 323). Innerhalb dieses allgemeinen Verhältnisses der hellenischen Philosophie und der Offenbarung, welches man im Sinne des Verf. wohl als die Correspondenz des subjectiven griechischen Denkens und der objectiven göttlichen Wahrheit bezeichnen könnte, findet derselbe ganz besonders in der Philosophie Plato's die innigste Beziehung zur christlichen Offenbarung und er bezeichnet selbst den Nachweis dieser Beziehung als seine Hauptaufgabe (II, 211). Wenn man, so meint er, bei der Beurtheilung des platonischen Denkens mehr dasjenige, was es gewollt, als dasjenige, was es erreicht hat, in Betracht zieht, so leuchtet vollkommen ein, daß es seiner innersten Tendenz nach auf dieselbe höchste Wahrheit gerichtet ist, wie sie uns in der Offenbarung wiedergegeben ist, daß die Erfassung des absoluten Seins, welches als solches zugleich das absolute Princip der Bewegung ist, d. h. des lebendigen, persönlichen, ja, dreipersönlichen Gottes, des Schöpfungsbegriffes u. s. w. sein eigentliches Ziel bildet (II, 224. 323. 334). Und Plato kommt diesem Ziele so nahe, daß man wohl zweifeln darf, ob dem menschlichen Denken vor der persönlichen Belehrung durch Christus eine größere Annährung an dasselbe möglich gewesen wäre (I, 130). Denn „er reicht überall bis unmittelbar an die Grenzen der Grundwahrheiten der christlichen Offenbarung," ist zuweilen von ihr „nur wie durch eine dünne Wand getrennt" (I, 130. 252); und daß er diese Grenze nicht zu überschreiten, sein intendirtes Ziel nicht erreichen vermag, daß er an dem entscheidenden Punkte, den er mit den Händen berührt, „mit gleichsam verschlossenen Augen" vorübergeht, hat seinen Grund allein darin, daß er außerhalb der positiven Offenbarung steht (I, 198. 251; II, 323 u. a.). Ueberhaupt hat sich in der griechischen Philosophie und vor Allem in Plato, der seine nothwendige Ergänzung durch Aristoteles im Keime schon in sich trägt, das suchende menschliche Bewußtsein zur reinen Fragestellung über die eine absolute ewige Wahrheit, die das Ziel seines Strebens bildet, zusammengenommen, auf welche in der Offenbarung die absolute göttliche Antwort gegeben ist. Somit verhalten sich „die platonische Philosophie und die Offenbarung wie Frage und Antwort, wie menschlich gesuchte und göttlich gegebene Wahrheit"; und deshalb besteht zwischen ihnen die tiefinnerste Beziehung (I, 111). Im engsten Zusammenhange mit dieser Auffassung steht, daß der Philosophie Plato's der höchste Rang zuerkannt wird. Sie ist nicht eine Philosophie neben andern, es handelt sich bei ihr nicht um diese oder jene Schulmeinung; sie ist vielmehr „die Genesis der Philosophie selbst," „der Proceß des sich objectiviren=

den Denkens, ein Ringen nach klarer Fassung der das Wesen des Denkens bildenden Gesetze." „Wie das Dogma als die absolute Wahrheit alle Wahrheit in sich schließt, so ist die Philosophie Plato's der Ausdruck der durch seinen Begriff determinirten Natur des Denkens selbst, so daß, ohne das richtig verstandene platonische Element in sich zu haben, alle angebliche Philosophie nur Schein- und Zerrbild von Philosophie sein kann" (I, 130; II, 216. 228. 323).

Aus diesen Gründen vindicirt nun M. „der richtig verstandenen" platonischen Philosophie die größte Bedeutung. Sie hat diese Bedeutung zuerst für die Philosophie selbst, die durch Plato erlöst werden muß „aus der schier maßlos gewordenen Zerfahrenheit" des individuellen und subjectiven Denkens (S. VII; II, 358); und M. hofft, in seinem Werke geradezu ein Handbuch zum allgemeinen Gebrauch für die Philosophie studirende Jugend, namentlich für das sog. philosophische Jahr geliefert zu haben (S. XI). Sie hat diese Bedeutung nicht minder für die Theologie. Vor Allem ist das tiefere Verständniß des heil. Thomas, von dem nach dem Urtheile der stimmfähigen Theologen die Erneuerung des theologischen Studiums ausgehen muß, von einem eingehenden Studium Plato's abhängig, weil ohne diesen Aristoteles nicht verstanden werden kann (S. VII). Dann muß der wahrhaft erkannte Plato die Theologie erlösen von der Ungerechtigkeit, die sie fort und fort begeht an Plato und an der ganzen geschichtlichen Entwicklung, — und dadurch zugleich von dem „Unsegen der Sterilität, womit sie in Folge dieser Ungerechtigkeit geschlagen ist." „Ist Plato in der Kirche zu seiner wahren Stellung gelangt, so wird er dem unberechtigten Streite über die Principien ein Ende machen, wird eine wahre Wissenschaft aus dem Glauben begründen, wird den Materialismus und Empirismus überwinden, — wird eine neue schwungvolle Schule in der Kirche gründen, wird mit Einem Worte der Schlüssel sein, um ganz die himmlischen Schätze der Menschheit zu erschließen, die ihr in der Kirche gegeben sind" (II, 358. 359). Und am Schlusse sagt M. wörtlich: „Könnte ich durch diese wahrhafte Darlegung des echten Plato bewirken, daß auch nur vier geeignete Männer mit mir sich vereinigten zu einem gemeinsamen, der Erneuerung des echten platonischen Studiums und der kirchlichen Wissenschaft durch sie gewidmeten Leben [sic], so hätte ich die Zuversicht, daß etwas der Menschheit wahrhaft Noththuendes auf ersprießliche Weise geleistet werden könnte" (II, 359).

Ob nun „der wahrhaft erkannte Plato" alles dieses zu leisten und zwar in der erwarteten Weise zu leisten vermöge und ob der von M. dargestellte Plato „der wahrhaft erkannte Plato" sei, das ist es, worüber wir unsre Ansicht aussprechen wollen. Von vorneherein müssen wir aber dem Mißverständniß begegnen, als ob wir der so wohl verdienten hohen Verehrung Plato's entgegenzutreten beabsichtigten. Wir erkennen es im Gegentheil vollkommen an, daß Plato, befruchtet zwar durch die folgenreiche sokratische Entdeckung des **Begriffes** als der absoluten Form der philosophischen Erkenntniß, und angeregt durch die Untersuchungen der frühern und gleichzeitigen Pilosophen, zuerst den Begriff der Philosophie rein und klar erfaßt, daß er diesen Begriff durch die hohe Idealität, durch die schöpferische Kraft und durch die dialektische Schärfe seines reichen, tiefen und ernsten Geistes in einem wirklich philosophischen Wissen realisirt, und daß er dadurch der Nachwelt und namentlich der Philosophie ein Vermächtniß hinterlassen hat, welches diese nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben. Ebenso erkennen wir an und wird allgemein anerkannt, daß in der wunderbaren Idealität des platonischen Denkens und in der durchaus ethischen Richtung desselben eine Kraft liegt, den Geist aus sinnlicher Versunkenheit und materialistischer Anschauung zur Betrachtung des Uebersinnlichen und Ewigen emporzurichten, wie M. an mehrern Stellen sehr richtig hervorhebt. Aber dabei erhebt sich doch sofort die Frage, ob nicht durch die enge Beziehung, in welche von M. die griechische und namentlich die platonische Philosophie zu der christlichen Offenbarung gesetzt ist, in jene Gesichtspunkte gebracht werden, die ihr an sich fremd sind und die ihr objectives Verständniß in eine falsche Richtung leiten. Betrachten wir nämlich jene Philosophie zunächst rein für sich und ohne alle Beziehung zum Inhalte der Offenbarung, der ja als solcher dem griechischen Bewußtsein völlig fremd war, so leuchtet ein, daß das Ziel der philosophischen Thätigkeit, wodurch dieselbe belebt und geleitet wurde, kein anderes sein konnte, als die Erwerbung der Wahrheit überhaupt, oder einer in sich gewissen, allumfassenden und so das Bewußtsein befriedigenden Erkenntniß, genauer, die Erlangung eines solchen Begriffes des Absoluten, welcher sowohl einerseits in sich genügend und allen Anforderungen des denkenden Bewußtseins entsprechend wäre, als auch anderseits alle Erscheinungen, soweit sie Gegenstand des Bewußtseins geworden, zu erklären vermöchte. Wenn nun etwa das griechische und speciell platonische Denken, allein geleitet von der eignen gesetzmäßigen Natur, das ihm vorschwebende Ziel in der Richtung der Offenbarung zu lösen suchte, so daß es durch diese erst vollständig hätte befriedigt werden können, mit andern Worten: wenn sich eine innere Correspondenz der nothwendigen Natur des Denkens einerseits und der göttlichen Offenbarung anderseits herausstellte, so wäre das gewiß von hohem Interesse. Aber dieses Interesse würde vollständig nur dann da sein, wenn jenes Verhältniß nicht ein postulirtes wäre, sondern sich als Ergebniß der rein objectiven Betrachtung herausstellte; von vornherein als leitender Gesichtspunkt der Auffassung und Darstellung angewandt, würde es die Gefahr nahe legen, daß der Charakter der hellenischen Philosophie alterirt würde. Doch dieses behauptet auch M. nicht zu wollen; er stellt vielmehr die Forderung, daß sich seine Auffassung in Bezug auf das Verhältniß der alten Philosophie zur Offenbarung in dem Verständniß des thätsächlich gegebenen bewähren müsse und nimmt die Richtigkeit derselben nur als ein unabweisbares Ergebniß der objectiven Darstellung in Anspruch (I, 60). Wir haben also diese Darstellung selbst ins Auge zu fassen.

Wenn wir im Folgenden vielleicht einmal den Gedanken des Verf. nicht ganz richtig wiedergeben sollten, so glauben wir, daß die Schuld nicht allein in unsrer Auffassungsfähigkeit liegt. Denn wir müssen ihm denselben Vorwurf machen, der von Plato den ihm vorausgehenden Philosophen in Bezug auf ihre Darstellung des Begriffes des Seins gemacht wird, daß er nämlich seine Leser zu geringschätzig behandelt und ohne Rücksicht darauf, ob dieselben ihm zu folgen vermögen, seine Ansichten hinstellt. In der That haben wir selten ein Buch gelesen, welches dem raschen und sichern Verständniß solche Schwierigkeiten darbietet, wie dieses. Der Grund liegt in der ganzen Art der Darstellung, die zu rasch und ungleichmäßig, zu wenig innerlich geordnet und gegliedert ist. Vor Allem sind die principiellen Ansichten nicht hinlänglich präcisirt und ihre Anwendung im Einzelnen nicht scharf genug durchgeführt, so daß es oft schwer ist, den wirklichen Sinn des Verf. zu erkennen und man ihn aus der Vergleichung allmählich ermitteln muß. Eine solche Unklarheit, namentlich in der Anwendung und Durchführung, ist z. B. vorhanden in Bezug auf „die Unterscheidung resp. Nichtunterscheidung des Formalen und Realen im Denken" und in Bezug auf „den Bruch im platonischen Denken", welche beiden Punkte in der Beurtheilung der platonischen Philosophie bei M. eine so bedeutende Rolle spielen; auch das Verhältniß beider Punkte zu einander tritt nicht klar hervor, indem einmal jene Nichtunterscheidung als Grund, ein andermal als Folge des Bruches im platonischen Denken betrachtet zu werden scheint. Vrgl. II, 246. 247; I, 199. Sodann werden die einzelnen Gedankenkreise, auch abgesehen von der durch die Disposition des Ganzen gebotenen Ordnung, wonach fast Alles zwei- oder mehrmal vorkommen muß, selten im abgeschlossenen Zusammenhange mit sich zur vollen Entwicklung gebracht, wodurch eine Menge von Wiederholungen nothwendig wird. Neben-

gedanken schieben sich ein, die selbst wieder bis zu einem gewissen Punkte verfolgt werden, ohne sich hinlänglich von der Hauptsache abzuheben, und solche Einschiebungen erstrecken sich bis in den einzelnen Satz. Die Folge davon ist, daß das Verständniß des Ganzen und Einzelnen sehr erschwert wird und der Geist nie recht zur Ruhe gelangt. Im Uebrigen ist die Darstellung lebendig, voll von Energie; man sieht es ihr an, daß der Verf. eine lebendige Ueberzeugung von der ausschließlichen Wahrheit seiner Ansicht und ein lebendiges Gefühl von der Wichtigkeit der Sache hat.

Wir werden nun in einem folgenden Artikel die principiellsten Punkte, worauf die ganze Ansicht des Verf. über die Bedeutung der platonischen Philosophie zuletzt beruht, der Beurtheilung vorlegen. Wir werden dabei nicht außer Acht lassen, was Michelis selbst in der Vorrede (S. XIII) sagt: „Wer mir in der gegebenen Analyse der Dialoge eine wesentliche Unrichtigkeit nachweisen kann, der wird meiner Auffassung der platonischen Philosophie eine tödtliche Wunde versetzt haben; — — — hier ist der Punkt, wo die Kritik ihre Brechwerkzeuge ansetzen muß".

Bonn. Neuhäuser.

Orientalische Literatur.

Pia desideria zur Beförderung der syrischen Literatur aus römischen Handschriften.

Weil ich einem lang gehegten Wunsche gemäß das Glück hatte einige Jahre in Rom zubringen zu können, und weil ich meiner Vorliebe gemäß mich daselbst besonders mit der syrischen Literatur beschäftigte, will ich meine Bekanntschaft mit den daselbst befindlichen syrischen Handschriften dazu benutzen, einen Bericht darüber zu geben, was mit diesen Hilfsmitteln, zumal mit denen der vaticanischen Bibliothek und des Museum Borgianum an der Propaganda für die syrische Literatur und zwar besonders für die theologische Abtheilung derselben sich leisten ließe. Man muß es sehr bedauern und kann es mit gutem Gewissen scharf rügen, daß seit den verdienstvollen Arbeiten der Assemani in Rom für die Beförderung der syrischen Literatur im Vergleiche zu den dort aufgehäuften Schätzen äußerst wenig geschehen ist. Die Horae Syriacae von Wiseman, einige liturgische Sachen (Brevier, Missale, Rituale), einzelne Stücke in der großen Sammlung des Angelo Mai, das ist meines Wissens so ziemlich die ganze Ausbeute aus den begrabenen Schätzen, deren Benutzung auch jetzt noch manchmal eher erschwert als gefördert wird. Erfahren habe ich es selbst, sage aber mit Cicero: „Ego autem neminem nomino." Gehen wir nun näher auf die Sache ein.

Den Freunden der syrischen Literatur würde vor Allem ein großer Dienst geleistet, wenn eine neue Ausgabe und Uebersetzung der Werke des größten syrischen Kirchenvaters, des h. Ephräm veranstaltet würde. Der Text bedarf vieler Verbesserungen, die metrischen Stücke sollten nach den Versmaßen gedruckt sein, die lateinische Uebersetzung muß durchaus neu bearbeitet werden. Die Ausgabe kann auch durch Inedita vermehrt werden. Ich habe in der Propaganda drei Reden Ephräms copirt, deren syrischer Text noch unbekannt ist, und ohne Zweifel finden sich auch in der Vaticana noch einzelne nicht herausgegebene Stücke. — Nach dieser Arbeit wäre es besonders wünschenswerth, daß die nach Ephräm größten syrischen Kirchenväter, der h. Jacob von Sarug und der h. Isaak der Große (im 5. Jahrh.) aus ihren Gräbern erstünden; ihre Werke bieten reichen Stoff, vor Allem für die genauere Kenntniß der syrischen Sprache und für Bereicherung der Lexica, dann für Dogmengeschichte, geistliche Beredsamkeit und Poesie, und für ascetische Lectüre. Es ist unbegreiflich, wie ein der syrischen Sprache kundiger Mann in Rom mehrere Jahre lang leben kann, ohne aus diesem Reichthum Einiges zu veröffentlichen. Aber freilich — „wer zahlt?" Das war die Antwort, die ich einmal hörte, da ich den Antrag stellte, alle in Rom anwesenden der syrischen Sprache kundigen Männer sollten ein Collegium zu Publicationen aus dem Syrischen bilden. „*Chi paghera?*" — Drittens will ich darauf aufmerksam machen, wie interessant es, nebst der Bereicherung der syrischen Literatur, für die Kritik des griechischen Urtextes wäre, wenn die syrische Uebersetzung so vieler Reden der großen heiligen Männer Basilius, Chrysostomus, Gregor v. Nazianz, Gregor v. Nyssa bekannt gemacht würde. Ein besonders herrlicher Codex (N. CV) „auro quidem contra aestimandus", wie Assemani sagt, enthält die syrische Uebersetzung der Gedichte des h. Gregor v. Nazianz. Ich selbst habe die syrische Uebersetzung der Reden des h. Gregor v. Nyssa über das Gebet des Herrn abgeschrieben; aber wer zahlt — die Druckkosten? — Auch viele ascetische griechische Werke, z. B. des h. Macarius von Aegypten, des Einsiedlers Marcus, u. s. w. finden sich in syrischer Uebersetzung. Der Cod. 126 enthält das so anmuthige erbauliche Werk „Vitae Patrum oder Paradisus" nebst mehrern andern ascetischen Werken, eine Blumenlese lieblicher Legenden. Für die Vermehrung des Sprachschatzes wäre die Bekanntmachung aller dieser Uebersetzungen wünschenswerth.

Auch für die Kritik des syrischen Bibeltextes finden sich interessante Hilfsmittel, wovon ich besonders den Codex Angelicus in der Bibliothek der Augustiner erwähne, von dem Bernstein in den kritischen Anmerkungen zu seiner Ausgabe des syrischen Johannes-Evangeliums nach der Harklensischen Uebersetzung spricht, dann die vaticanischen Codices 268. 271. 272, welche auch diese Uebersetzung der Evangelien enthalten. Handschriften der Peschito des Alten Testaments oder einzelner Theile derselben finden sich mehrere.

Für eine gleichfalls wünschenswerthe neue Ausgabe des Chronikons von Barhebräus sind in der Vaticanischen Bibliothek zwei Handschriften. Das Büchlein dieses fruchtbaren syrischen Schriftstellers, welches den Titel „liber narrationum oblectantium" führt, enthält nebst andern Schriften der Cod. Vatican. 173. Weil dieß Werklein weder in London noch in Paris existirt, ward ich von London aus ersucht, es zu copiren. Ein an der Bibliothek angestellter Mann hält diesen Codex aber in seinem Pult unter Schloß und Riegel und ich konnte selbst durch Vermittlung eines hohen Diplomaten nicht die Erlaubniß zum Abschreiben dieses harmlosen Büchleins erhalten.

Für die Kenntniß der syrischen Kirchen-Hymnologie sind mehrere Sammlungen vorhanden, namentlich Cod. Vat. 67 und 68, die den sogenannten Bet-gaza oder „Hymnenschatz" enthalten. Assemani bemerkt im Kataloge, daß der Cod. 67 ganz copirt zu werden verdiente. Für die genauere Kenntniß der geistlichen Dichtkunst der Syrer sind in diesen Sammlungen schöne Beiträge.

Für die Liturgik empfiehlt Assemani besonders die Bekanntmachung der Auslegung der Messe von dem Jacobiten Dionysius Barsalibäus im Cod. 102. „Totum opus luce dignum" sagt der berühmte, um die syrische Literatur so hochverdiente Mann. Ebenso verdient das von mir copirte Werk des Johannes von Dara über das Priesterthum veröffentlicht zu werden. Eine bisher ungedruckt gebliebene lateinische Uebersetzung desselben hat der Professor des Hebräischen an der Sapienza, Aloys Vincenzi angefertigt, der erst jüngst eine schöne Probe fortgesetzten ernsten Studiums durch sein umfassendes Werk über Gregor von Nyssa und Origenes ablegte.

Handschriftliche Lexica, wie das bekannte des Bar Bahlul, Josue Bar Ali u. m. a. dienen zur Bereicherung des Sprachschatzes. In den Vaticanischen Codices 407 und 418 habe ich unter den Buchstaben, die das 1. Heft des neuen Lexicons von Bernstein umfaßt, manche dort nicht vorkommende Wörter mit genauer theils syrischer theils arabischer Erläuterung gefunden. Ein Codex an der Propaganda, der das Werk „Paradisus" von Ebed-Jesu von Sobä enthält, ist für die Lexicographie zu beachten, weil am Ende eines jeden Capitels die vom Verf. ge-

brauchten seltenern und dunklern Wörter erklärt sind. So mißlungen im Ganzen dieser Versuch des Syrers, den Araber Hariri zu überbieten, ausgefallen ist, für die Bereicherung des Sprachschatzes bleibt das Werk jedenfalls ein schätzbarer Beitrag.

Ich nenne nur noch einige syrische Schriftsteller, wie den Jacob von Edessa, Xenajas, Isaak Ninivita, Thomas Margensis, (historia Monastica), Elias III. (Nestorianischer Patriarch), Simeon, Metropolit v. Amida, Chamis, Emanuel, Narses, Noe Libanistes, Barda, die theils als Verfasser von Homilien theils durch größtentheils religiöse und moralische Poesieen sich einen Namen unter den Syrern gemacht. Von mehrern derselben habe ich mir eine silva poetica zusammengeschrieben.

Dieser flüchtig hingeworfene Bericht wird genügen, den Freunden der syrischen Literatur zu zeigen, wie viel in Rom für die Förderung der syrischen Literatur geleistet werden könnte und sollte, wenn daselbst ein Sinn dafür wäre. Wie vielmehr geschieht dafür in Deutschland, namentlich von de Lagarde, und in England! Rom sollte mit dem guten Beispiele vorangehen, da in diesen Schätzen der orthodoxen syrischen Väter, wie des h. Ephräm, Jacob von Sarug und Isaak des Großen, so viele Zeugnisse für die katholische Lehre enthalten sind und da es der Hauptstadt der katholischen Welt so schön anstünde, die reichen Schätze orientalischer Literatur in weiten Kreisen bekannt zu machen.

Meran. P. Pius Zingerle.

Um so fleißiger werden die syrischen Handschriften durchforscht, welche aus dem Marienkloster in der nitrischen Wüste in das Britische Museum zu London gekommen sind (vgl. Ztf. der DMG. 1862, 260. 295. 548; 1863, 157; Gött. Gel. Anz. 1866, 17. St.). Ueber die verdienstvollen Publicationen W. Cureton's hat Schönfelder in der Tüb. Quartalschr. 1865, 699 berichtet, bei Gelegenheit einer Besprechung seiner letzten Arbeit, welche nach seinem Tode W. Wright herausgegeben hat. Wright ist mit der Katalogisirung der syrischen Handschriften in London beschäftigt. Er schreibt darüber in der Ztf. der DMG. 1865, 357: „Ich habe alle vorhandenen Handschriften untersucht, verglichen und geordnet, so gut ich konnte. Seit Anfang d. J. bin ich damit beschäftigt, sie einzeln in geordneter Reihe genau zu beschreiben, und habe bis jetzt (Dec. 1864) etwa 150 Bände in dieser Art absolvirt. Ich hoffe in zwei Jahren mit der Arbeit fertig zu sein; dann erst kann der Druck beginnen, der aber noch eine gute Strecke Zeit in Anspruch nehmen wird. Nebenbei jedoch denke ich eine Anzahl syrischer Texte aus den Handschriften zu bearbeiten und zum Drucke zu bringen. Im Journal of sacred literature 1864 habe ich eine Rede des Eusebius drucken lassen, die hinter seinen palästinensischen Martyrern steht." — Ueber weitere Publicationen schreibt uns P. Pius Zingerle: „In derselben Zeitschr. Jan. u. Apr. 1865 hat Wright das Apokryphon über den Tod der Mutter Gottes (The departure of my lady Mary from this world) aus zwei syr. Handschr. des Brit. Museums herausgegeben [1]). Ferner hat Wright in derselben Zeitschrift aus einer nitrischen Handschrift vom J. 412 ein altes syrisches Martyrologium edirt (11 S. 8). Da in diesem Verzeichniß der Heiligen der h. Jakob von Nisibis und Eusebius von Cäsarea, sowie die h. Martyrer unter dem Perserkönig Sapor II. erwähnt werden, so wird es gegen Ende des 4. Jahrh. verfaßt sein. Demnächst wird Wright die Gespräche des persischen Philosophen Mar Jakob (d. i., wie Wright glaubt, Aphraates) herausgeben, welche bis jetzt (nicht vollständig) nur armenisch und lateinisch bei *Gallandus*, Bibl. patrum t. V. gedruckt sind. Die Druckkosten für dieses Werk (c. 200 Pf. St.) will ein dem Herausgeber befreundeter australischer Kaufmann bestreiten."

Ueber die von Phillips herausgegebenen Scholien des Bischofs Jakob von Edessa [1]) s. Gött. G. A. 1866, 17. St. Dr. Overbeck hat in Oxford einen Band Inedita von dem h. Ephräm drucken lassen (Ephraemi Syri opera selecta. London, Macmillan, 21 s.), welcher fast alles enthält, was sich in den d n nitrischen Handschr. von Ephräm findet, mit Ausnahme der „Hymnen der Kirche von Nisibis", welche Dr. Bickell herausgegeben hat [2]).

In Mailand hat Anton Ceriani von der syrisch-hexaplarischen Uebers. des A. T. des B. Baruch und die Klagelieder und Fragmente des Pentateuchs herausgegeben [3]). In den Sitzungsberichten des Instituto Lombardo di scienze e lettere vom 24. Mai 1864 hat er ausführlich über eine von ihm aufgefundene syrische Uebers. des 4. Buches Esra berichtet; auf die Wichtigkeit dieser Uebers. hat u. A. Ewald in den G. G. A. (Nachr. Nro. 18, 6. Dec. 1865) bei Gelegenheit der Besprechung der armenischen Uebers. desselben Apokryphums aufmerksam gemacht. Vorläufig hat Ceriani eine lat. Uebersetzung des syr. Textes zugleich mit einer lat. Uebers. einer bis dahin unbekannten syrischen Apokalypse des Baruch veröffentlicht [4]).

Ueber die römischen Handschriften der exegetischen Werke des h. Ephräm hat Prof. Pohlmann in Braunsberg berichtet [5]). P. Pius Zingerle hat in der Ztf. der DMG. 1863, 687. 730 und 1864, 751 aus metrischen Codices der Vaticana Einiges mitgetheilt. Außerdem hat er für Denzingers Werk über die orientalischen Riten den nestorianischen Ehe-Ritus, für Dr. Heidenheim die apokryphische Apokalypse des h. Paulus copirt und ferner, wie er uns mittheilt, folgende Stücke abschriftlich mit nach Deutschland gebracht: 6 prosaische Homilien, 8 metrische Reden über die Kreuzigung und mehrere andere Reden von dem h. Jakob von Sarug; 6 Reden über die Kreuzigung und mehrere andere metrische Reden von dem h. Isaak dem Großen; Auszüge aus dem oben erwähnten Paradisus des Ebed-Jesu; Hymnen aus einem handschriftlichen maronitischen Rituale; ein Gedicht über Alexander den Großen, welches sehr fehlerhaft in der syrischen Chrestomathie von Knös gedruckt ist, — also Material für eine kleine Bibliotheca syriaca; aber auch in Deutschland wird es heißen: chi pagherà?

Während seines Aufenthaltes in Rom hat P. Pius Zingerle auf Ersuchen des Präfecten der Propaganda, Card. Barnabo, eine auf 20—25 Bogen berechnete syrische Chrestomathie zusammengestellt, welche, außer kurzen Sentenzen und Erzählungen zur Vorübung, Abschnitte aus dem A. und N. T., historische, oratorische und dichterische Stücke enthält, Alles aus Handschriften entweder zuerst edirt oder kritisch berichtigt. Der Druck dieser Chrestomathie hat begonnen; wie weit derselbe aber gediehen ist und ob er überhaupt fortgesetzt wird, haben wir nicht erfahren können.

Ueber das aramäische Evangeliarium Hierosolymitanum,

---

1) Mittlerweile hat Wright veröffentlicht: Contributions to the apocryphal literature of the N. T., collected from syriac mss. in the British Museum and edited with an english translation and notes. London, Williams and Norgate 1865, 7 s, 6 d; vgl. Gött. G. A. 1866, 17. St. und oben Sp. 303.

---

1) Scholia on passages of the O. T. by *Mar Jacob*, Bishop of Edessa, now first edited in the original Syriac with an english translation and notes, by *G. Phillips* D. D. London 1864, VIII, 51 u. 32 S. 8.

2) *S. Ephraemi Syri* Carmina Nisibena, additis prolegomenis et supplemento lexicorum syriacorum primus edidit, vertit, explicavit Dr. *Gustavus Bickell*. Leipzig, Brockhaus 1866. 234 u. 146 S. gr. 8. 5 Thlr. 10 Sgr.

3) Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae. Mailand 1861 ff. Tom. 1, fasc. 1 enthält Bar. und die Klagel., tom. 2, fasc. 1—3 Fragmente der Gen. und Ex. 1—20.

4) Monumenta tom. I, fasc. 2. (Mailand 1866).

5) S. Ephraemi Syri commentariorum in s. scripturam textus in codicibus Vaticanis manuscriptis et in editione Romana impressus. Commentatio critica. Part. 1 et 2, Braunsberg, Peter 1862. 64.

welches Graf Franz Miniscalchi Erizzo aus einer Vaticanischen Handschrift herausgegeben hat (Verona 1864), hoffen wir später besonders berichten zu können (vgl. Gött. G. A. 1866, 17. St.)

J. M. Schönfelder (jetzt Prof. in Hildesheim), der 1862 eine deutsche Uebersetzung der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus veröffentlicht hat, hat kürzlich „Hymnen, Proclamationen und Martyrergesänge des nestorianischen Breviers" nach einer Münchener Handschrift in deutscher Uebersetzung und mit Erläuterungen herausgegeben (in der Tüb. Quartalschr. 1866, 179) und eine Schrift des nestorianischen Bischofs Salomon von Bassora (im 13. Jahrh.) aus einer Münchener Handschrift ins Lateinische übersetzt [1]). Diese Schrift, „die Biene" betitelt, enthält die biblische Geschichte des A. und N. T. — ausführlich vom A. T. die pentateuchische Geschichte, vom N. die Jugend- und die Leidensgeschichte Jesu, — mit einigen Erläuterungen, meist aus ältern Schriften und vielen Zuthaten aus der Apokryphen- und Legenden-Literatur, zum Schlusse eine ausführliche, größtentheils sehr phantastische Darstellung der Ereignisse vor dem Weltende. Sie ist interessant als Zusammenstellung der volksthümlichen Sagen und Vorstellungen der orientalischen Christen. Die bekannte Sage von dem Zusammenhange des Kreuzes mit dem Paradiesesbaume findet sich hier z. B. in folgender Fassung: Adam nahm einen Zweig vom Baume der Erkenntniß als Stab mit aus dem Paradise. Dieser Stab vererbte sich bis auf Juda, den Sohn Jakobs, wurde dann in einer Höhle in Madian verborgen und kam durch Jethro an Moyses, der mit ihm die Wunder wirkte und an ihm die eherne Schlange aufhing. In Palästina wurde er wieder vergraben und erst dem h. Joseph wieder gezeigt. Von diesem erhielt ihn Jakobus, ein Sohn Josephs aus erster Ehe; diesem stahl ihn Judas, und dieser gab ihn her, daß er als Querbalken am Kreuze verwendet wurde. — Der Weisen aus dem Morgenlande zählt Salomon zwölf. Er kennt auch alle Namen der 70 Jünger, darunter den eben erwähnten Jakobus, Nathanael, Nikodemus, Simon von Cyrene und „Kephas, der zu Antiochien lehrte" (Gal. 2, 11).

Literarische Notizen.

— Die Wiener Akademie der Wissenschaften hat bekanntlich beschlossen, eine neue Ausgabe der lateinischen Kirchenväter und Kirchenschriftsteller der ersten sieben Jahrhunderte besorgen zu lassen. Einem Bericht des Prof. Vahlen über die Vorarbeiten (in den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Classe, 1865, 785) entnehmen wir Folgendes: Eine der wichtigsten Vorarbeiten war die Beschaffung umfassender und zuverlässiger Mittheilungen über das in den verschiedenen Bibliotheken vorhandene handschriftliche Material. Zu dem Ende wurde Dr. Reifferscheid zu Bonn beauftragt, die italienischen Bibliotheken zu durchforschen. Seine Referate über die Bibliotheken zu Verona und von Santa Croce zu Rom sind bereits in den Sitzungsberichten der Akademie veröffentlicht [2]); die Referate über die Vaticanische und andere römische Bibliotheken sollen demnächst erscheinen; die Bibliotheken zu Venedig, Padua, Bologna, Florenz und Lucca haben keine wichtige Resultaten geliefert. In ähnlicher Art hat Prof. Halm in München die Bibliotheken der Schweiz untersucht, die zu Bern, Zürich (wohin die Handschriften des Klosters Rheinau gekommen sind) und St. Gallen. (Von letzterer sagt Halm, es gebe wenige Bibliotheken der Welt, die hinsichtlich des Alters der Handschriften mit ihr wetteifern könnten.) Sein Referat ist gleichfalls in den Sitzungsberichten 1865, 50. Bd., S. 107 veröffentlicht [1]). Prof. Halm hat auch die Untersuchung der Münchener Handschriften übernommen. — Zum Behufe dieser handschriftlichen Untersuchungen hat die Akademie auch ein alphabetisch geordnetes Verzeichniß der Anfänge aller gedruckten Schriften sowie der einzelnen Bücher größerer Werke der Kirchenväter bis auf Alcuin und Beda herab veröffentlicht, in welchem zu jedem Initium meist nach Migne's Cursus patrologiae der Fundort bezeichnet wurde [2]). — Außer den auf statistische Uebersicht des vorhandenen handschriftlichen Materials gerichtete Arbeiten sind ferner von einer Anzahl von Handschriften, deren kritischer Werth feststeht, auf Kosten der Akademie Collationen besorgt. Auch hat die von der Akademie gewählte Commission namhafte Gelehrte für die Mitwirkung bei der Herausgabe der Sammlung zu gewinnen gesucht; die Bearbeitung mehrerer der wichtigsten Kirchenschriftsteller ist nach dem Berichte von Vahlen auch nach dieser Seite bereits gesichert und zum Theil in nahe Aussicht gestellt. Näheres wird darüber nicht angegeben. — Aus dem Berichte von Reifferscheid dürften folgende Bemerkungen über den gedruckten Text einiger Väter von Interesse sein: Der Text der Mauriner Ausgabe des Augustinus schließt sich näher, als der der andern Väter, an die handschriftliche Ueberlieferung an; der Apparat, den die Mauriner unter dem Text verzeichnet haben, wird keine wesentliche Bereicherung durch neue Vergleichung erfahren. Bei der neuen Textesrecension wird es sich vor allem darum handeln, die unmethodisch den verschiedensten, sehr häufig nicht näher bezeichneten Handschriften entnommenen Varianten durch Beschränkung auf die ältesten Handschriften zu vereinfachen und auf bestimmte Autoritäten zurückzuführen, sowie die allzu oft von den Maurinern unter den Text gestellte echte Ueberlieferung in ihre Rechte einzusetzen (S. 7. 125). Im Großen und Ganzen dasselbe gilt von Gregorius Magnus (S. 56). Maffei's Ausgabe des Hilarius macht eine neue Vergleichung der Handschriften nicht unnöthig (S. 95). Der Text des Maximus von Turin und des Cassianus bedarf einer durchgreifenden Revision (S 103. 125. 139). Am meisten ist der Text des Hieronymus verwahrlost und die handschriftliche Ueberlieferung nur sehr unvollständig bekannt. Vallarsi hat die vortrefflichen Veroneser Handschriften nur fahrlässig und flüchtig benutzt und den Schatz, welcher in denselben verborgen liegt, nur zum geringsten Theile gehoben. Der liber de viris illustribus z. B. erhält, nach der Veroneser Handschr. recensirt, eine ganz andere Gestalt (S. 66. 90). Angelo Mai's Bericht über die Handschriften von St. Croce ist in manchem Betracht sehr ungenau und unzuverlässig, namentlich was die Zeitbestimmung der Handschriften angeht. Bei allen Publicationen Mai's ist eine Nachvergleichung unerläßlich (S. 113. 130). — Gelegentlich mag noch erwähnt werden, daß die Sitzungsberichte (50. Bd., S. 161—171) auch eine Notiz von Halm über eine neue sorgfältige Collation der Pariser Handschrift von Lactantius de mortibus pers. und des Minucius Felix enthalten [3]).

— In einer Abhandlung „Zur Erläuterung der Politik des Churfürsten Moritz von Sachsen," München 1866 (Separat-Abdruck aus dem Münchener Historischen Jahrbuche von 1866), erörtert Prof. Cornelius nochmals auf Grund neuer archivalischer Forschungen die Frage nach den letzten Zielen der

1) Salomonis Episcopi Bassorensis liber Apis. Syriacum arabicumque textum latine vertit, notis illustravit Dr. *I. M. Schoenfelder*, sacellanus. Bamberg, Reindl 1866. 100 S. 8. 18 Sgr.

2) Auch besonders abgedruckt: Bibliotheca patrum latinorum italica von August Reifferscheid. Wien, in Comm. bei Gerold 1865 [S. 1—112: die Capitularbibliothek in Verona, 18 Sgr.; S. 113—148: die römischen Bibliotheken. 1. Die Bibliothek von St. Croce in Gerusalemme, Bibliotheca Sessoriana, 6 Sgr.].

1) Auch besonders abgedruckt: Verzeichniss der ältern Handschriften lateinischer Kirchenväter in den Bibliotheken der Schweiz. Wien, in Comm. bei Gerold 1865. 54 S. 8. 8 Sgr.

2) Initia librorum patrum latinorum. Wien, Gerold 1865. IV u. 245 S. 8. 1 Thlr. 25 Sgr.

3) Bes. abgedruckt (in Comm. bei Gerold 1865): Zu Lactantius de mortibus persecutorum 9 S. 2 Sgr. — Zu Minucius Felix 6 S. $1\frac{1}{2}$ Sgr.

Empörung von 1552. Daß die Plane und Umtriebe des sächsischen Churfürsten und seiner Mitverschwornen auf ein anderes Ergebniß hinzielten als den Passauer Vertrag, ließ sich schon aus dem bisher Bekannten mit Gewißheit entnehmen. Die Mittheilungen und Ausführungen, welche Cornelius in obiger Abhandlung gibt, lassen es als unzweifelhaft erscheinen, daß der „Maurische Krieg", wie der verrätherische Ueberfall von Zeitgenossen genannt wird, zu dem Zweck einer allgemeinen Säcularisation der geistlichen Stifter im Reich unternommen wurde, oder, nach dem euphemistischen Ausdruck des Churfürsten Moritz in einem Schreiben an König Heinrich II., „daß dem Kaiser sein bester Anhang und Kraft im Reich, das ist die Pfaffen, und wer ime sonst beifellig, durch allerlei Mitl abgezogen und in unser Verpflichtung genommen worden." Dies wäre also die alte löbliche Freiheit deutscher Nation gewesen, welche die Verschworenen, wie ihr Manifest verkündigte, mit Hülfe Frankreichs „acerrime vindiciren" wollten. — „Die deutschen Fürsten" äußert der Verf. S. 25, „welche das Facit der großen Nationalbewegung des sechszehnten Jahrhunderts in ihre schmutzigen Taschen stecken wollten, der Gauner Moritz, der brutale Markgraf Albrecht und die andern Gesellen der Bande, sind von den ältern Historikern nie völlig nach Verdienst verurtheilt worden. Auch Ranke, obgleich seine scharfsinnige Forschung eigentlich erst den Weg zur richtigen Erkenntniß jenes traurigen Ereignisses geöffnet hat, läßt den Verbrechern höfliche Schonung widerfahren. Aber ihre Frevelthaten zu loben hat doch früher niemand gewagt. Die Zeiten ändern sich, und während in unserm öffentlichen Leben mehr und mehr Erscheinungen zu Tage treten, die mit den Personen und Zuständen in jener Periode des Niedergangs deutscher Nation eine bedenkliche Verwandtschaft zur Schau tragen, erheben sich auch in der Literatur Ansichten und Bestrebungen, welchen man eine behagliche Zustimmung zu solchen historischen Erinnerungen fast zutrauen darf. Es sollte mich nicht Wunder nehmen, wenn bald von der geschickten Hand eines vorurtheilsfreien Historikers der Churfürst Moritz von Sachsen in die Mitte unserer Walhalla gestellt würde, als der eigentliche deutsche Nationalheld und als das Muster für die Epigonen." Δ.

— Im Verlage von L. Schwann in Köln und Neuß ist eine Kritik des Artikels von **Schulte** in Nro. 1 des Literaturblatts erschienen: „Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht von **Nic. München** . . . beurtheilt und gerechtfertigt gegen die Angriffe des Dr. J. F. Schulte . . . von Dr. J. H. **Lentzen**, Pfarrer zu Oeckhoven." Für die Abnehmer des bekanntlich gleichfalls in Schwann'schem Verlag erschienenen Werkes von München und für die Abonnenten des Literaturblatts wird dieses Schriftchen **gratis** ausgegeben. Der Verf. desselben spricht unserm Mitarbeiter „zur gründlichen und gerechten Beurtheilung einer kanonischen Schrift, wie die von München, die wissenschaftliche und moralische Befähigung" ab und empfiehlt ihm „eine größere Dosis an Bescheidenheit und Wohlerzogenheit"!

— Ein zu Neapel 1763 erschienenes Quart-Heft mit dem Titel Prodromus in Lexicon hebraeo-chaldaeo-biblicum berichtet über eine lexikalische Arbeit zur hebräischen Bibel, die in ihrer Art vielleicht einzig dasteht. Der Verfasser derselben ist Casimir Correale aus Sorrento, Benedictiner zu Monte Casino. Er hat mit dem, was ein hebr. Lexikon zu enthalten pflegt, noch Folgendes verbunden: alle in der hebr. Bibel vorkommenden Formen sind darin in alphabetischer Ordnung aufgeführt (der mit der Bindepartikel Vav beginnenden Formen sind gegen 15,000) und analysirt (die hebräischen Wörter werden zugleich in lateinischer Transscription mitgetheilt); bei jeder Form wird der erste Vers der Bibel, in dem sie vorkommt, hebräisch und in einer wörtlichen lateinischen Uebersetzung mitgetheilt; dann folgen die lateinischen Uebersetzungen des Verses von Hieronymus, Pagninus und Arias Montanus, die griechische Uebersetzung und eine lateinische Uebersetzung sämmtlicher in der Londoner Polyglotte enthaltenen Versionen; endlich ein ausführlicher Commentar über den Vers. Ein vollständiger Index am Schlusse des Werkes macht das Auffinden des Commentars zu jedem Verse möglich. Das uns vorliegende Heft enthält ein Programm des Werkes mit einigen Proben, und war dazu bestimmt, „den Gelehrten Gelegenheit zu bieten, über das Werk urtheilen zu können und durch Subscription die Herausgabe zu ermöglichen." Das Werk ist aber nicht gedruckt worden; das Manuscript wird, wie uns P. Pius Zingerle mittheilt, in 99 Bänden — der Verfasser soll sich selbst als den 100. Band bezeichnet haben — zu Monte Casino aufbewahrt. So unpraktisch und unwissenschaftlich eine solche Combination von Lexikon und Commentar auch sein mag: der staunenswerthe Fleiß des Verfassers verdient alle Anerkennung und diese Notiz mag dazu dienen, auch in Deutschland von dem Werke Kunde zu geben.

— Von der durch A. Bengel 1725 besorgten Ausgabe der Schrift des h. **Chrysostomus** de sacerdotio ist zu Leipzig bei E. Bredt 1866 ein neuer Abdruck erschienen. In den ,Jahrb. für deutsche Theol.' wird mit Recht getadelt, daß der Text einer Ausgabe von 1725 wiederholt werde, nachdem durch neuere Ausgaben ein verbesserter Text hergestellt worden sei, daß nicht einmal die von Bengel selbst nachträglich aufgenommenen Verbesserungen berücksichtigt worden und sehr viele Druckfehler und Incorrectheiten hinzugekommen seien.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

A. de **Castro**, Gesch. d. span. Protestanten, von P. **Beckmann**.
Dittmar, Geschichte der Welt, von **Offenbeck**.
v. **Schäzler**, Natur und Uebernatur, von Al. **Schmid**.

Ferner sind zur Besprechung in Aussicht genommen:
Busson, die Doppelwahl des J. 1257 und das röm. Königthum Alfons X. von Castilien.
Erdmann, Herder als Religionsphilosoph.
Kurtz, Zur Theologie der Psalmen.
Ley, die metrischen Formen der hebr. Poesie.
Mangold, der Römerbrief und die Anfänge der röm. Gemeinde.
Weber, Kants Dualismus von Geist und Natur.

Correspondenz der Redaction. Nro. 45: In der nächsten Nummer. — Nro. 154: Brief und Kreuzband erhalten?

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 27. August 1866. № 18.

Kirchengeschichte.

Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papstthums im Anfange des zehnten Jahrhunderts von **Ernst Dümmler**. Leipzig, S. Hirzel, 1866. VI u. 162 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Der Verfall des carolingischen Hauses beraubte die römische Kirche ihres obersten Schirmvogts und überlieferte sie der egoistischen und rohen Politik römischer und italischer Dynasten und Familien. Die trübsten Zeiten für den römischen Stuhl begannen und dauerten, bis Otto d. Gr., wenn auch etwas gewaltthätig, doch heilsam der Kirche und dem Papstthum zu Hülfe eilte. Unter den vielen Schattenpartien in der Papstgeschichte dieser Zeit aber ragt das Ereigniß mit Papst Formosus an Gräuel und Schauder über alle andern hervor. Formosus, früher Cardinalbischof von Porto, war im J. 891 zum Papste gewählt worden. Die Kaiserkrone trug damals Guido von Spoleto, ein Carolinger von weiblicher Linie, der sich nach Absetzung Karls des Dicken zuerst zum König von Italien (Oberitalien) erschwungen hatte (889 oder 890) und im folgenden Jahre vom Papst Stephan VI. auch zum Kaiser gekrönt worden war. Der neue Papst Formosus aber war ein Gegner der spoletanischen Partei, rief den deutschen König Arnulf, einen carolingischen Bastarden, nach Italien und krönte ihn im J. 896 zum Kaiser. Da dieser bald merkte, daß er sich bei der Treulosigkeit der Italiener nicht lange halten könne, kehrte er nach Deutschland zurück, ohne etwas Anderes als den Titel eines Kaisers gewonnen zu haben. Natürlich wurden jetzt seine Anhänger von der spoletanischen Partei (unter Guido's Sohn Kaiser Lambert) verfolgt und auch Papst Formosus kam im Frühjahr 896 gewaltsam ums Leben. Nach der 15tägigen Regierung Bonifaz' VI. wurde Stephan VII. erhoben, ein Günstling und eine Creatur der Spoletaner. Aus Haß gegen Formosus ließ er dessen schon faulenden Leichnam aus der Gruft nehmen, mit Pontificalgewändern ankleiden und vor eine Art von Synode stellen (wohl Februar 897). Ein Diakon wurde ihm als Vertheidiger beigegeben, und die Anklage lautete: „Formosus habe aus sündhaftem Ehrgeiz sein Bisthum Porto mit dem Stuhle von Rom vertauscht." Die Vertheidigung durch den Diakon schien nicht genügend (Näheres über sie ist nicht bekannt) und Formosus wurde nun vom Gericht für einen unrechtmäßigen Papst erklärt, weil er den Gesetzen zuwider sein erstes Bisthum gegen ein zweites vertauscht habe. Auch sollten alle seine Decrete und die von ihm ertheilten Weihen null und nichtig sein. Ueberdieß wurden dem Leichnam die drei Finger, womit der Papst zu segnen pflegt, abgehauen und er entkleidet in die Tiber geworfen. Zwei etwas spätere Päpste, Theodor II. und Johann IX. hoben gegen Ende des 9. Jahrhunderts diese Sentenzen wieder auf, und anerkannten die von Formosus Ordinirten als rechtmäßige Priester und Bischöfe; aber Sergius III. erneuerte die Beschlüsse Stephans VII. und setzte die von Formosus Ordinirten wieder ab, wenn sie sich nicht nochmals weihen ließen.

Dies harte Verfahren führte zu lebhafter Opposition von Seiten der Formosianer. Ihr tüchtigster Vorkämpfer war der Priester Auxilius, wahrscheinlich fränkischer Abkunft, aber in Neapel wohnend. Schon Baronius theilte im Anhang zum 12. Band seiner Annalen ad ann. 897 Einiges aus einer Streitschrift dieses Auxilius mit (vom Dialog infensor et defensor), aber vollständig publicirte erst Morinus 1655 sowohl diesen Dialog, als eine zweite verwandte Schrift des Auxilius unter dem Titel: de ordinationibus a Formoso papa factis libri duo. Dem Dialog aber ist ein Brief an Bischof Leo von Nola vorangestellt, worin sich Auxilius selbst als Verfasser nennt. Ob auch die zwei von Mabillon und Jos. Bianchini edirten Schriftchen: libellus super causa et negotio Formosi und Invectio in Romam dem Auxilius angehören, ist zweifelhaft. (Alle diese Schriften finden sich zusammengestellt bei *Migne*, Cursus Patrol. T. 129, p. 823—838. 1053—1112.)

Neuestens nun fand Dümmler in einem Bamberger Pergament-Codex eine Anzahl weiterer Schriftstücke, die sich auf die Angelegenheit des Formosus beziehen. Der Codex gehört wohl dem 10. Jahrhundert an, ist süditalienischen Ursprungs, und wurde entweder schon von Otto III. oder von Heinrich II. nach Deutschland gebracht. Zunächst dem Benediktinerkloster auf dem Michelsberg bei Bamberg gehörig, kam er später in den Besitz des dortigen Domkapitels und von da in die königliche Bibliothek zu Bamberg (P. III, 20. Cathed. K. 3). Hieraus edirte nun Dümmler in vorliegender Schrift: a) zwei bisher unbekannte Abhandlungen des Auxilius in Betreff der fraglichen Streitsache. Die erstere, aus zwei Büchern bestehend, hat im Codex keine Ueberschrift, wurde aber von Dümmler als Auxilii in defensionem sacrae ordinationis Papae Formosi libellus prior und posterior bezeichnet. Die andere ist im Codex selbst als libellus in defensionem Stephani episcopi (von Neapel) überschrieben. Beide sind den bereits bekannten Schriften des Auxilius geistig und stofflich so nahe verwandt, daß seine Autorschaft kaum zu bezweifeln ist. b) Hinter ihnen entdeckte Dümmler im Bamberger Codex eine dritte wieder unbetitelte Schrift, und es zeigte sich, daß sie keine andere war, als die schon von Morinus herausgegebene Abhandlung des Auxilius de ordinationibus etc. Dümmler ließ darum nur die sechs Kapitel davon abdrucken, welche der Bamberger Codex mehr hat, als die Ausgabe von Morinus. c) Der Bamberger Codex enthält aber noch zwei weitere Streitschriften in Sachen des Formosus, und bei beiden ist Eugenius Vulgarius als Autor genannt. Die zweite derselben, an den Diakon Petrus gerichtet, wurde schon von Mabillon (Analecta vetera p. 28—31) edirt, die andere dagegen, im Codex ohne Titel und mit den Worten Regnante Domino beginnend, ließ Dümmler S. 117—139 abdrucken. d) Daran schloß er noch mehrere im gleichen Codex gefundene Briefe und

Gedichte des Vulgarius, welche zeigen, daß derselbe unter Sergius III. von seiner bisherigen Partei (der Formosianischen) abgefallen und Lobredner dieses ihres Verfolgers geworden sei. e) Zum Schluß ließ Dümmler auch die drei angeblichen Synodalurkunden in der Sache des Formosus abdrucken, welche nicht im Bamberger Codex stehen, die aber der berühmte Canonist Richter 1843 in einem (sehr selten gewordenen) Programm aus einem Merseburger Codex veröffentlicht hat. Ich benutzte diese letztern Stücke schon in meiner Conciliengeschichte Bd. IV, S. 497 und 517, und zeigte grade an letzterer Stelle die Unächtheit des dritten und größten derselben, womit auch Dümmler übereinstimmt. Nur geht er etwas weiter, als ich thun wollte, und beanstandet auch die Aechtheit der beiden andern.

Diesen für die Kirchengeschichte des 9. und 10. Jahrhunderts wichtigen neuen Publicationen stellt Dümmler fünf theils einleitende theils zusammenfassende Abhandlungen historisch-kritischen Charakters voran. Die erste gibt eine kurze Geschichte des Papstes Formosus und der auf ihn bezüglichen Synoden; die zweite erörtert die Formosianische Streitfrage (ob die Versetzung von einem Bisthum auf ein anderes unter Umständen erlaubt und ob die von Formosus ertheilten Weihen gültig seien); die dritte und vierte handeln von Auxilius und Vulgarius und ihren Schriften, während die fünfte eine Beschreibung des Bamberger Codex liefert. Alles das ist mit einer Genauigkeit behandelt, wie wir sie bei Dümmler gewöhnt sind, und nur wenige Punkte geben uns zu Gegenbemerkungen Veranlassung.

Dieß betrifft insbesondere die Frage nach der Gültigkeit der von Formosus ertheilten Weihen, wobei vor allem hervorzuheben war, daß es jene ganze Zeit zu keiner klaren Unterscheidung zwischen ordinatio illicita und invalida gebracht habe. Es hätte dabei auch auf die kurz zuvor stattgehabten Verhandlungen über die Gültigkeit der eigenen Weihe des Photius und der weiter von ihm ertheilten Ordinationen Rücksicht genommen und in Betreff des Formosus darauf hingewiesen werden sollen, daß derselbe ganz zweifellos r e c h t m ä ß i g o r d i n i r t e r Bischof war (selbst wenn man die Rechtmäßigkeit seines P a p s t t h u m s bestreiten wollte), und daß darum auch die von ihm ertheilten Weihen (wenn sonst Alles in Ordnung) höchstens illicitae sein konnten. — Weiterhin will D. das Verfahren des Sergius III. gegen die Formosianer beträchtlich strenger finden, als das des frühern Papstes Stephan VII. Ich glaube, mit Unrecht. Der Eine wie der Andere hatte die von Formosus ertheilten Weihen als u n g ü l t i g verworfen, und in nothwendiger Folge hiervon mußte der Eine wie der Andere den Formosianern erklären: „wer von euch dennoch im Kirchenamt bleiben will, muß sich aufs neue weihen lassen." — Unstichhaltig ist weiterhin S. 34 die Vertheidigung des Auxilius, der der päpstlichen Excommunication unerachtet fortgefahren habe, Messe zu lesen, „weil er die ihm rechtmäßig ertheilte Priesterweihe für unvertilgbar hielt." Auch ich bin der Ansicht, daß die Weihe des Auxilius nicht bloß eine valida, sondern auch eine licita gewesen sei; aber daraus folgte für ihn durchaus nicht das Recht, das der Verf. ihm zuschreibt; denn im Interesse der Ordnung muß sich der Einzelne auch in dem Fall fügen, wenn er glaubt, die von der rechtmäßigen Obrigkeit gegen ihn erlassene Sentenz sei unbillig und ungerecht. Wie fürs bürgerliche, so gilt dieß auch fürs kirchliche Leben. — Schwerlich wird es weiterhin Billigung finden, wenn D. S. 34 von Optatus von Mila spricht, also statt des altbekannten Namens Mileve die heutige Bezeichnung Mila wählt. Das ist doch jetzt ein gar wenig beachtetes Städtchen, und mit gleichem Rechte müßten wir von einer Synode von I s n i k statt von N i c ä a und von einem Eusebius von I s m i d (statt Nikomedien) sprechen. — Sehen wir endlich von allen den Punkten ab, über welche eine Verständigung durch die confessionelle Verschiedenheit erschwert ist, so dürfen wir doch nicht verhehlen, daß der gelehrte Verf. einigemal in einen unangenehm gereizten confessionell-animosen Ton verfallen ist, der ihn S. 25 auch zu einer Ungerechtigkeit gegen mich verleitete. Er sagt hier: „Es bleibt ein eitles Bemühen, aus blinder Verehrung für den Stuhl Petri die Handlungsweise des Sergius (III.) . . . rechtfertigen zu wollen," und weist hierzu in der Note auf meine Conciliengeschichte Bd. IV, S. 552 hin. Ich gestehe nun allerdings gerne und offen, daß ich den Stuhl Petri verehre, aber schwerlich kann Jemand sagen, daß ich darum b l i n d sei gegen die Fehler und Sünden einzelner Päpste. Ja, wer nicht selber geblendet ist, kann sehen, daß ich gerade an der von D. citirten Stelle meiner Conciliengeschichte den Papst Sergius III. der P a r t e i l i c h k e i t gegen die Anhänger des Formosus beschuldige und ihn in dieser Beziehung gar nicht in Schutz nehmen will.

Tübingen. H e f e l e.

Patrologie.

De Anastasio Sinaita. Dissertatio, quam scripsit **Ioann. Bapt. Kumpfmüller,** dioecesis Ratisbonensis presbyter. Regensburg, Pustet, 1865. VI u. 178 S. 8. 27 Sgr.

Es ist bekanntlich eine vielfach ventilirte, noch nicht zum Abschlusse gekommene Frage, wer der in der christlichen Literärgeschichte bekannte Anastasius Sinaita gewesen. Nach Einigen (*Nicephorus*, hist. eccl. 18, 44; Martyrol. Rom. 21. Apr.) war er Patriarch in Antiochien, nach Andern (*Fabricii* Biblioth. graec. ed. *Harless*. tom. 10, p. 571) nicht. Oudin (Dissertatio de diversis Anastasiis Sinaitis et Antiochenis episcopis; dissert. de Anastasio episcopo Antiocheno et Sinaita nominis quarto) unterscheidet vier antiochenische Patriarchen des Namens Anastasius Sinaita; die beiden ersten hätten diese Würde am Ende des 6. und am Anfang des 7. Jahrhunderts, der dritte (vgl. *Cave*, script. eccles. hist. lit.) im J. 685, der vierte von 1010—1020 bekleidet; letzterer sei der Verfasser fast aller Schriften, welche unter dem Namen eines Anastasius vom Sinai oder von Antiochien existiren. Der Verf. der oben angezeigten Dissertation hat die Frage auf Grund einer Untersuchung der im 89. Bande der Migne'schen Patrologia graeca unter dem Namen des Anastasius Sinaita abgedruckten Schriften zu lösen versucht.

Nach einigen biographischen Notizen über jene beiden Anastasius, von denen der eine 559, der andere 599 (598?) zur antiochenischen Patriarchenwürde gelangte, geht K. zur Würdigung der in der Migne'schen Ausgabe dem Anastasius Sinaita vindicirten Schriften über und gelangt zu dem Resultate, dieser Anastasius sei Presbyter und Einsiedler auf dem Berge Sinai gewesen, hervorragend unter seinen Zeitgenossen durch seine patristischen Kenntnisse und seinen apologetischen Eifer für das orthodoxe Christenthum, bereits vor 640 die katholische Doctrin gegen den Monophysitismus und Judaismus vertheidigend, auch nach 700 noch thätig, ohne daß jedoch Anfang und Ende seines langen Lebens genau bestimmt werden könne. Wie schon Lequien bemerke, sei dieser Sinaite nicht Patriarch von Antiochien gewesen, was auch durch Glycas' Annalen und eine Aeußerung des Johannes von Damaskus bestätigt werde.

Unter den bezüglichen Schriften ist die bedeutendste der Hodegus (*ὁδηγός*, viae dux), eine Anleitung zur Vertheidigung der katholischen Lehre gegen die monophysitischen Irrthümer. Diese Schrift bespricht in den ersten fünf Capiteln die Voraussetzungen und Principien einer erfolgreichen Auseinandersetzung mit den Häretikern, die traditionellen Beweismittel, die seitherigen Gegensätze gegen die orthodoxe Doctrin und die mit deren Würdigung beschäftigten Synoden, verbreitet sich dann über die Genesis der Severianischen Lehre und begründet nach einer Erörterung des Unterschiedes zwischen Person und Natur vom 11. bis 24. Ca-

pitel die kath. Lehre von der Zweiheit der Naturen in Christus theils aus der h. Schrift, theils aus innern Gründen, theils durch Widerlegung der namentlich auf frühere Autoren basirten Einwendungen. Zwar betrachten Cave und Oudin diesen Hodegus als eine zusammenhangslose Compilation von späterer Hand und Ceillier ist geneigt, wenigstens die Scholien und einige andere Theile dem Anast. Sin. abzusprechen. Allein der Ideengang zeugt für seine Einheit; die beanstandete Einschaltung zweier Abhandlungen („expositio fidei" und „definitiones") erklärt sich aus seinem Zwecke; die vorkommenden Wiederholungen und andere Mängel der Darstellung entschuldigt der Verfasser selbst mit seiner Kränklichkeit; innere und äußere Gründe motiviren die Ansicht, daß die ganze Schrift, ein Scholion im 21. Capitel etwa ausgenommen, von Anast. Sin. herrühre. Als Abfassungszeit derselben lassen zwei historische Daten, welche sie enthält, in Verbindung mit ihrem Zweck und Inhalt das 7. Jahrhundert und zwar nach 680 erkennen (S. 51—54), und Oudins Meinung, der Hodegus sei zwischen 1010 und 1020 verfaßt worden, ist, obwohl er sie durch zehn Scheingründe plausibel zu machen sucht, unstichhaltig (S. 55—63).

Von den übrigen Schriften der Migne'schen Ausgabe vindicirt K. im 3. Capitel zunächst die dritte Abhandlung de hominis creatione a Deo ad imaginem et similitudinem suam dem Autor des Hodegus, weil sie mit diesem an mehrern Stellen, namentlich in der Charakterisirung des Monergetismus, in der Bezeichnung der doppelten Willensthätigkeit Christi und in der Erklärung seines descensus ad inferos, sachlich oder wörtlich übereinstimme. Zwar differirt das Referat dieser Abhandlung über die Anfänge des Monotheletismus von andern Geschichtsquellen und bezeichnet irrthümlich das Pontificat Martins I. als gleichzeitig mit der Regierung des Kaisers Heraklius; aber dieser Umstand schließt die Autorschaft des Anast. Sin. nicht aus; denn es läßt sich denken, daß er bei seiner weiten Entfernung vom Schauplatze der bezüglichen Ereignisse und den durch den Muhammedanismus veranlaßten Wirren mit unwahren Berichten bedient wurde.

Das 4. Capitel bespricht die Quaestiones et responsiones 154 de variis argumentis. Cave hält sie für ein Conglomerat, von Anastasius, Bischof in Antiochia, begonnen und durch spätere Interpolationen vervollständigt; Oudin vindicirt sie seinem Anastasius IV. Indessen läßt eine Vergleichung der qu. 39 mit qu. 112 und ein Blick auf die Titel der einzelnen Quästionen erkennen, daß sie nicht alle von Einem Verfasser stammen; dagegen weisen mehrere derselben durch ihre materielle oder formelle Verwandtschaft auf die Identität ihres Autors hin. Dieser ist aber ohne Zweifel unser Anastasius, der Verfasser des Hodegus. Denn qu. 1 enthält dieselbe Definition eines Christen, wie Hod. c. 2, qu. 46 denselben Gedanken bezüglich des alttestamentlichen Opferdienstes, wie Hod. c. 22; die Antwort zu qu. 89 findet sich auch im c. 1 und jene zu qu. 126 im c. 4 des Hodegus u. s. w. Auch die Abfassungszeit, soferne sie sich aus dem Inhalt erschließen läßt, paßt auf unsern Anastasius. Insbesondere ist die qu. 117 gegen Cave, Fabricius, Ceillier und Oudin dem Verfasser des Hodegus zu vindiciren, und was das Verhältniß unserer Quästionen zu den ihnen vielfach ähnlichen und mit wenigen Ausnahmen irrthümlicher Weise dem h. Athanasius zugeschriebenen quaestiones 137 ad Antiochum betrifft, so ist anzunehmen, daß die meisten der letztern jüngern Datums sind, als die erstern und aus diesen theilweise excerpirt.

Im 5. Capitel kommen die anagogicarum contemplationum libri XII zur Erörterung. Zweck dieser Betrachtungen ist, den Nachweis zu liefern, daß und in wie ferne das Hexaemeron ein Vorbild der Incarnation und der Kirche sei; zu diesem Behufe wird die h. Schrift, ohne den Literalsinn zu verwerfen, in mystischer, anagogischer und allegorischer Weise erklärt. Sie enthalten im 4. Buche dieselbe Deutung des Wortes σελήνη, wie cap. 2. des Hodegus, im 7. und 11. Buche dieselbe Zeitbestimmung hinsichtlich der Geburt des Seth und dieselbe Charakteristik dieses Patriarchen, seiner Nachkommen und ihrer Zeitgenossen, wie Hod. c. 14, im 7. Buche dieselbe Etymologie von θεός und κύριος, wie Hod. c. 2, im 10. Buche dieselbe Darstellung des satanischen Neides, wie Hod. c. 4 u. s. w. Schließt K. aus diesen Parallelismen mit Recht auf die Identität des Verfassers beider Schriftstücke, so kann dagegen seine Conjectur (S. 115—118) bezüglich der Zeit der Abfassung der Contemplationen als begründet nicht erachtet werden. Die S. 118—136 angeführten Excerpte aus dem Werke selbst zeigen, wie Anastasius die Idee, daß alle Sphären des geschöpflichen Daseins eine vorbildliche Beziehung auf Christus, die Kirche und ihre Wirksamkeit haben, durchgeführt. Entwickelt er zu diesem Behufe recht schöne Gedanken und namentlich eine tiefsinnige Auffassung der Kirche und ihrer Stellung zu Christus und zur Welt, so ist anderseits zu bedauern, daß er sich durch zu kühnes, subjectivistisches Allegorisiren und Typologisiren zu vielen haltlosen, ja selbst lächerlichen Behauptungen verleiten ließ.

Das 6. Capitel beschäftigt sich mit den übrigen dem Anast. zugeschriebenen Schriften. Was die oratio de sacra synaxi et de non iudicando deque iniuriarum oblivione betrifft, aus welcher einige zusammenhängende Partieen mitgetheilt werden, so spricht ihr Inhalt und ihre Form weder für noch gegen die Autorschaft des Anast. Sin.; doch wird sie ihm gewöhnlich zugeschrieben. Als sein Werk kündigen sich durch ihren Stil die orationes duae in Psalmum sextum an; vor dem 7. Jahrhundert können diese schon darum nicht geschrieben worden sein, weil sie ein Ereigniß aus der Regierungszeit des Kaisers Mauritius (582—602) erwähnen. Wer die disputationes tres adv. Iudaeos verfaßt habe, läßt sich nicht ermitteln; daß sie aber einer spätern Zeit als unser Anast. angehören, ist außer Zweifel; denn sie zählen seit der Wirksamkeit Christi und der Zerstörung Jerusalems durch Titus über 800 Jahre, vertheidigen und erklären die Rechtmäßigkeit der Bilderverehrung, erwähnen der Türken, sprechen von dem imperium Romanorum sive Christianorum, klagen über die Bedrängniß der Christen durch die Muhammedaner u. dgl. Hieraus geht auch hervor, daß der Abt Anastasius, den ihr Titel als Verfasser bezeichnet, nicht, wie Oudin und Cave meinten, der gleichnamige Abt des Klosters des h. Euthymius in Palästina sein könne, welcher im Jahre 749 den Brief des Johannes von Damaskus über das Trisagion veranlaßte. — Die orationes quinque de rectis dogmatibus haben nicht, wie Oudin angenommen, gleichen Verfasser mit dem Hodegus; sie charakterisiren sich vielmehr als ein Werk des ältern antiochenischen Patriarchen Anastasius. Die Sermones: in transfigurationem D. N. I. Chr., in annuntiationem S. Dei genitricis Mariae und in defunctos bieten keine Anhaltspunkte zur Bestimmung ihres Autors; aber das Fragment des Sermo: secundum imaginem, die sententiae collectae ex Ario eiusque asseclis atque ex patribus eos confundentibus, die compendiaria fidei orthodoxae explicatio dürften unserm Anastasius zu vindiciren sein, wogegen der tractatus de tribus quadragesimis, in welchem bereits sieben ökumenische Concilien erwähnt werden, in eine spätere Zeit gehört.

Das 6. Capitel stellt die aus den besprochenen Schriften gewonnenen Data über das Leben und Wirken des sinaitischen Anastasius zusammen, macht die übrigen literarischen Erzeugnisse desselben namhaft und fügt einige Bemerkungen bei über den Berg Sinai und das dortige Anachoretenleben.

Das Schlußcapitel entwickelt die dogmatische Anschauung unseres sinaitischen und des ältern antiochenischen Anastasius über die eucharistische Gegenwart Christi. Der Sinaite bekennt im Hodegus (c. 13 u. 23), in der Abhandlung de sacra synaxi und an mehrern Stellen des Hexaemerons seinen Glauben an die Realität des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle und

an den Opfercharakter der Eucharistie; dagegen weicht er von der orthodoxen Lehre insofern ab, als er zwischen Substanz und Accidentien nicht unterscheidend, die Veränderungen der sacramentalen Gestalten auf den Leib und das Blut Christi selbst überträgt, um auch hiermit die Hypothese von der Incorruptibilität des Leibes Christi zu widerlegen, ein Verfahren, welches die Anerkennung der Transsubstantiation seitens der von ihm bekämpften Gegner zur Voraussetzung hat. Den ältern Anastasius von Antiochien zählt zwar Aubertin in seinem von confessionellem Vorurtheile durchwehten Werke: de sacramento eucharistiae zu denjenigen, welche die eucharistische Gegenwart nur als eine figürliche oder virtuelle fassen; allein einerseits beziehen sich die beiden Stellen, welche diese Behauptung unterstützen sollen, nicht auf das Altarsgeheimniß, anderseits sagt dieser Anastasius in der Schrift de passione et impassibilitate Christi geradezu: Christus pro auctoritate sua corpus in cibum discipulis dedit.

Aus diesem Referate ergibt sich von selbst, daß die Dissertation von K. als ein werthvoller Beitrag zur christlichen Literaturgeschichte zu betrachten ist. Sie ist in einem trefflichen Latein geschrieben, vereinigt Klarheit und Würde der Darstellung mit Umsicht und Besonnenheit des Urtheils. — Das angefügte Druckfehlerverzeichniß ist nicht erschöpfend.

Regensburg. J. B. Kraus.

Polemik.

Zweites bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, zunächst an diejenigen meiner Diöcese, über die zwischen uns bestehenden Controverspunkte. Von Dr. **Konrad Martin**, Bischof von Paderborn. Paderborn, Schöningh. 1866. 284 S. 8. 18 Sgr.

Um sich über diese Schrift ein richtiges Urtheil zu bilden, muß man vor Allem das vor zwei Jahren erschienene erste „bischöfliche Wort" [1]) wenigstens nach seinen allgemeinen Eindrücken sich in geistiger Gegenwart erhalten. Denn dieses zweite „bischöfliche Wort" ist, wie schon der Titel andeutet, nichts Anderes als eine Fortsetzung und Ergänzung jenes ersten. Wie das erste Wort sich über die zwischen Protestanten und Katholiken bestehenden Controverspunkte verbreitete, so thut es nun auch das zweite, nur daß die Anzahl dieser Punkte naturgemäß eine viel begränztere ist. Ebenso findet sich dieselbe äußere Form, die Gesprächsform, mit dem einzigen Unterschiede, daß hier die Einheit des Ortes gewahrt wird — das gräfliche Schloß Steinfels, — sowie auch die Einheit der Personae dramatis, bestehend außer dem Bischof aus zwei Protestanten, dem gläubig frommen Hofrath Alfred und seinem Bruder dem Commerzienrath, welcher rationalistischer Religions-Eklektiker ist, aus dem katholischen Grafen Julius und seinem Rechtsfreunde, einem jungen Advocaten, welcher Convertit ist. Dagegen traten bekanntlich im 1. b. W. bei den verschiedenen Gesprächen jedesmal auch ebensoviele verschiedene Persönlichkeiten auf, ausschließlich Protestanten, und in ganz auseinanderliegenden Zeiten und an gänzlich verschiedenen Orten. Der Zweck ist beiden Schriften ebenfalls gemeinsam, nach Titel und Vorrede; nach letzterer ist das Buch bestimmt, „bei den getrennten Christen Vorurtheile zu heben, irrige Ansichten zu berichtigen, Mißverständisse aufzuklären und so für den Frieden und die Wiedervereinigung der Confessionen zu arbeiten."

Die vier ersten Gespräche bringen an schön durchgeführtem Faden in nuce den Beweis des Christenthums, zuerst die Zulässigkeit eines solchen Beweises überhaupt, dann die bekannten motiva credibilitatis, Prophezeiungen auf Christus, seine sittlich erhabene Gestalt, seine Wunder, seine Lehre mit ihren begleitenden Umständen, Verbreitung und Erhaltung des Christenthums, dessen geistige und sittliche Wirkung auf die historische Gesellschaft die Blutzeugen u. s. f., endlich die individuell-persönliche Vermittelung dieses gesammten Beweises, woran anschließend dann das Verhältniß zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Glauben und Wissen behandelt wird. Das Alles zielt dahin ab, den Satz: Credo quia absurdum est, in seiner richtigen Bedeutung zwar festzuhalten, vornehmlich aber den falschen Sinn desselben Satzes, wie ihn der Hofrath verficht, zu widerlegen und auf diese Weise das Haupthinderniß der Wiedervereinigung hinwegzuräumen. „Denn," wie es nun im 5. Gespräche S. 128 weiter heißt, „nur solange sich der sogenannte symbolgläubige Protestantismus noch hinter jenen Satz, wie hinter ein Bollwerk verschanzen kann, ist ihm nicht beizukommen," — weil er die logische Consequenz vom Christenthume zum Katholicismus willkürlich unterbricht und sistirt; — „dringt man aber mit der scharfen unerbittlichen Logik auf ihn ein und beleuchtet ihn mit der Fackel der gesunden Philosophie, so verschmilzt er wie Wachs an der Sonne. Es gibt, Gott Lob, noch eine gute Zahl vortrefflicher Protestanten, die es mit dem Christenthume ganz ehrlich meinen; sie haben nicht allein Anspruch auf jene allgemeine Liebe, wie man sie jedem Gegner schuldig ist, sondern durch das gemeinsame Band des Glaubens an Christus uns näher verbunden, verdienen sie auch unsere besondere Theilnahme, Anerkennung und Verehrung: nur dürfen sie aus dem Kreise der Vorstellungen, Anschauungen und Gefühle, worin sie sich von Kindheit an eingesponnen, nicht heraus, sie dürfen die Lehren, Einrichtungen, Gebräuche, kurz die katholischen Dinge überhaupt nicht sehen, wie sie an sich sind, sondern sie dürfen sie immer nur durch den Nebel dieser ihnen von Kindheit an angewöhnten Vorstellungen und Vorurtheile, mithin nur in einer sehr entstellten Gestalt sehen; sie dürfen zwischen der symbolgläubigen protestantischen Lehre und der wahren katholischen Lehre nur keine Vergleiche ziehen; mit andern Worten, sie dürfen über die wahren confessionellen Unterschiede und über die Wahrheit ihres eigenen confessionellen Standpunktes nur nicht vernünftig und gründlich reflectiren: denn wenn sie das thun, bin ich bange, daß es um ihre ehrliche Symbol-Gläubigkeit geschehen sei. Entweder sie folgen dann, wenn auch unter Opfern und schweren Kämpfen, ihrer gewonnenen bessern Ueberzeugung und dem Zuge der Gnade, die sie zur Mutterkirche zurückzieht, oder sie suchen ihr beunruhigtes Gewissen durch allerlei selbsterfundene Palliativmittel zu beschwichtigen und hören dann zwar nicht auf Protestanten zu sein, sind aber keine ehrlichen Protestanten mehr. So unausweichlich und unerbittlich ist hier die logische Consequenz, daß ein französischer Denker geradezu das Dilemma stellt: ou catholique ou athée. Der wahrhaft Christgläubige kann vor dem Katholicismus nicht vorbei, wenn er über die Sache nur ein wenig mit Unbefangenheit reflectirt. Ich sage, nur ein wenig, denn das Rechenexempel ist ganz unglaublich einfach. Glaube ich an Christus als an den wahren Sohn Gottes, so glaube ich auch, daß alles wahr, was er gesagt oder vorausgesagt. Ich glaube also auch, weil er dieß ebenfalls gesagt oder vorausgesagt, daß seine Kirche, der er seine Apostel als Vorsteher oder Hirten vorgesetzt, und die er also auch als eine äußere sichtbare Anstalt gestiftet — als dieselbe ihrem Wesen nach unmittelbar fortbestehe bis ans Ende der Welt; ich glaube mithin auch, daß die wahre Kirche Kirche Christi von den Zeiten der Apostel an immer durch alle Jahrhunderte hindurch bestanden hat und daß folglich auch nur diejenige Kirche die wahre Kirche Christi ist, die von Anfang an und durch alle Zeiten hindurch bestanden hat; und das heißt doch wohl so viel, als ich glaube, daß die katholische Kirche die wahre, und zwar die einzig wahre Kirche Christi sei. Denn nur sie ist die einzige, die von Anfang an und durch alle Jahrhunderte bestanden hat, und von ihr haben sich alle andern christlichen Gemeinschaften im Laufe der Zeit getrennt. Kann man doch bei jeder einzelnen derselben ihre Trennung von der kath. Kirche auf Tag und Datum angeben. Ich frage Sie, Herr Hofrath, ist wohl eine einfachere Schlußfolgerung denkbar? Der Hofrath:

1) Im Folgenden wird nach der 4. Auflage von 1866 citirt.

Das haben Sie uns ja ungefähr ebenso in Ihrem »Bischöflichen Worte« gesagt."

Hier also würde, genau genommen, das zweite bischöfliche Wort aufhören, da es sich für den weitern Gang der Discussion auf das 1. b. W. beruft und zurückbezieht. In der That blieb von jetzt an nichts übrig, als das dort bereits Gesagte noch einmal zu wiederholen. Statt dieses überflüssigen Geschäftes nun unternimmt das 2. b. W. die äußere Vertheidigung des ersten, in einer Antikritik der bis dahin erschienenen protestantischen Kritiken über das 1. b. W.[1]) Für manchen Leser, der den Gang des zweijährigen Krieges mit aufmerksamen Blicken verfolgt hat, möchte daher dieses 5. Gespräch des 2. b. W. leicht das interessanteste Stück des ganzen Buches bilden.

Hiermit aber ist das vorliegende Werk noch nicht zu Ende. Vielmehr erzählt im 6. Gespräche der Advocat den Verlauf seiner Bekehrung, woran der Bischof eine Widerlegung der Confessionslosigkeit, des Indifferentismus knüpft, indem er die tiefen, folgereichen Unterschiede des Katholicismus und Protestantismus darthut, zuerst in der Glaubenslehre, dann aber hauptsächlich in der Moral. Bei Gelegenheit der Besprechung der „katholischen Sittenlehre" entspinnt sich dann ein Discurs über katholische Sittenlehre in praxi, d. h. über das sittliche oder unsittliche Leben der Katholiken und über die apologetischen Folgerungen daraus, dann über Jesuitenmoral und Casuistik, wornach das 8. Gespräch das Buch abschließt mit Besprechung von Gegenständen wie: confessionslose Politik, confessionsloser Staat, Encyklica, Parität in Preußen, Katholicismus in Preußen, mit einem Worte: vom Verhältniß zwischen Kirche und Staat.

So inhaltsreich nun dieses 2. b. W. auch ist, man sieht doch wohl, daß es an Fülle des Stoffes, an Bedeutsamkeit der Behauptungen hinter dem 1. b. W. weit zurückbleibt, wie das durch die Natur einer ergänzenden Folge ja auch bedingt war. Es wird daher auch weit weniger als das erste die allgemeine Aufmerksamkeit erregen. Gleichwohl hat es doch mehrere nicht unwesentliche Vorzüge vor dem ersten, so daß man mit Vergnügen bemerkt, wie selbst ein so anerkannter Schriftsteller noch Fortschritte macht und sogar aus unbilliger Kritik noch seinen und seiner Leser Vortheil zu gewinnen weiß.

Schon der Styl ist reiner, glatter, edler, gebildeter, weit mehr der in guter, vornehmer Gesellschaft herrschende, wie es auch die Stufe der fingirten Umgebung mit sich brachte. Die ganze Färbung ist einem „bischöflichen Worte" viel angemessener, als im ersten, wo vermöge eines höchst anerkennenswerthen und bei Männern der Wissenschaft nicht allzu häufigen Strebens nach allgemeiner Genießbarkeit, mehrfach an das leichte Touristen- und Feuilleton-Colorit angestreift wurde, welches zwar an sich und in seiner Art ein sehr verdienstliches und kunstvolles ist, bei so ernstem und feierlichem Anlasse aber, als Oberhirt zu reden, und zwar zu einem so heikeln Publicum wie die Protestanten des Paderborner Bisthums es sind, den ohnehin lach- und spottsüchtigen Zuhörern anstößig werden konnte und geworden ist. Bei uns Katholiken hätte das nicht geschadet, wir kennen die Stimme unseres Oberhirten in jeder Sprache; bei Protestanten aber war das eine andere Sache. Das hat der Verf. nun auch gefühlt, weshalb das 2. b. W. nichts dergleichen enthält, abgerechnet vielleicht die mit vollen Händen ausgestreuten Göthe-Citate, die aus dem Munde eines kath. Bischofs in vollem Ornate der protestantischen Menge sonderbar genug vorkommen werden, obwohl dieselben Citate grade zum Besten dieses selben Publicums beigebracht sind; denn in Hirtenbriefen an ein anderes Publicum, an Katholiken pflegen sie nicht vorzukommen. Einige Kernstellen der h. Schrift jedoch würden in einem 3. b. W. leicht bessere Dienste thun, selbst bei ziemlich glaubenslosen Protestanten, welche Ernst und Würde und Kraft der äußern Erscheinung an jeder Religion, um so mehr an der katholischen, immer noch zu schätzen wissen. Sollten aber die häufigen Göthe-Stellen bleiben — was gewiß an sich ganz gut ist — so wäre vielleicht ein anderer Titel des Buches geeigneter, als grade der eines „bisch. W. an die Protestanten" u. s. w. Doch ist am Ende dieß etwas Unwesentliches.

Die in beiden Schriften gewählte Kunstform, der Dialog, ist diesmal ästhetisch viel gelungener durchgeführt als früher. Die aufgestellten Interlocutoren sind keine Strohmänner, die für ihre Ansichten kaum etwas Vernünftiges und Stichhaltiges vorzubringen wissen, so daß der Antwortende und Widerlegende federleichtes Spiel mit ihnen hat; sondern es sind Personen, welche leben und denken und sich dabei markirt von einander abheben. Auch der Gang des Gespräches ist jetzt mehr ein wirkliches Drama, eine fortschreitende intellectuelle Handlung, statt daß etwa die zweite Person eben nur den Stoff hinzuwerfen hätte, über welchen dann der Bischof in weiterer Erörterung sich erginge, um dann in den Momenten des Athemholens dem Alter ego eben noch so viel Zeit zu lassen, daß er einige passende Worte der Rührung, des Dankes, der Ueberzeugung, des Lobes und Ruhmes hervorzustammeln im Stande wäre.

Auch treten in dieser Schrift die Personen auf als das was sie sind, als fingirte Repräsentanten einer Richtung, und als weiter nichts. Einsichtige Leser wissen es zwar von selbst, daß ein Bischof nicht so indiscret sein wird und kann, wirkliche Unterredungen mit wirklichen Personen über manchmal so zarte Gegenstände in die Oeffentlichkeit zu schleudern, und daß selbst dann, wenn etwa wirkliche Personen angedeutet zu sein scheinen, sie nur als Typen ganzer Klassen hingestellt sind. Diesen Umstand aber muß auch der minder einsichtige Leser bei einigem Nachdenken aus der Weise, wie die eingeführten Personen reden und auftreten, erschließen dürfen; wenn er seine fünf Sinne beisammen nimmt, muß er die Frage beantworten können: Sind diese Unterredungen in der Wirklichkeit vorgekommen und sind sie so vorgekommen, oder sind es nur Fictionen, der Schönheit und Deutlichkeit halber? Nun sieht man bei vorliegender Schrift gar bald, wie es gemeint sei. Nur anfangs steht ein Ausdruck, den man wegwünschen möchte, weil er in der That mit einigem Grund zu der Annahme verleiten kann, man habe hier mit reellen Thatsachen und bestimmten lebendigen Individuen zu thun, zu einer Annahme mithin, die einen Schatten wie Vertrauensbruch auf den Verf. werfen würde. Offenbar nämlich ist die Fiction im Ausdrucke zu weit getrieben, wenn es S. 7 heißt: „Das Schloß, das ich, um nicht indiscret zu erscheinen, mit einem erdichteten Namen Schloß Steinfels nennen will, hat eine allerliebste Lage," u. s. w. Das fordert auch der gute Geschmack: man darf wohl Dichtung und Wahrheit in einzelnen Zügen durcheinanderwerfen; aber im Ganzen muß Eines von Beiden ersichtlich werden: entweder Wahrheit oder Dichtung.

Derselbe gute Geschmack wird zweifelsohne in einem 3. b. W. auch gewisse Stellen wegschaffen, wo von Händedrücken und thränenblinkenden Augen und von gerührten, höhnischen, erschütterten, grimmigen, freudestrahlenden und andern dergleichen Gesichtern die Rede ist. So etwas legt freilich ein schönes Zeugniß ab von der gemüthreichen Stimmung des Verf. beim Schreiben, wird jedoch bei geläutertem und maßhaltendem Kunstgefühl besser nur sparsam angewandt. Dieselben Wirkungen müssen durch andere objectiv-künstlerische Mittel erzielt werden. Wenn Jemand weint, so lache ich nicht leicht darüber; ich lache aber sofort, wenn Jemand nur sagt, er weine, und sich dabei ernstliche Mühe gibt, mich davon zu überzeugen.

Doch auch das sind insgesammt Nebensachen; eine Hauptsache ist, daß vorliegendes Buch sich strenger an seinem Faden hält, bei dem jedesmal vorliegenden Thema mehr ad rem spricht, ohne sofort wieder redselig abzuschweifen, daß es schärfer und präciser ist und ein durchgreifendes System aufzeigt, mit penetrirender

1) Einige das 1. b. W. betreffende Erklärungen und Recensionen sind als Anhang zum 5. Gespräch S. 260 ff. abgedruckt.

Verwendung der Mittel zum letzten Zwecke. Das war diesmal eher möglich, weil ein minder ausgedehnter Stoff zu behandeln vorlag. Wenn in einem nicht eben voluminösen Buche hundert der wichtigsten Fragen zur Sprache kommen, jede in ihrem ganzen Umfange, ihrer ganzen Bedeutung, da kann nicht Alles gründlich und tief und erschöpfend gehandhabt werden, da kann nicht jedes Ding um und um gewandt, da muß mancher wirkliche oder doch mögliche Einwand verschwiegen oder kurz abgefertigt sein. Und dennoch wird, um diese für eine Controversschrift höchst nothwendige Eigenschaft noch mehr zu vervollkommnen, in einem 3. b. W. wahrscheinlich der Stoff noch mehr beschnitten werden, damit er, was er an Breite verliert, an Tiefe, Neuheit und Wirkung gewinne.

Namentlich ist das unerläßlich, wenn sich das Buch an Protestanten wendet, sich an sie wendet in den allerbedeutendsten Fragen ihres Geistes und Gemüthes. Nicht ganz mit Unrecht hatte die einzige wohlwollende protestantische Recension des 1. b. W., die das „Volksblatt f. St. u. L." veröffentlichte, die Bemerkung sich erlaubt, der Verf. habe es sich doch wohl etwas zu leicht gemacht. Nur möchte der Ausdruck falsch sein; nicht „leicht gemacht" muß es heißen, denn würde der Bischof in seiner aufopfernden Liebe irgend welche Mühe scheuen oder irgend welchen Aufwand von Zeit, deren er freilich nicht so viel übrig hat, als die in ähnlichen literarischen Unternehmungen jahrelang sich sammelnden und abarbeitenden Geister eines Cardinals Duperron, eines Bischofs Bossuet? Nein, es muß heißen: er hat es sich etwas „zu leicht gedacht", d. h. er hat den guten Willen, die Einsicht, die Logik, die bereits gewonnene günstige Disposition der Protestanten, ihre mittlerweile gemachten Fortschritte zu hoch angeschlagen; er hat sie schon allzusehr auf gleiche Linie mit seinen Katholiken gestellt, und an diesem Irrthum ist — mit Erlaubniß der Herren Protestanten — weniger der Bischof von Paderborn Schuld, als die Protestanten seines Bisthums. Wer heißt sie auch Triumphbogen bauen, Guirlanden flechten, Hochs ausbringen, halb- und dreiviertel-katholische Reden halten, bedeutsame Gespräche anspinnen, überall wo der Bischof erscheint; wer heißt sie schreiben und reden und thun gleich Katholiken, wenn es ihnen doch ganz anders ums Herz ist? Zwar, die Sachsen sind höfliche Leute, die gerne Jedem etwas Angenehmes sagen, und was einem katholischen Bischofe angenehm zu hören war, konnte man leicht errathen; und ferner war wohl auch der neue Bischof ihr Landsmann, der erste seit dreihundert Jahren, der wiederum den auch staatlich bedeutenden bischöflichen Stuhl des Landes bestiegen; endlich fand sich der Prälat, dem ein berühmter Name vorausgegangen, als ein freundlicher, gesprächiger, umgänglicher Herr: das Alles entschuldigt die Sache bedeutend. Allein bei alledem giebt es auch eine Höflichkeit, die Unwahrheit wird und unter Umständen nothwendig zur Täuschung führt; und in welche Täuschung der Verf. geführt worden, liegt nun klar am Tage, eben durch das 1. b. W.; und das, meine Herren Protestanten in Sachsen, konntet ihr leicht im voraus wissen. Man hat euch beim Worte genommen, wie das in Westfalen so Brauch ist; schreibt euch das selber zu, und kommt jetzt nicht hinterher und sprecht: „Der Bischof hat es sich zu leicht gemacht." Das hat er, ja, aber ihr dürft es nicht sagen, denn wer ist Schuld daran?

Doch zurück zur Sache. Es ist ganz unglaublich für Jemand, der es zwar oft gelesen und gehört, doch nie an sich oder Andern lebendig erfahren hat, ganz unglaublich, welche Knoten und Wirrsale dem redlichen protestantischen Gemüthe in einem Gedankengange aufstoßen, der doch einem Katholiken wundersam klar, plan und einfach vorkommt. „Ich frage Sie, Hr. Hofrath, ist wohl eine einfachere Schlußfolgerung denkbar?" Indessen der arme Protestant wird überall Lücken und Sprünge erblicken, die sich der Katholik unbewußt mit gewissen selbstverständlichen Dingen ausfüllt. Diese äußerst selbstverständlichen Dinge sind aber dem Protestanten eitel unerwiesene Annahmen, und erbittern und verwirren ihn um so mehr, da sie stillschweigend gemacht werden, so daß es ihn bedünken will, man wolle ihn durch sophistische Fechterkünste, so heimlich und unmerklich, zum Katholicismus hinüber persuadiren. Das ist eben am 2. b. W., namentlich in der ersten Hälfte, ein großer Vorzug, daß so etwas dem Protestanten hier weniger leicht passiren wird; hier ist Gefüge, hier ist Umsicht, und wenn doch einem Protestanten noch Lücken bemerklich würden, so werden es sicher solche sein, die er aus eigenen Mitteln schon eher zudecken kann.

Damit hängt denn der weitere Vorzug zusammen, daß kleinere Ungenauigkeiten, die dem wahren Werthe eines Buches keinen Eintrag thun, vor einem difficilen Publicum jedoch, wie das vom Verf. ausgewählte, so Buch wie Mann für immer discreditiren können — daß solche Ungenauigkeiten im 2. b. W. nicht vorkommen; wenigstens hat Ref. keine gesehen. Im 1. b. W. stand bekanntlich Einiges der Art, wie z. B. der Spruch des „Psalmisten": Dixi et salvavi animam meam, der doch gar nicht in den Psalmen vorkommt; wie „Amsdorf, der ehemalige Bischof von Naumburg und nachmalige Freund und Anhänger Luthers," während doch der Lutheraner Amsdorf von Luther selbst zum Bischof von Naumburg „geweiht" wurde, „ohne Chresem, auch ohne Schmalz und Butter und Fett," wie sich der große Mann ungefähr ausdrückt; so ferner S. 140 die offenbar aus dem Gedächtniß geschöpfte Darstellung der Galilei'schen Angelegenheit. Dergleichen Dinge, — wie sie einem Manne, der gleich dem Verf. mit dem Herzen und aus vollem Herzen schreibt, dabei sich ein ihm ähnliches wohlwollendes Publicum vorstellt, allerdings leicht begegnen können, — sind zum Glücke diesmal unterblieben: der Verf. ist durch Schaden klug geworden, nicht durch seinen Schaden, denn was hat ihm all das Gebelfer gethan? wohl aber durch den Schaden derer, welchen er zu nützen gedachte, da er sich für ihr Seelenheil mitverantwortlich hielt.

In einem Punkte ist noch eine minder wünschenswerthe Uebereinstimmung zwischen dem 1. und 2. b. W. aufrecht erhalten. Bei dem Zwecke, den sich der Verf. vorsetzt, ist es rathsam, die Fragen zu vereinfachen, nicht zu verwickeln, die Controverspunkte einzuschränken, nicht sie noch durch Dinge, die an sich wohl wichtig, doch zu dieser Sache ungehörig sind, zu vermehren. Dergleichen war im 1. b. W. die Erinnerung an das Jahr 1848, das Gesicht Pius' IX u. s. w., welche dann Anlaß gegeben haben, den Streit in seinem weitern Verlaufe auf unzählige, dem wesentlichen Gegensatze fremde Einzelnheiten abzuleiten und zu verflachen. Ref. möchte aus dem 2. b. W. in diese Kategorie den Schluß S. 230. 258 zählen, das Bekenntniß des preußischen Patriotismus.

Es bleibt aber noch eine Hauptsache zu besprechen übrig, auf welche grade im 2. b. W. der Verf. beinahe unzählige Male zurückkommt, wiewohl sich schon im 1. b. W. zahlreiche Parallelstellen vorfinden. Das ist die „christliche Liebe". „Vertrauet, geliebte protestantische Freunde," so heißt es z. B. S. 6, „vertrauet meiner ehrlichen Versicherung, daß nur Liebe und nichts als Liebe mich gedrängt und getrieben hat, grade so zu Euch zu reden wie ich gethan; und daß ich mich überhaupt so gesinnt weiß, daß ich eher Alles über mich ergehen lassen wollte, ehe ich die Liebe, dieses erste und größte christliche Gebot, durch irgend einen Federstrich oder irgend ein Wort wissentlich verletzen sollte." Aehnlich S. 141: „Ich weiß mich überhaupt so gesinnt, daß ich wollte, es möchte mir eher im [am?] Dintenfasse die Hand erstarren oder die Zunge mir am Gaumen kleben, ehe ich das erste und größte Gebot des Christenthums, die christliche Liebe, es sei gegen wen es wolle, durch Wort oder Schrift absichtlich verletzen sollte." Für Katholiken versteht sich das ziemlich von selbst, namentlich für solche, die den Verf. kennen; es steht aber zu fürchten, daß bei Protestanten, besonders wenn sie vielleicht den Verf. niemals gesehen, vielleicht überhaupt einen katholischen Bischof bisher nur in ihrer Einbildungskraft erblickt — daß bei Prote-

stanten dergleichen Versicherungen blutwenig helfen werden, möchten sie auch noch durch Eidschwüre bekräftigt und bis zur Hälfte des ganzen Buches ausgedehnt sein. Die Protestanten haben sich an die That gehalten, an das 1. b. W., und behaupten im Ganzen, es sei herzlich wenig Liebe darin zu verspüren; viel Glaube wohl, auch feuriger Eifer, ehrgeiziger frommgefärbter Unternehmungsgeist und dergleichen mehr oder minder gute Dinge, nur keine „Liebe" zu ihnen. Sie lassen also des Verf. Versicherungen von christlicher Liebe und inniger Theilnahme, sein Bewußtsein und sein Gewissen vollständig auf sich beruhen, namentlich da der Mensch ja selber nicht wisse, was in ihm ist, und wollen lieber in dem gewirkten Mantel seiner bischöflichen Worte warm werden, was ihnen, wie sie meinen, unmöglich gemacht sei. Aufrichtig gestanden wäre es dem Ref. mit dem 1. b. W. nicht besser gegangen, wenn er es hätte als Protestant lesen sollen: auch er würde sich der Zweifel an des Verf. Neigung und Herz für ihn, den Protestanten, nicht haben erwehren können, und so würde ihm denn das 1. b. W. die Rückkehr in die Mutterkirche nicht erleichtert haben. Jetzt freilich, als Katholik, muß Ref. sich verwundern, wie er als Protestant so thöricht hätte sein können.

In der That muß — nach dem Erfolge zu urtheilen — auf dem ganzen 1. b. W. ein für protestantische Nasenflügel äußerst unangenehmer Höhenrauch liegen, der sich freilich nicht einfangen und in klaren Sätzen niederschlagen läßt. Um jedoch nicht eine ganz unerwiesene, allgemeine, vage Behauptung aufgestellt zu haben, will Ref. einige Punkte hervorheben, bei welchen dem Protestanten ein gewisser Mangel an Liebe vorzugsweise aufgefallen sein möchte, wiewohl der Katholik daselbst nichts Verletzendes empfindet, es sei denn, er versetze sich in seines unglücklichen getrennten Bruders andersgestimmte Seele. Und das muß der Katholik doch wohl eigentlich thun; denn das Buch ist nicht an ihn, sondern an die Protestanten gerichtet.

Der erste Punkt ist die Darstellung der lutherischen resp. reformirten Lehren über Sündenfall, Begierlichkeit, menschlichen Willen, Gnade, Gnadenwahl und Glauben (bes. S. 31 ff.). Der Verf. hat aber seiner Auseinandersetzung die entscheidenden Clauseln beigefügt, daß er nicht bloß die Lehren selbst, sondern auch ihre Consequenzen mit vortrage, daß er ferner nicht die Lehre und das Bewußtsein der heutigen Protestanten, sondern die ihrer Väter, der Reformatoren schildern wolle. Zwar ließe sich sagen, daß man eben mit Consequenzen, selbst wenn sie sich von selbst zu ergeben scheinen, nicht vorsichtig genug sein könne; daß auch wir bei unsern katholischen Hauptlehren, sobald ein Geheimniß in Frage kommt, durch Folgerungen in manche Enge getrieben werden möchten; und daß dieß grade bei den angeführten Lehren von Gnade u. s. w. am allerstärksten der Fall ist. Indessen vermöge jener entscheidenden Clauseln hat der Verf. bewirkt, daß man ihm nur mit Unrecht gradezu eine Entstellung vorwerfen könnte. Er hat also der Wahrheit die nöthige Genüge gethan, ob aber auch der Liebe, und zwar im Gefühl eines Protestanten? Dann hätten doch wohl jene Clauseln viel nachdrücklicher hervorgehoben, viel weiter con amore ausgeführt werden müssen; dann hätte nicht etwa mit Schadenfreude, sondern mit herzlichem Behagen bei der großen Kluft verweilt werden sollen zwischen den Privatansichten Luthers und den so zu sagen definirten Sätzen der symbolischen Bücher; ferner bei der glücklich-schönen Inconsequenz, mit welcher die symbolischen Bücher die uns natürlich scheinenden gräßlichen Folgerungen ausdrücklich von sich abweisen; und endlich dabei, daß christliches Bewußtsein und Leben der heutigen Protestanten von dergleichen abstracten und nur den Fernröhren der Wissenschaft zugänglichen Makeln völlig rein und unbefleckt geblieben sei.

Auch im 2. b. W. kommen einige hieher bezügliche Aeußerungen vor, die — immer in Anbetracht des intendirten protestantischen Publicums — wohl vorsichtiger hätten gefaßt werden mögen, um das Gefühl einer bei dem Verf. mangelnden Rücksicht und Liebe zu verhüten; so wenn es S. 182 ff. heißt, die prot. Sittenlehre fordere keinen Bußeifer, und im Systeme des symbolgläubigen Protestantismus finde die Sittenlehre überhaupt keine Stelle, weil dieses System dem gefallenen Menschen die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse abspreche. So etwas und in dieser Weise läßt sich wohl vom Katheder herab sagen, wo frühere und spätere Erläuterungen nebst einem mehr oder minder wissenschaftlich formirten katholischen Publicum vorausgesetzt werden; minder glücklich aber geschieht das vielleicht in einem irenischen Oberhirtenschreiben an Protestanten, deren Gemüth erst noch gewonnen werden soll, und die argwöhnisch gestimmt bei dem geringsten Anlasse leicht das Schlimmste vermuthen.

Aehnlich steht es mit der Darstellung der protestantischen Abendmahlslehre. Abgesehen von einigen Ungenauigkeiten, die dem Verf. nicht völlig mit Unrecht hinsichtlich dieses Punktes vorgeworfen sind, möchten leicht Imaginationen wie von Spott und Hohn und bitterer Schadenfreude erwachen, wenn ein Protestant folgende Stelle (I, 253) liest, namentlich ein frommer Protestant, der noch mit wahrer tiefer Andacht seinen Herrn, wie er meint, im Abendmahle zu empfangen geht: „Unter Euren neuern namhaften Theologen sieht man sich vergebens nach einem Namen um, der, wenn auch nur aus Mitleid, sich der alten lutherischen Ansicht vom Abendmahle noch anzunehmen und sie wissenschaftlich zu vertheidigen wagt."

Ein dritter Punkt betrifft das Kirchen- und Communiongehen, sowie die Kindertaufen. In Bezug hierauf hatte der Verf. im 1. b. W. (S. 20) behauptet: „Das Häuflein der Christus-Gläubigen unter den Protestanten schmilzt immer mehr zusammen. Ich kenne Orte, wo von 18000 Einwohnern nur noch 32—34 Kirchgänger und Abendmahlsempfänger sind. An vielen Orten ist es dahin gekommen, daß die Taufe der Kinder durchgehends nur noch in Folge und Anwendung polizeilicher Zwangsmaßregeln vollzogen wird." Darauf hin ist der Verf. öffentlich aufgefordert worden (vgl. II, 262), seine Incriminationen auch zu beweisen, namentlich also die Orte zu nennen, wo von 18000 Einwohnern nur noch 32—34 Kirchgänger und Abendmahlsempfänger seien, ebenso die vielen Orte anzugeben, wo die Taufe der Kinder durchgehends nur noch in Folge und Anwendung polizeilicher Zwangsmaßregeln vollzogen werde. Solcher Angaben und Nachweise hat sich der Verf. bisher geweigert, nichtsdestoweniger aber seine Behauptungen in ihrem vollen Umfange aufrecht erhalten. So heißt es z. B. im 2. b. W. (S. 149): „Dann hat man sich an die ebenfalls ganz beiläufig von mir gemachten Zahlenangaben gehängt [1]), betreffend die Abnahme der prot. Kirchengänger und Abendmahlsempfänger [2]); man drang in mich, ich sollte diese Zahlenangaben beweisen, und die Orte, auf die sie Anwendung fänden, mit Namen nennen. Ich denke, seitdem die Kreuzzeitung in ihrem Berichte über die diesjährige Westf. Prov.-Synode zu Soest selbst auf die wenigen und noch halb leer stehenden Kirchen Berlins hingewiesen hat, wird man wohl mit weitern derartigen Zumuthungen mich verschonen; wie ich denn hier nochmals versichere, daß ich überhaupt die in meine Schrift aufgenommenen Notizen über die protestantische Kirchennoth wahrlich nicht aus meiner eigenen Phantasie, sondern aus sehr glaubwürdigen prot. Berichten und Synodal-Verhandlungen geschöpft habe." [3])

Dem gegenüber glaubt Referent allerdings, daß die Forderung,

---

1) Man sieht, daß eine weiter oben stehende Bemerkung richtig war, man müsse sich in der Controverse hüten, die Zahl der streitigen Punkte zu vermehren, wenn auch nur durch ein solches „beiläufiges" Hereinziehen nicht völlig zur Sache gehöriger Dinge. D. Ref.

2) und der durchgehends polizeilichen Kindertaufen an vielen Orten. D. Ref.

3) Wenn Verf. diese Berichte und Verhandlungen doch hier genannt und angeführt hätte! D. Ref.

die betreffenden Orte möchten genannt und die Zahlenangaben bewiesen werden, eine streng berechtigte gewesen und eine streng berechtigte noch immer sei, welcher nur durch den öffentlichen Beweis Genüge geschehe, sonst aber eventuell durch das offene Bekenntniß, man sei durch seine übrigens zuverlässigen Gewährsleute diesesmal zu theilweise übertriebenen Annahmen veranlaßt worden. Das Beispiel Berlins möchte kaum etwas beweisen, da Berlin ein Ort ist, nicht Orte, oder viele Orte, und außerdem durch Wien, Paris u. s. w. wohl balancirt werden dürfte, was doch nach dem Zusammenhange der oben aus dem 1. b. W. citirten Stelle nicht der Fall sein muß, wenn die Behauptung durch Berlin ihren Beweis erhalten soll. Mag das nun aber sich verhalten, wie immer, jedenfalls ist dieß eine Stelle gewesen, die einem Protestanten keinen guten Beleg für die Liebe des Verf. zu liefern geeignet war.

Der letzte und wichtigste Punkt endlich bezieht sich auf das Familienleben der prot. Geistlichen. Wer die Darstellung I, 312—318 vor Augen hat, der kann dem Verf. leicht antworten auf eine Frage, welche er im 2. b. W. S. 140 folgendermaßen ausspricht: „worin doch der eigentliche Grund liegen möchte, daß das Wohlwollen, womit ich die Schrift verfaßte, grade von Seiten der Prediger mit so viel Mißwollen erwiedert, und daß die freundlichen und friedlichen Gesinnungen, die ich in dem Buche habe kundgeben wollen, grade von ihnen mit so viel Bitterkeit und Gehässigkeit aufgenommen worden seien." Ein Hauptgrund dieser Erscheinung ist jedenfalls jener Passus, und daß er eben nicht darnach angethan war, Wohlwollen, Vertrauen, friedliche und freundliche Gesinnungen bei den prot. Geistlichen hervorzurufen, daß er sie vielmehr tief verwunden und mit Bitterkeit gegen den Verf. erfüllen mußte, liegt wohl auf der Hand. Wenn man nun erwägt, daß die Ehe der prot. Geistlichen ein Sacrament ist, daß ferner diese doch an und für sich von Gott getroffene heilige Einrichtung bei einer prot. Geistlichkeit, bei einem prot. Cultus und innerhalb prot. Gesellschaftszustände durchaus nicht von jenen Inconvenienzen begleitet wird, welche einen beweibten katholischen Priester nahezu als ein Monstrum erscheinen lassen; wenn man ferner bedenkt, daß, so lange noch die gegenwärtige kirchliche Rebellion in dieser Ausdehnung, Stärke und staatlichen Consolidirung andauert, die prot. Geistlichkeit innerhalb ihrer Kreise zu betrachten sei zwar nicht als die legitime, wohl aber als die factisch-legale Vertreterin der eigentlich berechtigten katholischen geistlichen Obrigkeit, und einstweilen so gut es geht deren vices wahrzunehmen hat, daß es also nicht gerathen erscheint, ihre Auctorität zu untergraben, bis man nicht ganz sicher ist, sofort die eigene katholische, unveräußerlich berechtigte an die Stelle setzen zu können; wenn man endlich berücksichtigt, daß der Zusammenhang der prot. Geistlichkeit mit ihren Gemeindegliedern noch immer stark und innig genug ist, um wenigstens einen guten Theil der Gefühle vom Hirten in die Heerde hinüber zu leiten: — so geht aus alledieſem soviel deutlich hervor, daß es vielleicht angemessener gewesen wäre, jenen Passus des 1. b. W. zu streichen und sich auf andere Weise das Wohlwollen und Vertrauen der prot. Geistlichkeit zu erwerben, damit zugleich aber das Wohlwollen und Vertrauen vieler prot. Laien. Der Verf. meint zwar II, 140: „Wie vortheilhaft stach in dieser Beziehung das Verhalten der prot. Laien gegen das Verhalten der Prediger ab! Jene, die wenn auch nicht mit theologischer Bildung, doch wenigstens auch nicht mit Vorurtheil oder parteiischer Eigenommenheit die Schrift lasen, haben sie im Allgemeinen mit Wohlwollen aus der Hand gelegt." Wenn sich nur der Verf. in dieser Allgemeinheit nicht täuscht! In der Literatur der letzten zwei Jahre erscheint wenigstens vom Wohlwollen der Laien keine Spur, und bei den Protestanten sind doch auch Laien des Schreibens in theologicis kundig. Des Ref. geringe persönliche Erfahrungen sprechen ganz ohne Ausnahme dagegen. Eine ganz allgemeine Allgemeinheit ist ohnehin nach Obigem von vornherein nicht denkbar.

Was übrigens im 2. b. W. (S. 140 ff.) über die Prediger gesagt wird, eben gelegentlich ihrer vielfach geäußerten Entrüstung und Erbitterung über das 1. b. W., das Alles möchte, so fürchtet Ref., gleichmäßig wenig geeignet sein, den in ihrem Gemüthe verlorenen Grund und Boden wieder einzubringen; und doch besitzt am Ende, das ist wohl einzuräumen, selbst ein prot. Geistlicher innerlich eine mit Christi Blut erkaufte Seele, äußerlich aber einen nicht unbedeutenden Einfluß, welchen er wiederum zu anderer Seelen Nutzen oder Schaden verwerthen kann.

Wenn daher der Hofrath im 5. Gespräche (S. 150) die Antikritik des Verf. mit folgenden Worten aufnimmt: „Ihren gegenwärtigen Aeußerungen kann ich das Lob der Mäßigung nicht versagen, und ich hätte Ihnen so viel Billigkeit und Wohlwollen in Beurtheilung Ihrer Gegner kaum zugetraut," so werden diesem Hofrathe schwerlich die prot. Geistlichen und Laien allgemein beistimmen. Mancher Katholik zwar wird sich wundern, daß der Verf. sich nicht noch kräftiger ausgesprochen, da die Leute es offenbar viel schlimmer verdient; die Protestanten aber werden eben nicht sofort mit dem Maße von Billigkeit und Mäßigung sich zufrieden geben und sich zu begnügen brauchen, welches ihnen mancher Katholik zuzuwenden huldreichst geneigt wäre. Sie werden vielmehr eine Billigkeit und Mäßigung beanspruchen, wie sie ihrem eigenen Standpunkte angemessen ist, von welchem aus sich manches erklärt und entschuldigt, was sonst allerdings, abgesehen von ihren factischen Gemüths- und Geisteszuständen, Tadel und Vorwurf verdienen würde. Sie werden, um es kurz zu sagen, die Billigkeit, Geduld und Mäßigung fordern, die sie nicht von einem Fremden, sondern von ihrem Oberhirten zu erwarten berechtigt sind, und wenn überhaupt — abgesehen vom „Volksblatt f. St. u. L." — eine einzige vernünftige prot. Kritik erschienen wäre, so würde sie sich auf den Standpunkt des Verf. haben versetzen müssen und etwa sagen: „Herr Bischof, Sie geben Sich für unsern rechtmäßigen Oberhirten aus; ob mit Recht oder Unrecht, bleibe dahingestellt: sei es so. Allein dann haben wir das Recht zu verlangen, daß Sie uns behandeln unserer Weise und Natur gemäß. Wir sind keine Katholiken, obwohl wir es vielleicht werden sollen; Sie dürfen also nicht mit uns umgehen wie mit Katholiken. Sie müssen anders zu uns reden als zum andern Theil Ihrer Heerde; Sie müssen dann nicht von katholischen Anschauungen ausgehen und diese weiter spinnen, sondern müssen unsere prot. Ansichten und Ideen zu Grunde legen und von da aus, so Gott will, uns weiter fördern; Sie dürfen uns nicht zu Ihren Gedanken hinübernöthigen, sondern müssen Sich bequemen, mit uns zu denken, oder mit uns zu forschen, wie wir sagen, und müssen dabei endlich unsere einmal vorhandenen, wenngleich möglicherweise sehr verkehrten und unberechtigten, protestantischen Gefühle schonen; denn zu unserer Ueberzeugung geht der Weg nur durch unser Herz. Mit einem Worte, Herr Bischof, den Juden müssen sie ein Jude, den Griechen ein Grieche und ein Barbar den Barbaren werden. Nicht feste Speise müssen Sie uns geben, da wir in Ansehung Ihres kirchlichen Systemes wahre unmündige Kinder sind, sondern Milch, am allerwenigsten aber Steine, die wir leider weder knacken noch verdauen können."

Wie gesagt, würde so die einzige vernünftige prot. Recension gesprochen haben, aber die Sonne soll noch aufgehen, welche sie beleuchtet. Ref. dagegen muß sein unmaßgebliches Urtheil über die beiden bisch. Worte dahin abgeben, daß dem Verf. sein Publicum wohl nicht gleich von Anfang an deutlich und bestimmt vorgeschwebt habe. Eine ganze Klasse Protestanten wurde schon in der Vorrede perhorrescirt, obwohl sie die große, große Mehrzahl bildet und doch auch zur Heerde des Verf. gehört. Dann aber richteten sich viele nun folgende Erörterungen grade an Leute, die zu der ausgeschlossenen Klasse gehörten, wie an den Oberbürgermeister u. A. Die Leute aber, welche der Verf. eigentlich angeredet wissen wollte, saßen lange da und hörten nichts, als worüber sie längst mit dem Verf. einig waren, und als dann

Dinge kamen, welche sie interessirten, war nicht mehr Gelegenheit genug, sie so gründlich und allseitig zu erörtern, daß die auserwählten Leute, die grade in solchen Fragen erstaunlich bewandert sind, viel Neues und Nützliches daraus hätten gewinnen können. So viel, was den Inhalt betrifft. Was aber die Behandlung angeht, so schien sie gar nicht für Protestanten berechnet, sondern für Katholiken, und zwar für die große Mittelklasse, die es auch recht nöthig hat, und die eine sehr lehrreiche und anziehende Lectüre dadurch gewann. So ist es gekommen, daß der Verf. dem Einzelnen zu wenig bot, während er in seiner allumfassenden Oberhirtenliebe für Alle zugleich wenigstens in etwa sorgen wollte. Der specielle Zweck ist jedenfalls sehr ungenügend erreicht; als irenisches Controvers-Unternehmen ist es, nach Zeugniß des notorischen Erfolges, im Ganzen und Großen als ein gescheitertes zu betrachten.

Das stand indessen zu vermeiden, wenn entweder andere Titel und Vorreden zu den beiden Büchern gesetzt, oder zu diesen Titeln und Vorreden andere Bücher geschrieben wurden. Titel und Vorreden einerseits, die beiden Bücher anderseits sind an und für sich vortreffliche Leistungen, ja vielfach schöpferische Gedanken; im Vereine jedoch sind sie unversöhnlich und vernichten wechselseitig ihre großen bedeutenden Eigenschaften.

Es versteht sich von selbst, daß der Katholik als solcher an den beiden Büchern nichts auszusetzen findet. Doch ist grade für Katholiken folgender Passus im 5. Gespräche noch sehr bemerkenswerth, weil er zeigt, wie leicht heutzutage unsere sonst so weisen und musterhaften Bischöfe hinsichtlich der wirklichen Zustände von Dem und Jenem getäuscht werden können. Der Passus lautet (II, 151): „Soweit meine Erfahrungen reichen, haben die wahrhaft einsichtigen und zugleich wohldenkenden und gesinnungstüchtigen Katholiken an meiner Schrift nichts weniger als Anstoß genommen, und was insbesondere meine geistlichen Mitbrüder und Mitarbeiter betrifft, so habe ich Ursache, anzunehmen, daß sie alle oder doch fast alle (denn einzelne Ausnahmen bei einer so großen Menge zählen nicht) meine Schrift verstanden und gewürdigt. Aber angenommen, es hätten wirklich viel mehr Katholiken, als ich wüßte und als ich glaube, an der Schrift Anstoß genommen und ihr Erscheinen bedauert: was folgte daraus? Doch nur, daß sie die Aufgabe eines Bischofs anders auffassen, als ich selbst sie auffasse; oder daß sie der Ansicht seien, mit bloßen hübschen rosigen Worten, mit reservirten, ängstlich abwägenden Redensarten oder einem klugen, feinen diplomatischen Versteckenspielen komme man in der Kirche Gottes weiter, als mit Ehrlichkeit, Offenheit und Wahrheit; oder es würde endlich daraus folgen, daß sie in gewissen Dingen immer gern ihre aparten Meinungen haben und, weil sie nun mal gerade zu den fratres murmurantes gehören, immer dasjenige zu mißbilligen pflegen, was von der Person, die ihnen nun einmal gerade nicht behagt, gethan oder gutgeheißen wird."

Soweit des Ref. Erfahrungen reichen, haben allerdings viele Katholiken, namentlich auch sehr viele „geistliche Mitbrüder und Mitarbeiter" des Verf. an der ersten Schrift Anstoß genommen und ihr Erscheinen bedauert; bei der hohen, mithin isolirtern Stellung des Verf. war es aber nur zu natürlich, daß ihm dieser Umstand nicht in seinem ganzen Umfange bekannt geworden. Zu diesen Vielen gehört aber Ref. keineswegs, wiewohl er, wie Recension beweist, an den beiden literarischen Erscheinungen Einiges auszusetzen fand. Abgesehen aber von vielem Andern, scheint dem Ref. schon die bloße heroische That, sich als Bischof auch der Protestanten neuerdings zu proclamiren [1]), und so in das heutige Getreibe und Getriebe für künftige Zeiten das rettende Tau hineinzuschleudern — dieß allein schon scheint dem Ref. zehnmal den ganzen Spectakel werth, der über das „b. W." entstanden, und wäre kein Verdienst als dieses an dem Buche, so würde es allein die kleinen Mängel vielfach aufwiegen, die sich etwa vorfinden möchten und bei dem obersten Leiter einer solchen Diöcese nur allzu erklärlich sind.

Um aber nun auf jene „Vielen" zurückzukommen, so ist der Verf. von irgend Jemand aus Unkenntniß, Uebelwollen oder Speichelleckerei ganz irrthümlich dahin berichtet worden, daß alle jene Katholiken oder auch geistlichen Mitarbeiter, welche an dem Buche Anstoß genommen und sein Erscheinen bedauert hätten, in irgend eine jener drei Klassen gehörten, welche der Verf. aufgezählt hat. Wehe auch dem Bisthum, wehe der ganzen Kirche Christi, wenn es je dahin kommen sollte, daß Jeder, der eines Bischofs Privathandlungen im einzelnen Fall für unrecht oder nur für inopportun hält, dadurch ipso facto zu einem Ketzer hinsichtlich der hierarchischen Rechte und Pflichten, oder zu einem ängstlichen verlogenen Diplomaten, oder zu einem Sonderling oder frater murmurans gestempelt und als solcher dann natürlich offen oder geheim verfolgt und unterdrückt werden dürfte oder gar müßte! Das ist zum Glücke nicht möglich in der Kirche Gottes, nicht möglich namentlich in Paderborn, unter dem Bischof Conrad Martin, welchen als Nachfolger der Apostel, als seinen edeln, begeisterten, über allen Parteien stehenden, Verketzerung, Einseitigkeit und Intrigue hassenden Vorgesetzten im kanonischen Gehorsam ehrt und in persönlicher Neigung schätzt der unterzeichnete Referent

Paderborn. B. von Florencourt.

1) Der Verf. erklärt übrigens den vielfach angefochtenen Ausspruch II, 148. 265 dahin, er habe nicht an oberhirtliche Rechte gegenüber den Protestanten seiner Diöcese gedacht, sondern nur an seine oberhirtliche Pflicht, Gebet und sachgemäße Belehrung auch auf sie auszudehnen. D. Red.

Die Controverse zwischen Kuhn und Schäzler [1]).

Natur und Uebernatur. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart. Eine Kritik der Kuhn'schen Theologie von **Constantin von Schäzler.** Mainz, Kirchheim, 1865. XII u. 440 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Schon seit geraumer Zeit hat sich zwischen Freiherrn von Schäzler, Privatdocenten der Theologie zu Freiburg, und Joh. von Kuhn, Professor der Theologie zu Tübingen, in den „Historisch-politischen Blättern" einerseits und in der „Tübinger Quartalschrift" anderseits eine wissenschaftliche Controverse fortgesponnen, welche Fragen von mehr oder minder großer, ja mitunter von größter Tragweite verhandelte. Die Schrift: „Natur und Uebernatur" von Schäzler enthält — von manchen in die Erkenntnißtheorie einschlagenden Fragen abgesehen — eine Zusammenfassung und eine erweiterte Durchführung und dogmatische Begründung dessen, was der Verf. in den frühern polemischen Artikeln schon ausgesprochen hatte. Wir wollen diese Schrift deßhalb der Besprechung jener Controverse zu Grunde legen. Wurde die ganze Controverse auch vorherrschend, ja ausschließlich vom theologischen Standpunkte aus geführt, so berührt sie nichtsdestoweniger die allgemeinwissenschaftlichen, philosophischen Interessen auf das innigste; darum möge es einem Vertreter des phi-

1) Die Redaction würde für eine eingehende Besprechung des Werkes von Schäzler schon früher Sorge getragen haben, wenn ihr nicht von zuverlässiger Seite mitgetheilt worden wäre, es werde demnächst eine Erwiederung von Kuhn erscheinen. Es war beabsichtigt, diese zugleich zur Besprechung zu bringen. Später ist uns mitgetheilt worden, Kuhn werde keine eigene Erwiederung herausgeben, sondern in einer vollständigen Gnadenlehre (als Fortsetzung seiner Dogmatik) die Schrift von Schäzler berücksichtigen. Unter diesen Umständen haben wir die Schäzler'sche Schrift allein besprechen zu müssen geglaubt und Herrn Prof. Schmid gebeten, diese Aufgabe zu übernehmen. Die Red.

losophischen Faches zu Gute gehalten werden, wenn er bezüglich derselben sich zu äußern erlaubt.

Ein förmliche Geschichte der Kuhn'schen Theologie und der gegen letztere gerichteten Polemik und ein Eingehen in das Detail aller, oder auch nur der wichtigern der Controverse unterworfenen Punkte würde aber zu weit führen, so sehr eine eingehendere Gründlichkeit dieses auch fordern würde. Wir werden uns demnach bloß die Aufgabe stellen, die von Sch. in obigem Buche niedergelegten Grundanschauungen und die Auffassung, die er den Schriften Kuhns hat angedeihen lassen, bezüglich derjenigen Punkte, die heutzutage eine schwerwiegende, ja entscheidende Bedeutung haben, in sachgemäßer Ordnung kurz zu beleuchten, also das Stadium zu bezeichnen, in welches die schwebende, keineswegs noch abgeschlossene Tagescontroverse durch obige Schrift versetzt worden ist. Die Punkte, um welche sich diese ganze Controverse sozusagen als um ihre Angelpunkte herumbewegt, sind aber der wissenschaftliche Freiheitsbegriff, der Natur- und Persönlichkeitsbegriff und der Gnadenbegriff. Und welchen Standpunkt werden wir selber einnehmen in unsern Beurtheilungen und Darlegungen? Etwas Anderes ist die eigene dogmatische Anschauung und etwas Anderes die Auslegung eines Autors, etwas Anderes die quaestio iuris und etwas Anderes die quaestio facti. Hinsichtlich der erstern stellen wir uns mit Sch. in den berührten Punkten überall auf den Boden der patristisch-scholastischen, ja größtentheils auch der thomistischen Grundanschauung und wenn wir in einigen, mehr untergeordneten Punkten die Opposition ergreifen müssen oder genauere Bestimmungen verlangen oder sorgfältigere Abgrenzungen rein wissenschaftlicher, theologischer Theorieen von den Dogmen und theologischen Conclusionen der Kirche fordern müssen, so thun wir es von dem Einen und gemeinsamen Boden jener Grundanschauung aus. Hinsichtlich der quaestio facti dagegen müssen wir nicht bloß in einigen, sondern in vielen Punkten anders urtheilen als Sch. und folglich zum großen Theile auch ein anderes und ein freundlicheres Bild der Kuhn'schen Theologie und ihrer geschichtlichen Entwicklung gewinnen, und zwar einfach deßhalb, weil wir nur auf solche Weise dem hermeneutischen Canon entsprechen zu können glauben, daß man die Aeußerungen eines Autors ihrer Gesammtheit nach in Berücksichtigung ziehen müsse, wenn man die Grundanschauungen desselben herausstellen will, daß man ferner einen Autor nach dessen eigenem Sprachgebrauche erklären müsse, selbst wenn dieser letztere ein ganz isolirter, vom traditionellen abweichender und nicht zu billigender Sprachgebrauch sein sollte, und daß man endlich überall da, wo eine Unbestimmtheit oder Unklarheit sich kundgibt, nicht alsogleich eine thetische Behauptung oder Läugnung dessen erblicke, was im Unbestimmten oder was im Unklaren liegen blieb. — Gehen wir nun auf die einzelnen Punkte über, beginnend von der Frage über das Verhältniß der Vernunft und der Vernunftwissenschaft zum Glauben.

I. Wissenschaft und Glaube.

Schäzler erklärt sich hier für die Selbstständigkeit oder Freiheit der Vernunft und der Vernunftwissenschaft ihrem Erkenntnißprincipe nach, aber für die Bindung und Normirung derselben durch die unfehlbare Auctorität des Glaubens, nachdem dessen Recht- und Pflichtmäßigkeit auf sichere Weise von der menschlichen Vernunft einmal erkannt worden sei; unter dieser Voraussetzung sei eine „Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung" nicht bloß geboten zu einer Erkenntniß der einzelnen natürlichen Wahrheiten, die der menschliche Geist aus eigener Kraft „mit Sicherheit und ohne Irrthum" zu erkennen vermöge, sondern auch und umsomehr noch zu einer „sichern und irrthumsfreien Erkenntniß ihrer Gesammtheit, d. h. zur Verwirklichung der wahren Vernunftwissenschaft," indem es eine übereinstimmende Lehre aller Theologen sei, daß „der menschliche Geist mit seinem eigenen Lichte zwar alle natürlichen Wahrheiten divisive zu erkennen vermöge, aber nicht collective, d. h. wohl jede einzelne für sich allein genommen, aber nicht ihre Summe und also jedenfalls nicht so, wie es zur Realisirung der wahren Philosophie erforderlich ist" (S. 231). Mit Hinweisung auf die 20. der von Innocenz XI. 1679 verworfenen Thesen erklärt sich Sch. endlich auch dafür, daß die Bindung und Normirung der Vernunft und Vernunftwissenschaft durch den einmal angenommenen, unfehlbar wahren, übernatürlichen Glauben vernünftiger und unverschuldeter Weise nie mehr widerrufen werden könne (vgl. Hist. pol. Bl. LIII, 403).

Daß die Vernunft und Vernunftwissenschaft von Natur aus selbständig oder frei sei ihrem subjectiven und objectiven Erkenntnißprincipe nach, praktisch aber gebunden und normirt durch die unfehlbare Auctorität der übernatürlichen Offenbarung in all denjenigen Subjecten, in denen das rationabile obsequium fidei einmal eingetreten ist, das ist freilich kein Widerspruch, sofern ja die Vernunft selber kraft ihrer eigenen Gesetze hierzu verpflichtet; das ist vielmehr eine Kernwahrheit, die durch alle christlichen Jahrhunderte herauf festgehalten, die von der Patristik und der Scholastik festgehalten war und von aller wahren Philosophie der Zukunft wird festgehalten werden müssen. In dieser Kern- und Grundanschauung sind wir mit der Auffassung und Darstellung Schäzlers völlig einverstanden. Als ein Mangel derselben erscheint uns aber zum Ersten dieses, daß vom praktisch-gläubigen Standpunkte der rein-methodische nirgends klar und durchgreifend unterschieden wird. Gerade in diesem Unterschiede liegt aber ein Hauptschlüssel zum Verständnisse und zur Würdigung der dießbezüglichen Lehre Kuhns. Ist die Vernunftwissenschaft in praktisch-gläubiger Hinsicht auch gebunden im Dienste des geoffenbarten Glaubens, so kann sie in methodischer Hinsicht nichtsdestoweniger frei oder ungebunden sein und sich lediglich nur von ihren eigenen Principien aus und nach ihren eigenen Principien voranbewegen und bestimmen. Dieses kann der Fall sein bei all denjenigen Wissenschaften, die nicht auf dem übernatürlichen Auctoritätsprincipe sich aufbauen, kann also der Fall sein bei allen weltlichen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, ja auch bei der Apologetik, kann aber nicht der Fall sein bei den theologischen oder theologisirenden Wissenschaften, die in irgend einer Weise das übernatürliche Auctoritätsprincip zum Beweisgrunde nehmen, die von demselben sofort nicht abstrahiren, also auch nicht methodisch-frei sein können. Dieser Unterschied ist zwar nicht von Einfluß und Bedeutung für das praktische Gewissen und Verhalten eines gläubigen Forschers oder der gläubigen Forscher, wohl aber von durchgreifender Wichtigkeit, wenn man den Organismus der Wissenschaften und dessen methodische Gestaltung und Durchbildung zu klarem Verständnisse bringen, wenn man insbesondere das Verhältniß der weltlichen Facultäten zur theologischen im Universitätsorganismus klar bestimmen will. — Das Zweite, was wir ebenso bestimmt und entschieden herausstellen und geltend machen müssen, ist dieses, daß die Vernunft im Bereiche der weltlichen Wissenschaften, der Philosophie und der Apologetik methodisch-frei sein könne, nicht bloß in ihrem Anfange und in ihrem Fortschritte, sondern durch und durch bis zu ihrem Ende, völlig unbeschadet ihrer Bindung und Normirung durch den Glauben im praktischen Gewissen. Hierbei fällt ganz und gar nicht ins Gewicht, inwieweit eine sichere und irrthumsfreie Vernunfterkenntniß und Vernunftwissenschaft aus eigener Kraft des Geistes gewonnen werden könne und inwieweit nur mit übernatürlicher Gnadenhilfe. Das ist freilich übereinstimmende Lehre der Theologen, daß der Mensch im Stande der gefallenen Natur aus eigenen Kräften nicht eine sichere und irrthumsfreie Gesammterkenntniß der natürlichen Wahrheiten zu erringen und auch nicht das ganze Naturgesetz zu vollbringen vermöge, daß er ferner in seinem ursprünglichen Stande und vermittelst der Integritätsgnade thatsächlich solches zu erringen und zu vollbringen vermochte, wie es ferner zwar nicht einmüthige, aber doch vorherr-

schende Lehre der Theologen ist, welcher auch Sch. seinerseits beipflichtet (S. 222), daß der Mensch im Stande der reinen Natur, falls er in diesem thatsächlich erschaffen worden wäre, zur Erringung einer sichern und irrthumsfreien Erkenntniß und zur Erfüllung des ganzen Naturgesetzes, also zur vollen Verwirklichung der ihm anerschaffenen Menschheitsidee mit hinreichenden natürlichen Mitteln von Gott versehen worden wäre. Das muß freilich als wahr anerkannt werden. In Folge dessen muß auch als wahr anerkannt werden, daß der Mensch im Stande der gefallenen Natur aus reineigener Kraft und ohne alle nachhelfende Gnade nicht eine philosophische Gesammterkenntniß oder die wahre Philosophie auf sichere und irrthumsfreie Weise herstellen könne. Insoweit sind wir mit der Auffassung und Darstellung Sch.'s ganz einverstanden. Dreierlei Möglichkeiten, deren bestimmte und entschiedene Hervorhebung wir daselbst vermissen, sind aber dadurch nicht ausgeschlossen. Zunächst ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der Mensch im sündengeschwächten Zustande, wenn auch nicht die wahre Philosophie in deren menschenmöglicher Vollendung, so doch eine wahre Philosophie auf sichere und irrthumsfreie Weise realisiren könne; denn wenn er auf solche Weise die einzelnen Wahrheiten zu erkennen vermag, wo keine überwältigende Schwierigkeiten ihm entgegenstehen, dann vermag er auch eine zusammenhängende, begrenzte Reihe oder ein relatives System einzelner philosophischer Wahrheiten auf solche Weise zu Stande zu bringen. Auch die weitere Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, daß er ohne allen positiv-religiösen Auctoritätsglauben in völlig freier Weise bis zum Ende alles reinphilosophischen Wissens sicher und irrthumslos voranzubringen und nicht bloß eine wahre, sondern die wahre Philosophie sicher und irrthumslos zu realisiren vermöchte, so sehr er auch hierzu einer die Wunden der Natur heilenden, übernatürlich nachhelfenden Gottesgnade innerer oder äußerer Art bedürfte. Endlich ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß er post susceptam fidem in methodisch-freier Weise bis zum Ende alles reinphilosophischen Wissens, ja auch darüber hinaus noch bis zum Ende alles reinapologetischen Wissens sicher und irrthumslos voranzubringen vermöge, so sehr er hierzu auch einer übernatürlich nachhelfenden Gottesgnade innerer oder äußerer Art bedarf. Etwas Anderes ist die übernatürliche Offenbarung Gottes im Sinne der nachhelfenden Gnade und etwas Anderes im Sinne einer unfehlbaren, durch besondere Organe vermittelten Lehrmittheilung. Es ist wohl allgemeine Lehre der Theologen, daß eine übernatürliche Offenbarung Gottes in dem letztern Sinne weder dem status naturae lapsae et non elevatae, noch auch dem status naturae purae, ja selbst nicht einmal dem status naturae integrae angehöre. Daraus ergibt sich für unsern Zweck, daß der menschliche Geist in seinem jetzigen Zustande die weltlichen Wissenschaften, die Philosophie und die Apologetik, auch nachdem er gläubig geworden, in methodisch-freier Weise sicher und irrthumslos zu Ende führen könne, ohne irgend einen Beweis aus der übernatürlichen Offenbarungsquelle schöpfen zu müssen, so sehr er auch einer übernatürlich nachhelfenden Gnade hierzu bedarf und durch den factisch in ihm bestehenden und praktisch ihn verpflichtenden Offenbarungsglauben eine hilfreiche Förderung hierfür empfängt. Etwas Anderes ist die übernatürliche Offenbarung Gottes in der erstern Rücksicht und etwas Anderes die übernatürliche Offenbarung Gottes in der zweiten Rücksicht. Wer die Nothwendigkeit der erstern um der Nothwendigkeit der zweiten willen behauptete, würde in letzter Spitze dem Traditionalismus verfallen, weil er die übernatürliche Offenbarung als Beweisquelle voraussetzen müßte, um die genannten Wissenschaften sicher und irrthumslos zu Ende zu führen. Sch. behauptet dieses nun zwar keineswegs, aber er hält jene beiderlei Nothwendigkeiten, wenigstens in der Darstellung, nicht durchgreifend und bestimmt genug auseinander; dieses ist aber dringend geboten, um auch den letzten Schein des von gegnerischer Seite ihm zum Vorwurfe gemachten Traditionalismus zu entfernen. — Daran reiht sich schließlich noch die weitere Frage: ob die methodische Freiheit des Wissens nach einmal angenommenem, wahren Glauben in irgendwelchen Fällen de iure je in eine praktische Freiheit des Zweifels oder Irrthums überschlagen könne. Sch. beruft sich mit vollem Rechte hier auf die theologische Lehre der Kirche, daß der übernatürliche Glaube vernünftiger Weise nie mehr aufgegeben werden könne; über den bestimmtern Sinn und die Tragweite dieser Lehre spricht er sich aber nicht aus und auch wir wollen hier nicht näher darauf eingehen, da wir doch anderwärts auf die in dieser Beziehung hervorgetretenen Theorien mit Rücksicht auf die neueste Schrift Kleutgens einzugehen gedenken.

Was Sch. nicht bestimmt unterscheidet, das unterscheidet Kuhn auf das allerstrengste, nämlich den methodischen oder, wie er sich ausdrückt, den objectiv-wissenschaftlichen, objectiv-theoretischen und den subjectiv-gläubigen, praktisch-gläubigen Standpunkt. Vom erstern aus betrachtet sind die weltlichen Wissenschaften, insbesondere die philosophische, selbstständig oder frei durch und durch und bis zu ihrem Ende, obwohl der gläubige Forscher vom zweiten Standpunkte aus fort und fort innerhalb derselben die übernatürliche Glaubensoffenbarung als Leitstern oder Norm vor Augen zu halten und zu behalten hat (vgl. das Natürliche und Uebernatürliche S. 26—29; Wissenschaft und Glaube S. 21. 26—27) und dieselben nur unter dem Einflusse der göttlichen Gnade sicher und irrthumslos zu Ende oder zur Vollendung bringen kann, und zwar dieses umsomehr, als nach der Lehre Kuhns, wie sich noch näher zeigen wird, nicht bloß die persönlichen Sünden, sondern auch die Ursünde eine Schwächung der innern Vernunft- und Willenskraft zur Folge hatten. Vom objectiv-theoretischen Standpunkte aus erklärt sich Kuhn in Consequenz dessen gegen den positiv-übernatürlichen, christlichen, katholischen Charakter der weltlichen Facultätswissenschaften, in diesem Sinne also auch gegen die Idee einer durch und durch katholischen Universität, obwohl vom praktisch-gläubigen Standpunkt aus die einzelnen Träger oder die in Corporationen vereinigten Träger der weltlichen Facultätswissenschaften sich nach den Normen der übernatürlichen Offenbarung richten sollen und mit den Vertretern der theologischen Wissenschaft in einem solchen Sinne die Idee einer katholischen Universität realisiren können. Das Project einer in Deutschland zu gründenden freien katholischen Universität sei vom Gesichtspunkte dieser richtig gefaßten Idee aus nur zu billigen, darüber hinaus aber nach Opportunitätsgründen zu beurtheilen (Wiss. u. Gl. S. 28).

Während Kuhn so mit einem sichern und klaren Einblicke in die Grundforderungen einer wahren und nicht bloß scheinbaren Vernunftwissenschaft auf das allerstrengste den objectiv-theoretischen Standpunct vom praktisch-gläubigen unterscheidet und von beiden aus verschiedene, ja entgegengesetzte Urtheile fällt, unterscheidet Sch. dieselben beinahe durchgängig gar nicht und wenn er auf diese wissenschaftlich höchst belangreiche Unterscheidung einmal hinwies (Hist. pol. Bl. LIII, 202), so gab er ihr doch keine weitere Folge, weder in systematischer noch in polemischer Beziehung. So kommt es, daß er die vom erstern obiger Standpunkte aus gefällten Urtheile Kuhns bezüglich der Selbstständigkeit oder Unabhängigkeit der weltlichen Wissenschaften und Facultäten fort und fort so deutet, als ob sie vom zweiten Standpunkte aus gefällt worden wären, und in Folge dessen Kuhn ebensosehr eines Widerspruches mit den kirchlichen Principien wie mit dessen eigenen anderweitigen Aufstellungen zeiht. Diese Auffassung und Kritik halten wir nicht für gerechtfertigt und betrachten die mit Entschiedenheit und Bestimmtheit von Kuhn festgehaltene Unterscheidung obiger beiden Standpunkte als einen zweifellosen Vorzug, nur daß wir in der gegnerischen Nichtunterscheidung keine bestimmte Läugnung erblicken und folglich auch keinen Traditionalismus, der die Selbstständigkeit der weltlichen Wissenschaften principiell vernichtete, und daß wir ferner den

freiwissenschaftlichen, methodischen und den praktisch-gläubigen Wissenschaftsstandpunkt nicht bloß in dualistischer Weise unterscheiden und einander gegenüberstellen, sondern über die Antithese beider hinaus zu einer bestimmtern Synthese, zu einer in dem Einen Menschen sich vollziehenden concretern Vermittlung beider voranzudringen suchen, besonders in Rücksicht auf die sich etwa ergebenden Collisionen, um auf solche Weise die in der andern Theorie liegende unmittelbare Wahrheit durch den dialektischen Unterschied hindurchzuführen und als vermittelte zu gewinnen. Diese bestimmtere und concretere Vermittlung sehen wir als den Endpunkt der Bewegung an in dieser Frage.

Die apologetische Erkenntnißfrage übergehen wir hier aus dem Grunde, weil Sch. in dem unserer Besprechung zu Grunde gelegten Buche dieselbe nicht in den Kreis seiner nähern Erörterungen gezogen hat, und gehen nun von der speciellen Frage über das Verhältniß der natürlichen Erkenntniß zur übernatürlichen Offenbarung auf die ihr zu Grunde liegende allgemeinere Centralfrage zurück über das Verhältniß von Natur und Gnade überhaupt. Dieselbe bildet in Wahrheit die „theologische Frage der Gegenwart.“ Zunächst wollen wir den Natur- und Persönlichkeitsbegriff in nähere Betrachtung ziehen, bevor wir zum Gnadenbegriffe übergehen.

Dillingen. A. Schmid.

Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie Platons, in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, kritisch aus den Quellen dargestellt von Dr. **Fr. Michelis.**

Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit. In allgemein fasslicher Darstellung von Prof. Dr. **Fr. Michelis.**

Zweiter Artikel.

Michelis geht, wie am Schlusse des vorigen Artikels angedeutet wurde, bei seiner Darstellung der platonischen Philosophie aus von einer Analyse der einzelnen Dialoge Plato's, die er nach einer gewissen Reihenfolge ordnet. Aus der zusammenfassenden Betrachtung dieser Analysen construirt er (II, 209 flg.) das System der platonischen Philosophie in seinem innern Zusammenhange und verlangt daher consequent, daß die Kritik seiner Auffassung sich gegen seine Entwicklung des Inhalts der einzelnen Dialoge wenden müsse. Da wir nun unmöglich alle Einzelnheiten, denen wir widersprechen zu müssen glauben, zur Sprache bringen können — denn es sind deren sehr viele — so werden wir im Anschluß an jenes Verlangen in der Weise verfahren, daß wir zuerst die wichtigsten und für die ganze Auffassung entscheidenden Punkte aus dem zusammenfassenden Resultate in Betracht ziehen und dann zu ermitteln suchen, inwiefern dieselben in einer richtigen Deutung der einzelnen Dialoge gegründet sind.

Um für die folgende Besprechung irgend einen festen Gesichtspunkt zu haben, schicken wir ohne alle weitere Erörterung und Begründung diese Bemerkung voraus: Alle Philosophie will ihrem Begriffe nach ein universales in sich gewisses Wissen sein. Darin liegt aber ausgesprochen, daß sie nothwendig auf die Erkenntniß des Absoluten, als der letzten Voraussetzung sowohl alles endlichen Seins als auch des Erkennens selbst, gerichtet ist, und daß sie vom Absoluten einen solchen Begriff zu gewinnen sucht, welcher einerseits in sich selbst allen Anforderungen des gesetzmäßigen Denkens genügt, anderseits für das Bedingte, sowohl für die äußerlich erscheinende Welt als auch für die innere Welt der Seele, für das Ethische, für die unabweisbaren Bedürfnisse des Gemüths u. s. w., einen befriedigenden Erklärungsgrund bietet. Bei jeder philosophischen Weltanschauung ist demnach eine der wichtigsten zu stellenden Fragen die, in welcher Weise jene Aufgabe von ihr gelöst sei. Die Art dieser Lösung bedingt die wesentlichsten Unterschiede der philosophischen Systeme überhaupt; sie sind ihr gemäß entweder materialistisch oder spiritualistisch, realistisch oder idealistisch, pantheistisch oder theistisch u. s. w. Was nun Plato angeht, so ist es seine vielbesprochene Ideenlehre, welche zu der genannten Aufgabe in der engsten Beziehung steht; sie ist entweder die ganze Lösung derselben, wie sie von diesem Philosophen gegeben ist, oder enthält wenigstens ein höchst wesentliches Moment dieser Lösung. Sie ist also der reale Mittelpunkt der platonischen Philosophie, bildet aber auch in allen andern Beziehungen so sehr das Eigenthümliche und Charakteristische derselben, daß von ihrem Verständniß das Verständniß dieser Philosophie selbst durchaus bedingt ist. Es ist dieses auch die Ansicht von M. (II, 228. 239. 241), der die Ideenlehre sogar mit der Trinität in Vergleich stellt und sie „eine unklare Vermengung dessen“ nennt, „was uns die Offenbarung in der Trinitäts- und Schöpfungslehre in klarer Unterscheidung gegeben hat“ (II, 327). Es ist deshalb von selbst geboten, daß wir vor Allem M.'s Darstellung von der Entstehung und Bedeutung der platonischen Ideenlehre in Betracht ziehen.

Die Ideenlehre, sagt der Verf., ist das Product von zwei verschiedenen Strömungen (II, 246), von denen die eine ausgeht von dem historisch überkommenen Besitze der sokratischen Lehre vom Begriffe als der absoluten Form einer wahrhaften Erkenntniß, die andre von dem durch die Consequenzen dieser Lehre veranlaßten principiellen dialectischen Processe. Was den erstern Punkt angeht, so ergab sich aus ihm die Consequenz, daß dem Inhalte der Begriffe objective Realität zukommen und daß dieser Inhalt, da er von den erscheinenden Dingen weder rein noch vollkommen dargestellt wird, außer den Dingen für sich existiren müsse, d. h. es ergab sich die Annahme von einer „Vielheit übersinnlich seiender Begriffe“ oder Wesenheiten, welche im Gegensatze zu der sinnlichen Erscheinung das wahrhaft Seiende ausmachen (II, 243); eine Consequenz, welche die Megariker in ihrer Weise schon gezogen und zur Bezeichnung jener objectiv seienden Begriffe den Ausdruck Ideen (εἴδη) gebraucht hatten. M. legt auf diesen Punkt für die Entstehung der Ideenlehre verhältnißmäßig nur wenig Gewicht und findet die eigentliche Grundlegung derselben erst in dem dialectischen Proceß (I, 175. 179. 195). Gewiß mit Unrecht. Denn es sind grade die Reflexionen und Untersuchungen über das Wesen des Erkennens, woraus Plato schon vor der Vollziehung des genannten dialectischen Processes die volle Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Ideen schöpfte und wodurch er auch später, z. B. im Phädon und im 5. Buche der Republik, ihre Wirklichkeit zu begründen suchte. Der dialectische Proceß hat, um dieses schon hier zu bemerken, nicht sowohl die Absicht, darzuthun, daß es Ideen gibt, obschon auch dieses sich mitergibt, als vielmehr, wie sie einerseits im Verhältniß zu einander und zum höchsten Begriffe des Seins, anderseits zu der sinnlich erscheinenden Welt, d. h. wie sie als Ganzes, als Ideenwelt, als das Absolute sowohl in seinem Fürsichsein als in seinem Verhältniß zur sinnlichen Welt zu denken seien. Die Wirklichkeit der Ideen wird im Sophistes, in dem der dialectische Proceß begonnen wird, schon vorausgesetzt; man vgl. nur Soph. 247 A u. 249 B; und wenn im Parmenides die Frage nach ihrer Wirklichkeit aufgeworfen wird, so wird dieselbe zunächst durch den ausdrücklichen Hinweis darauf beantwortet, daß sie die nothwendige Voraussetzung für die Wahrheit des Denkens bilden. Wenn daher Plato im Theätet darthut, daß die Wahrnehmung, auf ihre principiellste objective Voraussetzung zurückgeführt, gar kein Wissen sei, und wenn er dann zeigt, daß in der Seele thatsächlich Begriffe von einem von der Wahrnehmung oder sinnlichen Erscheinung ganz verschiedenen und unabhängigen Inhalte vorhanden sind, so ist dieses für ihn seinem ganzen Standpunkte gemäß ein Beweis für die Wirklichkeit eines dem Inhalte jener Begriffe entsprechenden, von der äußern Erscheinung verschiedenen objectiven Seins, d. h. für die Wirklichkeit der Ideen, ja, es schließt die Setzung dieser Ideen unmittelbar ein. Es ist deshalb schwer zu sehen, warum M.

leugnet, das Resultat des Theätet sei eine indirecte Begründung der Ideenlehre (I, 178). Der von ihm angegebene Grund, daß nämlich im genannten Dialoge die dialectische Ausgleichung des absoluten Seins und der absoluten Bewegung, durch welche erst die Begründung habe erfolgen können, ausdrücklich zurückgeschoben und erst im Sophistes vorgenommen sei, ist offenbar nicht beweisend. Denn gesetzt auch, daß die directe Begründung der Ideenlehre auf der bezeichneten Basis erst im Sophisten geschieht, so folgt daraus doch nicht, daß nicht schon eine andere indirecte Begründung vorausgegangen ist; um so weniger, da, wie gesagt, die Wirklichkeit der Ideen im Sophistes vorausgesetzt wird. Im Grunde hebt nun aber auch M. seine eigne Behauptung wieder auf, indem er sagt (I, 181): „Nicht die indirecte Begründung der Ideenlehre durch die Erkenntnißlehre, sondern die Begründung der Erkenntnißlehre durch die (gesuchte) Ideenlehre — — — ist das Resultat des Theätet." Denn die Erkenntnißlehre kann durch die erst gesuchte Ideenlehre nur durch den Beweis begründet werden, daß die Erkenntniß ohne die Ideen nicht möglich sei, d. h. daß, wenn es eine Erkenntniß geben soll, es Ideen geben muß. Und das ist eben eine indirecte Begründung der Ideenlehre durch die Erkenntnißlehre.

Doch wir gehen über zu dem zweiten Momente, dem principiellen dialectischen Processe, in welchem erst die wahre Grundlegung und Begründung der Ideenlehre enthalten ist (I, 179. 195). Veranlaßt soll derselbe sein durch den Widerspruch, welcher in den objectiv gesetzten Begriffen (Ideen) erscheint, sobald man dieselben in ihrem Verhältnisse zu dem höchsten Begriffe des Seins, der sich durch Abstraction nothwendig ergibt, einerseits, und zur concreten, sinnlichen Wirklichkeit anderseits betrachtet; denn nun zeigt sich, daß das Sein an sich (die Ideen) nur so viel von faßbarem Inhalt hat, als wir ihm aus der erscheinenden Wirklichkeit beilegen und so das Erscheinende zum Inhalt des Seins gemacht wird, welches doch außer der vergänglichen Welt für sich existiren sollte (II, 244). In der angegebenen Weise ist nun dieser Widerspruch allerdings nicht vorhanden. Nicht die Erscheinung, sondern der von der Erscheinung und Wahrnehmung verschiedene Inhalt des Begriffes ist sowohl bei den Megarikern als bei Plato der objective Inhalt des Seins an sich oder der Ideen, ein Inhalt, der auch in unserm Bewußtsein den Charakter des Unwandelbaren und Ewigen hat (vgl. Plat. Lach. 198 D—E); und die Ideen erhalten ihre Realität nicht vom Begriffe, sondern werden nur durch den Begriff in ihrer eigenen Objectivität erkannt. Ein Widerspruch tritt erst ein, wenn die höchste Idee, dem ganz abstracten Begriff des Seins entsprechend, als Grund der niedern und concretern Ideen, und wenn die Ideen überhaupt, die ihrem Wesen nach unwandelbar sind und im Vergleich zur Fülle der sinnlichen Wirklichkeit abstract zu sein scheinen, als Grund eben dieser concreten, wandelbaren, sinnlichen Wirklichkeit gesetzt werden. Allein von diesem Widerspruche scheint M. nicht zu sprechen; kehren wir also zu seiner Darstellung zurück.

Plato überschaute die ganze bisherige Entwicklung der Philosophie so wie den in der bisherigen Fassung der Ideen enthaltenen Widerspruch; um nun einen in sich selbst genügenden und begründeten, nicht durch bloße Abstraction aus der Erscheinungswelt gebildeten Begriff des absoluten Seins zu gewinnen — so dürfen wir wohl im Sinne des Verf. ergänzen —, trieb er das Denken auf den höchsten — dem menschlichen Denken unübersteigbaren — Gegensatz der Begriffe des absoluten Seins und der absoluten Bewegung hinaus, mit der Intention, die beiden Begriffe zu einer metaphysischen Ausgleichung und Ineinsbildung zu bringen, um so das Absolute als das absolute Sein zu erfassen, welches zugleich das Princip der Bewegung, des Lebens, der Persönlichkeit in sich hat (II, 244. I, 195. 197. 199). Mit dieser Zusammenfassung des höchsten Gegensatzes der Begriffe des Seins und der Bewegung beginnt der dialectische Proceß, dessen Resultat die Ideenlehre ist, und zwar in folgender Weise: Die Begriffe des absolut gesetzten Seins und der absolut gesetzten Bewegung bilden die äußerste Grenze, bis zu welcher die Abstraction des menschlichen Denkens vorzubringen vermag. Indem Plato diese Begriffe erfaßte, erkannte er ihre Zusammengehörigkeit und die Nothwendigkeit ihrer metaphysischen Ausgleichung zum Begriffe des wahrhaft Absoluten. Allein mit der erkannten Nothwendigkeit dieser Ausgleichung ergab sich zugleich deren Unmöglichkeit, weil die Begriffe des absoluten Seins und der absoluten Bewegung absolut widersprechend sind und sich gegenseitig ausschließen (II, 245. 246; I, 196 flg.). Dieser Widerspruch ist nun freilich nicht in der objectiven Wirklichkeit gegründet, da ja das wahrhaft erfaßte Absolute, wie es uns in der Offenbarung gegeben ist, über demselben steht und ihn real überwunden in sich enthält, sondern liegt nur in der Form des endlichen Denkens, insofern dasselbe wesentlich sich in Begriffen vollzieht [d. h. hier, insofern es jeden Gedankeninhalt in seiner eignen Bestimmtheit von allem Andern unterscheidet]. Allein das menschliche Denken vermag diesen in seiner Form begründeten Widerspruch nicht zu überwinden, bis es sich seiner Form selbst bewußt worden ist, d. h. bis es zur Unterscheidung des Realen und Formalen, des Denkinhalts und der Denkform vorgedrungen ist, und dieses selbst ist wieder nur möglich in Folge der Offenbarung, worin uns Gott als den Gegensatz überwunden in sich habend gegeben ist. Das philosophische Bewußtsein für sich kann daher nur „bis zu der Forderung kommen, den Begriff des Seins und den Begriff der Bewegung zur Ausgleichung zu bringen, eine Forderung, die so gestellt die Unmöglichkeit ihrer Erfüllung in sich trägt" (II, 245. 246. 343. 349. 355; I, 251. 117). Da nun Plato außer der Offenbarung stand und der absoluten Wahrheit noch nicht mächtig war, so konnte er „im subjectiven Denkproceß zur Unterscheidung des Denkinhalts und der Denkform und damit der Real- und Formalbegriffe in der Denkform nicht klar durchdringen," er konnte deshalb die intendirte Ausgleichung der Begriffe des absoluten Seins und der absoluten Bewegung nicht vollziehen. In Folge davon „brach der absolut sich setzen wollende dialectische Proceß in sich zusammen," und die Bewegung, die nur mit reinen Formalbegriffen gleichgesetzt und ihres realen Charakters beraubt war, „setzte sich um in dialectische Bewegung der Vielheit der substanziirten Begriffe" (II, 246). In Verbindung mit dem sokratischen, von den Megarikern weiter gebildeten Begriffe ergibt sich nun als Resultat des dialectischen Grundprocesses „die Lehre von der Gemeinschaft der Ideen, d. h. von der Ideenwelt als eines in sich abgeschlossenen, die Lebensbewegung in sich tragenden organischen Ganzen" (II, 246). Damit glauben wir die Grundansicht des Verf. und den Kern seiner ganzen Darstellung der platonischen Philosophie vorgelegt zu haben und wir haben nun die einzelnen Punkte genauer zu betrachten.

Der wichtigste Punkt, von dem alles Andre bedingt wird, ist das behauptete Verhältniß der Begriffe des absoluten Seins und der absoluten Bewegung. Denn die Ausgleichung oder, wie es auch heißt, metaphysische Ineinsbildung derselben hält M. für die höchste Aufgabe aller Philosophie, welche diese aber durch sich allein nicht zu lösen vermöge; nur die Offenbarung trage dieselbe im Dogma von der Trinität als dem Absoluten, welches das Princip der Bewegung, des Lebens, der Vielheit in sich habe, in endgültiger Weise gelöst in sich, weshalb auch das menschliche Denken erst in der Offenbarung seine volle Befriedigung finden könne (I, 113 u. 110). Diese Ausgleichung der beiden Begriffe war nach des Verf. Darstellung auch die principiellste Intention Plato's, was als der wesentlichste Grund des der Offenbarung so nahestehenden Charakters seiner Philosophie angegeben wird (II, 244. 334); nur konnte er sie natürlich als außer der Offenbarung stehend nicht erreichen, und was er statt dessen gewann, ist eben die Ideenlehre (II, 331). Was ist denn

nun der Grund, daß das menschliche Denken durch sich die Begriffe des absoluten Seins und der absoluten Bewegung nicht auszugleichen oder in Einem zu vereinigen vermag? Weil, antwortet M., beide für das menschliche Denken zu einander im Verhältnisse des absoluten Widerspruches oder — wie auch gesagt wird — Gegensatzes stehen, sich absolut ausschließen und deshalb nicht zum Inhalt eines Begriffes verbunden werden können. Es ist hier wohl kaum der Ort, die Frage, ob oder inwiefern dieser behauptete Widerspruch oder Gegensatz wirklich stattfinde, in eingehender, principieller Weise zu erörtern. Wir werden uns daher auf wenige Bemerkungen beschränken, die zur Beurtheilung der vorliegenden Darstellung der platonischen Philosophie unentbehrlich sind.

Es kommt vor Allem darauf an, festzustellen, was M. unter Bewegung und Sein versteht. Was zuerst die Bewegung angeht, so soll dieselbe nicht im relativen Sinne des Werdens, sondern im absoluten Sinne des innern Lebens, des Denkens, insofern es außer dem Flusse des Werdens steht, verstanden werden, wie es auch von Plato gefaßt sei (II, 244. 245. 261). In welchem Sinne das Sein verstanden werden soll, ist nicht ausdrücklich ausgesprochen. Wir unterscheiden aber im Begriffe des Seins drei, allerdings in engster Beziehung stehende Seiten, nämlich zuerst den Begriff des Daseins — abgesehen von der im Ausdrucke liegenden örtlichen Beziehung — der Existenz, ganz abstract ohne alle weitere Bestimmung, welcher, absolut gefaßt, zunächst nur den conträren Gegensatz zum Werden in der Bedeutung von Entstehen und Vergehen bildet; zweitens den Begriff des Soseins, der Bestimmtheit oder Qualität, welcher, in absoluter Fassung, als Begriff des Soseins schlechthin in seiner ganzen Fülle, wie wir von Gott sagen, er sei der Inbegriff aller Vollkommenheit, die Bewegung im absoluten Sinne als innere Lebensbewegung einschließt; mit dem Begriffe des absoluten Daseins verbunden wird er zum Begriffe der absoluten Actualität oder Wirklichkeit, deren nächster positiver Gegensatz das Werden im Sinne der Veränderung ist; drittens endlich den Begriff des substanziellen Seins, welches wir mit jedem Sosein, mit jeder Bestimmtheit nothwendig mitdenken als dasjenige, was in dieser Bestimmtheit da ist und worin die Bestimmtheit selbst als ihrer Grundlage subsistirt. Und in diesem Sinne hauptsächlich hat M. das Sein verstanden, wie daraus hervorgeht, daß er in der Sprache das Substantiv (Subject) mit der Kategorie des Seins, das Verbum (Prädicat) mit der Kategorie der Bewegung in Parallele stellt (I, 202 flg.; II, 259. 343). Aber auch in diesem Sinne ist der Begriff des Seins kein ausschließender Gegensatz zu dem der Bewegung. Fassen wir nämlich dasselbe ganz abstract ohne alle qualitative Bestimmtheit, wie es ja geschehen muß, so enthält der Begriff desselben nur zwei Momente, nämlich das des Substanziellen und das des Daseins, welches mit jenem nothwendig im Gedanken verknüpft ist. Deshalb steht dieser Begriff nur im Widerspruch zu solchen Bestimmungen, die eins seiner Inhaltselemente aufheben würden. Was zuerst den Begriff des Substanziellen für sich angeht, so enthält derselbe vermöge seiner Genesis unmittelbar schon den allgemeinen Gedanken des Soseins, der Bestimmtheit, in welchem das Substanzielle ist, als seine Ergänzung in sich, und umgekehrt bildet im klar gedachten Begriffe der Bewegung und des Soseins überhaupt der Begriff des substanziellen Seins ein nothwendiges Element. Unser Denken ist seiner Natur nach immer zugleich begriffliches Scheiden und Beziehen, als Ausdruck des Identitäts- und Causalitätsgesetzes. Also die Begriffe des substanziellen Seins und des Soseins fordern einander; es fragt sich nur, ob zu diesem Sosein auch die Bewegung gehören könne. Das zweite Moment im obigen Begriffe des Seins, nämlich das Dasein, schließt von demselben das Werden als Entstehen und Vergehen, und in Bezug auf alle Bestimmungen die Veränderung aus. Folglich steht der Begriff des absoluten Seins mit der Bewegung im Sinne des Werdens im Widerspruch. Anders aber verhält es sich mit der Bewegung im absoluten Sinne. Sobald wir den Begriff der absoluten Bewegung bilden, fassen wir dieselbe als eine in sich seiende und in sich vollendete, nicht als eine solche, deren Momente zeitlich verlaufen — dann wäre sie Werden — sondern als eine solche, deren Anfang, Mitte und Ende gleichsam in Eins zusammenfallen; und damit stehen wir unmittelbar an dem Begriffe des absoluten, in sich seienden, rein geistigen Lebens. Eine solche Bewegung schließt alles Werden und alle Veränderung aus, und daraus folgt, daß der Begriff des absoluten Seins und der absoluten Bewegung nicht widersprechend sind, so wie, daß dem begrifflichen Denken die „Ausgleichung" derselben möglich ist. Erst wenn in den Begriff des Seins der der absoluten Ruhe aufgenommen würde, den er an sich gar nicht enthält, würde ein Widerspruch entstehen. Dagegen schließt, wie gesagt, der Begriff des absoluten Seins den des Werdens absolut aus.

Wenn nun M. ferner sagt (II, 258. 263), der Gegensatz des Seins und der Bewegung liege noch über dem des Einen und Vielen hinaus, indem der Begriff des Vielen nur als eine Abstraction aus dem der Bewegung erscheine, so können wir auch damit nicht übereinstimmen. Die Bewegung für sich, ihrem abstracten Begriffe nach, vermag die Vielheit nicht zu erzeugen, wenn sie nicht die Vielheit, das Prinzip der Differenzirung, schon in sich hat. Was aber den Plato angeht, so leitet er nicht die Vielheit aus der Bewegung ab, sondern im Sophistes setzt er im Sein die Bewegung als ein Moment neben andere (Soph. 254 D), und im Parmenides (146 A) wird die Bewegung aus der Vielheit abgeleitet.

Aber es ist jetzt die Frage, ob wir der Behauptung des Verfassers, daß die Ausgleichung der Begriffe des absoluten Seins und der absoluten Bewegung die principielle Intention des platonischen Denkens bilde und daß darin der Hauptcharakter der platonischen Philosophie gegründet sei, zustimmen können. Ganz gewiß ist mit dieser Behauptung ein Gesichtspunkt aufgestellt, der so, wie er aufgestellt ist, auf Plato keine Anwendung findet. Plato hat sich allerdings die Aufgabe gestellt, das Sein mit der Bewegung zu vermitteln, aber nicht mit der Bewegung im angegebenen absoluten, sondern mit der Bewegung im relativen Sinne, mit dem Werden in der sinnlich erscheinenden Welt; wiewohl grade dieses von M. als das entscheidende Mißverständniß bezeichnet wird (II, 244. 261). Es ist auch ganz wahr, daß die Bewegung im absoluten Sinne ein durchaus wesentliches Moment im absoluten Sein bei Plato bildet; allein die Vermittlung derselben mit dem Sein ist nicht Zweck und nicht Resultat des oft genannten dialectischen Processes, sondern sie ist auf anderm Wege gefunden und als nothwendig anerkannt.

Den positiven Beweis für seine Behauptung findet M. vor Allem im Sophistes. Am Schlusse des Kratylus, sagt er, war die Aufgabe, zwischen dem Princip des absoluten Seins und der absoluten Bewegung, welche in ihrem einseitigen Gegensatze bisher die Philosophie beherrscht hatten, eine Ausgleichung zu finden, zuerst zum Bewußtsein gekommen und auf dem Höhepunkte des Theätet mit voller Klarheit ausgesprochen; im Sophistes aber wird die Lösung wirklich in Angriff genommen und zur Durchführung gebracht und in so weit die Grundlegung der Ideenlehre vollzogen (I, 194). Allein an der bezeichneten Stelle des Kratylus (439 B) werden zwei Ansichten einander gegenübergestellt, die eine, daß Alles in beständigem Wechsel und Flusse begriffen sei und in jedem Momente in jeder Beziehung ein anderes werde, wie die Herakliteer behaupteten, die andre, daß es ein in sich bestimmtes und in dieser seiner Bestimmtheit beharrendes Sein gebe, wie wir es im Begriffe erfassen, und es wird hinzugefügt, daß nur unter Voraussetzung der letztern Ansicht ein Wissen möglich sei. Im Theätet (180 D) werden die Herakliteer, die nur Bewegung ohne Beharren, den Eleaten, die nur Beharren ohne

Bewegung statuiren, in Gegensatz gestellt und gesagt, daß zwischen ihnen eine Entscheidung zu treffen sei. An beiden Stellen ist offenbar nur die Rede vom Gegensatze der Bewegung im Sinne des absoluten Werdens und Wechsels und des in seiner eignen Bestimmtheit verharrenden Seins. Was nun den Sophistes angeht, so stützt M. seine Behauptung zunächst auf eine ihr allerdings scheinbar günstige Stelle (248 E flg.), wo Plato bei der Bekämpfung der megarischen Lehre, wornach das absolute Sein die Einheit einer Vielheit bewegungsloser Ideen ist, darthut, daß dem absolut Seienden sowohl die Bewegung als das Beharren als nothwendige Bestimmungen zukomme und daß ohne beides keine Erkenntniß möglich sei. Daraus schließt M., Plato habe klar erkannt, daß an der Ausgleichung des Seins und der Bewegung die Wahrheit des Denkens hange, und findet in dem Umstande, daß die Ausgleichung grade bei der Bekämpfung der Megariker geschehe, Grund zu glauben, daß grade in ihr der Hauptunterschied der platonischen von der megarischen Ideenlehre liege (I, 194. 195); und auf dieser Grundlage gibt er eine äußerst gezwungene Deutung des ganzen Dialogs. Allein M. übersieht vollständig, daß Plato in keiner Weise die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Bewegung mit dem Sein dialectisch nachweist, sondern daß er den Begriff der Bewegung aus dem des Wissens entnimmt, und daß er wiederum das Wissen (νοῦς) gar nicht als eine dem absolut Seienden nothwendig zukommende Bestimmung aufzeigt, sondern als ein selbstredendes Zugeständniß von Seiten der Megariker einfach annimmt. Und dieses konnte Plato um so mehr, als ja die Megariker das Absolute als νοῦς und φρόνησις bezeichneten (Diog. Laert. II, 106), wie auch Parmenides, an den sie sich anschlossen, sein absolutes Sein mit dem Denken identificirt hatte. Also aus dem Wissen als einer zugestandenen, nicht bewiesenen Bestimmung des absoluten Seins entnimmt Pl. die im Begriffe desselben liegende Bewegung nebst dem Beharren, und macht sie nun als ein Moment im Sein selbst geltend. Das kann man kaum als die Lösung einer principiell intendirten Aufgabe und als den Mittelpunkt des ganzen Dialogs, sondern muß es vielmehr als ein Moment zur Lösung einer andern Aufgabe betrachten. Dieses tritt nun bald darauf deutlich genug hervor. Plato setzt die gefundene Bestimmung der Bewegung nicht als Inhaltsbestimmung im Begriff des Seins, was doch zu erwarten war, wenn es sich um die genannte Ausgleichung handelte, sondern er setzt sie neben den Begriffe des Beharrens und andere in den Umfang desselben. So bahnt er sich den Weg zur Darstellung des innern Zusammenhangs, der Gemeinschaft der Ideen, wodurch dieselben erst als das absolut Seiende denkbar werden. Und grade dieses ist die wesentliche Aufgabe des Sophistes; auf sie zielt auch die wichtige Untersuchung über die Negation ab, mit deren Erkenntniß Plato selbst behauptet, den Hauptwall erstiegen zu haben; eine Behauptung, die M. (I, 204) ganz mißverständlich auf die erst folgende Untersuchung über den λόγος bezieht, wie die Vergleichung von Soph. 261 A u. C sofort ergibt.

Bonn. Neuhäuser.

Literarische Notizen.

— Wir haben kürzlich (Sp. 525) die Aeußerung Montalemberts erwähnt, „ihm schaudere vor einer Orthodoxie, welche Gerechtigkeit und Wahrheit, Humanität und Ehre nicht achte," und die Bemerkung des Bischofs von La Rochelle, „es sei vielleicht zweckmäßig einigen Katholiken Vorträge über die Tugenden der natürlichen Ordnung zu halten, über Achtung des Nebenmenschen, Ehrlichkeit im Kampfe mit Gegnern und den Geist der Billigkeit und Liebe." Eine Recension der englischen Uebersetzung von Döllingers „Christenthum und Kirche zur Zeit der Grundlegung" im Julihefte der „Dublin Review" (von Dr. Ward?) beginnt mit der Erklärung: „Wir leugnen nicht, daß wir jedes Buch von Döllinger mit einem Vorurtheil aufschlagen, behaupten vielmehr, daß das die rechte Stimmung eines guten Katholiken ist." Einige Seiten weiter gesteht dieser gut katholische Recensent des deutschen Gelehrten, daß er kein Deutsch verstehe.

— Das Referat über den vierten Band meiner Geschichte der apol. und polem. Lit. (Sp. 517) enthält die Angabe, daß der noch erübrigende 5. Band die Geschichte der „Polemik gegen den neuern Protestantismus" bringen werde. Nach dem in der Vorrede und in dem einleitenden § 1 des ersten Bandes verzeichneten Plane meiner Arbeit ist nicht die Polemik gegen den Protestantismus, sondern die neuzeitliche apologetische Vertretung des Christenthums nach ihrem ganzen Umfange die dem 5. Bande zugewiesene Aufgabe. Der Ref. mißbilligt, daß ich die Geschichte der Polemik gegen den symbolgläubigen Protestantismus nur bis zum Beginne des 18. Jahrhunderts führte. Eine in den nächsten Monaten erscheinende Schrift wird ihn überzeugen, daß ich an einem andern Orte und aus einem andern Anlasse schickliche Gelegenheit fand, die gewünschte Fortsetzung der Geschichte jener antiprotestantischen Polemik zu geben. Ueber Luthers Mysticismus und seine damit zusammenhängende Lehre vom rechtfertigenden Glauben sind nähere Nachweisungen an verschiedenen Orten meines Buches gegeben; das Inhaltsverzeichniß gibt die Stellen an, in welchen das Gewünschte zu finden ist. Uebrigens hat, um einer andern Bemerkung des Referenten zu begegnen, die confessionelle Polemik heutzutage nur insofern, als sie mit gewissen tiefer liegenden Grundgegensätzen verwachsen ist, eine Bedeutung höherer Art anzusprechen. Die Frage, „wie Gott es zulassen konnte, daß die Folgen der Kirchentrennung und die unselige Spaltung noch immer fortdauern," ist von mir nicht aufgeworfen worden; die vom Ref. auf diese Frage gegebene Antwort ist aber indirect in dem vorerwähnten Programme des Planes meiner ganzen fünfbändigen Arbeit enthalten.

C. Werner.

— Der gelehrte Barnabit Carl Vercellone zu Rom berichtet in einer kürzlich erschienenen Abhandlung [1]) über eine interessante Bereicherung des kritischen Apparats zur Septuaginta. Der Basilianermönch Joseph Cozza im Kloster zu Grottaferrata im Kirchenstaat hat nämlich ein griechisches Chorbuch seines Klosters aus dem 13. Jahrhundert als einen Palimpsest erkannt. Die für das Chorbuch benutzten Pergamentblätter rühren von zwei Büchern her, von denen eins Reden griechischer Väter, das andere die Propheten des A. T. nach der Septuaginta in Uncialschrift enthielt. Die zu dem ersten Buche gehörenden Blätter sind noch nicht genauer untersucht; das letztere muß aus 55 Quaternionen bestanden haben, es sind aber nur 266 Seiten erhalten und nur 185 noch zu lesen. Diese enthalten den Isaias und den Malachias fast ganz, den größten Theil des Daniel und Bruchstücke von Jer., Klagel., Bar., Ezech., Osee, Amos, Soph., Agg. und Zach. Da von der alexandrinischen Uebersetzung der Propheten nur drei Uncial-Handschriften erhalten sind (Cod. Vat. und Alex. und Marchalianus XII. aus dem 7. oder 8. Jahrh. — der Sin. und 23 enthalten nur einige Propheten, VIII nur kleine Fragmente), so ist der Fund nicht unwichtig. Vercellone glaubt, die Handschrift sei aus dem 7 Jahrh.; er weist nach, daß sie den hexaplarischen Text des Origenes gibt und am meisten mit den Codices XII und 301, mitunter auch mit dem Sin. übereinstimmt. Am Rande der Handschrift finden sich einige griechische Scholien (aber mit Ausnahme von zwei Notizen aus Symmachus keine Mittheilungen aus andern

1) *Un codice greco palimpsesto* scoperto dai monaci Basiliani di Grottaferrata. Dissertazione letta dal *P. D. Carlo Vercellone* Barnabita alla Pontif. Accad. dell' Immac. Concez. di Maria V., sezione di erudizione sacra, li 28 febbrajo 1866. Rom. Spithöver 1866. 30 S. 8.

Uebersetzern) und Stücke einer wörtlichen lateinischen Uebersetzung des griech. Textes (nicht der Itala) und aus der Vulgata. Letztere wird Vercellone in seiner Variantensammlung mittheilen. P. Cozza will die Handschrift herausgeben. — Vercellone schließt seine interessante Abhandlung mit der Klage: „Unser Italien, welches an literarischen Denkmälern reicher ist, als irgend ein anderes Land der Welt, kann jetzt von den Fremden lernen, wie wichtig es sei, der Wissenschaft die Schätze zu sichern, die ihm von vergangenen Zeiten vererbt worden sind. Es ist freilich schon vieles geschehen; aber ich glaube, es bleibt noch sehr viel zu thun übrig. Die Bibliotheken Italiens und namentlich Roms sind sehr reiche Fundgruben, welche der Wissenschaft unermeßliche Schätze liefern können. Aber nur zu spärlich ist die Zahl derjenigen, welche sich damit eigens beschäftigen, und noch spärlicher die Aufmunterung, welche diesen Wenigen zu Theil wird. Die berühmte Vaticanische Handschrift erwartet von uns noch immer das Loos, welches andere Nationen der Sinaitischen, der Alexandrinischen und so vielen andern Handschriften von geringerm Werthe bereitet haben. Die Amiatinische Handschrift zu Florenz, die älteste lateinische Bibel (Vulgata), welche existirt, ist zum Theil schon veröffentlicht worden und wird in Kurzem vollständig veröffentlicht werden, aber von Fremden und außerhalb unseres Landes." — Von dem Codex VII aus dem 5. Jahrh., der Stücke des Pent. und Jos. enthält, gibt jetzt Ceriani zu Mailand einen genauen Abdruck heraus [1]). Nach Zeitungsnachrichten wäre in Rom endlich auch ein genauer Abdruck des Codex Vaticanus in Aussicht genommen.

Correspondenz der Redaction. Nro. 106: Dankend erhalten.

1) in den Monumenta sacra et profana; tom. 3, fasc. 1 u. 2 (Mailand 1864. 66) enthalten Gen. 31, 15 bis Lev. 19, 19, mit manchen Lücken.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

1. Jahrgang. Bonn 10. September 1866. № 19.

Messianische Weissagungen.

Die messianischen Prophezieen des Daniel. Von Dr. **G. K. Mayer**, Domkapitular und Professor der Dogmatik in Bamberg (A. u. d. T.: *Messianische Prophezieen* erklärt etc. II. Bandes III. Abtheilung.) Wien, Braumüller 1866. VIII u. 158 S. 8.

Der erste Band enthält die messianischen Prophetieen des Jesaias (1860, mit einem neuen Titelblatt 1863), die beiden ersten Abtheilungen des zweiten Bandes die des Jeremias und Ezechiel (1863 und 65). Von andern Bearbeitungen dieses Gegenstandes unterscheidet sich die vorliegende zunächst in der Form: das, was man den exegetischen Apparat nennen könnte, die philologische Begründung der vorgetragenen Ansicht, die Kritik anderer Deutungen, die Verweisungen auf die vorhandene Literatur, die historisch-kritischen Einleitungen u. s. w. sind ganz weggelassen oder auf ein Minimum reducirt; der Verf. gibt außer einer Uebersetzung (nach dem Grundtexte) eine Darlegung seiner Auffassung der betreffenden Abschnitte mit den nöthigen Sach-Erklärungen und kurzer Andeutung seiner Gründe in einer von aller exegetischen Pedanterie freien, durchweg klaren, lebhaften und eleganten, vielfach aber auch ans Rhetorische und Declamatorische zu sehr anstreifenden Darstellung. Die ganze Behandlung bildet den entschiedensten Gegensatz zu der Manier von Reinke; wenn dieser fast nur für Exegeten von Profession gearbeitet hat, so kann Mayers Werk gerade diesen nicht genügen, während es für einen größern Leserkreis verständlich ist, für den Reinke's Arbeiten stets ein verschlossenes Buch bleiben werden. Beide Richtungen haben ihre Berechtigung und ihre Mängel; der rechte Weg dürfte aber zwischen beiden in der Mitte liegen. Was die vorliegende Abtheilung insbesondere betrifft, so treten die Mängel, welche der von M. gewählten Behandlungsweise ankleben, weniger hervor, als in den früher erschienenen; bei den wichtigsten Stellen werden die nöthigsten exegetischen Bemerkungen im Texte oder in Noten beigefügt, und die ganze Darstellung zeigt, daß der Verf. den gelehrten Apparat, welchen er grundsätzlich wegläßt, wenigstens eingehender durchforscht und die vorhandene Literatur wenigstens sorgfältiger berücksichtigt hat, als bei manchen Partieen der frühern Abtheilungen. Die Scheu vor dem Citiren anderer Exegeten ist aber auch hier zu weit getrieben; wenn z. B. S. 36, 45, 82 „ein neuerer Ausleger" citirt wird, so hätte dafür ebensogut der Name gesetzt werden können. Auch würde es gewiß für Nicht-Exegeten von Interesse gewesen sein, wenn auf ein paar Seiten eine übersichtliche Darstellung der verschiedenen Auffassungen der Danielischen Weissagungen gegeben wäre, die sich gerade bei diesem biblischen Buche leichter, als bei irgend einem andern, ohne ein Eingehen auf exegetische Specialitäten zusammen gruppiren lassen.

M. behandelt die Prophetie von den vier Weltreichen Dan. 2 und 7, und die von den 70 Jahrwochen Dan. 9; an letztere schließt er Dan. 12 an. Gerade bei Dan. 2 und 7 hätte eine übersichtliche Zusammenstellung der beiden Hauptansichten über die vier Weltreiche nicht fehlen dürfen, zumal M. selbst von beiden abweicht. Während sonst die Einen an das babylonische, medische, persische und macedonische Reich, die Andern an das babylonische medisch-persische, macedonische und römische Reich denken, hält M. das dritte Reich für die Monarchie Alexanders des Großen, das vierte dann aber wenigstens zunächst nicht für das römische, sondern für das seleucidische Reich, wie es den Juden gegenüber sich besonders in Antiochus Epiphanes darstellte. Mir scheint diese Auffassung ganz unhaltbar. Wenn M. S. 42 sagt, dieses Reich sei von den Israeliten immer als ein großes Reich für sich betrachtet worden, so kann er diese Behauptung nur auf die Thatsache stützen, daß die Bücher der Machabäer die Jahre nach der seleucidischen Aera zählen. Das beweist aber gar nichts und die von M. selbst angeführte Stelle 1 Mach. 1, 8—11 braucht man nur zu lesen, um zu erkennen, daß darin Antiochus nur als einer der Sprößlinge der verschiedenen Dynastieen bezeichnet wird, unter welche Alexanders Reich getheilt wurde, nicht aber als der Beherrscher eines diesem, dem babylonischen und dem persischen coordinirten Weltreiches. Die Erklärung von M. scheitert aber auch, wie die Meinung, das vierte Reich sei das Reich Alexanders und seiner Nachfolger, an der Unmöglichkeit, die zehn Könige Dan. 7, 7 ff. nachzuweisen, von denen drei durch den elften — Antiochus Epiphanes — beseitigt wurden. M. zählt mit Bertholdt u. A. die drei ersten Antiochus und die vier ersten Seleucus und dann Demetrius, Heliodorus und Ptolemäus Philometor, welche drei vor Antiochus Epiphanes hätten weichen müssen. Aber er beseitigt nicht die Schwierigkeiten, daß Heliodorus nie als König bezeichnet wird, daß Ptolemäus ein ä g y p t i s c h e r König war und daß Demetrius von Antiochus nie bekämpft worden ist, — Schwierigkeiten, welche Hitzig und Hilgenfeld als groß genug erkannt haben, um all ihren Scharfsinn und alle Sophistik aufzubieten, auf andere Weise die Zehnzahl herzustellen. Alle diese Combinationen sind aber schon darum haltlos, weil die zehn Hörner, welche Daniel auf dem Kopfe des vierten Thieres sieht, wie auch Bleek anerkannt hat, offenbar nicht zehn aufeinanderfolgende, sondern zehn gleichzeitige Könige bezeichnen. Schon darum können dieselben auch nicht, wie S. 61 angenommen wird, die zehn christenverfolgenden Kaiser des römischen Reiches bezeichnen, von denen drei, Diokletian, Maximian und Constantius Chlorus (dieser paßt gar nicht in diese Gesellschaft), von dem elften, Galerius, beseitigt wurden. Vollends geht es nicht an, unter dem vierten Reiche z u g l e i c h das syrische und das römische und unter dem elften Könige zugleich Epiphanes und Galerius zu verstehen. Was M. S. 20 über die Typik oder, wie er es nennt, Rhythmik in der Geschichte sagt, das berechtigt nicht, der Prophetie

einen solchen Doppelsinn zuzuschreiben: wie die drei ersten Reiche, so muß auch das vierte ein bestimmtes Weltreich sein, und der Exeget muß sich für das macedonische mit seinen Ausläufern oder für das römische entscheiden.

In der Erörterung über Dan. 9 schließt sich M. im Ganzen an die traditionelle Auffassung an und entwickelt und begründet diese im Allgemeinen klar und ansprechend. In folgenden Punkten weicht er von dieser Auffassung ab: Er zählt die 69 Jahrwochen von dem Edicte des Artaxerxes bis zum Tode Christi, übersetzt V. 26 nicht „das Volk eines Fürsten, welcher herankommt" (populus cum duce venturo, Vulg.), sondern „ein herrschendes Volk," das römische, und bezieht den Schluß von V. 26 nicht auf die Zerstörung des Tempels und Jerusalems, sondern auf den Untergang des römischen Staates. Daran schließt sich eine Deutung des V. 27 an, die ganz neu und für M.'s ganze Anschauung charakteristisch ist. Gewöhnlich erklärt man: „Und es wird bestärken den Bund Vielen Eine Woche," die siebenzigste, in welcher der Messias thätig ist und in welcher durch ihn der Bund zwischen Gott und seinem Volke für Viele bestätigt, also Vielen das Heil der Erlösung zugewendet wird (Is. 42, 6; 49, 8); „und die Hälfte der Woche wird aufhören machen Schlachtopfer und Speisopfer," in der Mitte der 70. Woche wird der alttestamentliche Cultus aufgehoben durch den Tod des Messias, nach welchem die alttestamentlichen Opfer keine Bedeutung mehr haben. Wie nach dieser Deutung diese erste Hälfte von V. 27 mit der ersten Hälfte von V. 26 („nach den 62 Wochen," in der 70., „wird ausgerottet werden der Gesalbte" 2c.) parallel läuft, so wird die im Einzelnen sehr dunkle zweite Hälfte von V. 27 als eine mit V. 26b parallel laufende Beschreibung der Zerstörung Jerusalems gefaßt; diese ist dann also das letzte in dieser Prophetie verkündete Ereigniß, mit welchem dieselbe, von der Wiedererbauung Jerusalems ausgehend, sich offenbar zu einem schönen Ganzen abrundet. M. dagegen glaubt, nachdem er den Schluß von V. 26 auf den Untergang des römischen Reiches bezogen, V. 27 auf noch spätere Ereignisse beziehen zu müssen und zwar auf Ereignisse am Ende der Zeiten. Er übersetzt: „Und erschweren wird für Viele den Bund Eine Woche" u. s. w. und bezieht dieses auf die Verfolgung des Volkes Gottes und auf die Unterbrechung des Opfercultus durch den Antichrist, dessen Sturz dann in V. 27b beschrieben werden soll.

Diese Deutung, nach welcher jeder folgende Satz ein späteres Ereigniß verkündet als der vorhergehende, hängt zusammen mit dem, was M. die „perspectivische Auffassung" der Prophetieen nennt (S. 119, vgl. Vorrede zu Jer. S. VI). Es gibt nun allerdings Stellen, in denen eine solche „stetige Bewegung" nicht zu verkennen ist; aber dieses als allgemeine Eigenschaft der Prophetieen hinzustellen, ist man a priori nicht berechtigt, und erweist sich a posteriori als unzulässig: neben solchen Prophetieen, die den Charakter der Erzählung an sich tragen, gibt es andere — und sie bilden, wenn man unbefangen, ohne von jener Auffassung auszugehen, erklärt, sogar die Mehrzahl — welche sich als Schilderungen der Zukunft darstellen, in welchen einzelne Züge an einander gereiht werden, ohne daß dieselben in der nämlichen Reihenfolge chronologisch sich verwirklichen müßten. Als Beispiel mag Is. 11 dienen; das Cap. enthält folgende Weissagungen: der Messias erscheint und wirkt auf Erden (1—5); der allgemeine Friede wird hergestellt, „der Wolf wohnt bei dem Lamme" u. s. w. (6—9); der Messias wird auch von den Heiden anerkannt (10); der Herr sammelt sein unter den Heiden zerstreutes Volk im heiligen Lande (11. 12); die Eifersucht zwischen Juda und Israel hört auf (13); das Volk Gottes unterwirft sich die umliegenden Völker (14); der Herr führt den Rest seines Volkes aus Aegypten und Assyrien zurück (16). Offenbar werden hier nicht einzelne Ereignisse in ihrer chronologischen Aufeinanderfolge geweissagt, sondern die Ereignisse und Zustände der messianischen Zeit zu einer Schilderung, in welcher die chronologische Reihenfolge ganz in den Hintergrund tritt, vereinigt: die Sammlung des Volkes Gottes (11. 12 und 16) und die Bekehrung und Unterwerfung der Heiden (10 und 14) gehen dem 6—9 geschilderten Zustande chronologisch voraus. Nimmt man hier eine „stetige Bewegung" im Sinne von M. an, so kommt folgende abenteuerliche Deutung heraus: V. 6—10 bezieht sich auf die Ausbreitung der Kirche; dann folgt am Ende der Zeiten die Zurückführung der Hauptmasse der (zum Christenthum bekehrten) Juden nach Palästina (11—13); diese breiten sich auch ringsum über die zunächstliegenden Länder aus (14); und nun erst kehren auch die in Aegypten und Assyrien noch zurückgebliebenen Juden nach Palästina zurück (15. 16). — Noch klarer ist die Sache Is. 13, wo die Eroberung Babylons durch die Meder und Perser verkündet wird: V. 3 wird das Heranrücken derselben geschildert, dann die Eroberung der Stadt und die Vernichtung ihrer Einwohner, bis V. 16. Wenn es dann V. 17 heißt: „Siehe ich erwecke wider sie die Meder" u. s. w., so wird damit nicht, wie M. annehmen müßte, ein zweiter Feldzug gegen Babylon verkündet, sondern V. 17 ist chronologisch coordinirt mit V. 3. — Auch Is. 53, 13—54, 12 ist keine „stetige Bewegung" vorhanden: nachdem 53, 13—15 von der Verherrlichung des Messias die Rede gewesen, folgt 54, 1 ff. die Schilderung seines Leidens und bei 54, 10—12 ist die Prophetie chronologisch nicht über 53, 13 hinaus fortgeschritten. So ist also auch kein Grund vorhanden, bei Dan. 9, 26. 27 von vornherein anzunehmen, jeder einzelne Satz müsse sich auf ein späteres Ereigniß als der vorhergehende beziehen, und es könne nicht 26a und 27a auf die letzte Lebenszeit des Messias und 26b und 27b auf die Zerstörung Jerusalems bezogen werden.

Die „perspectivische Auffassung" der Prophetieen hängt aber bei M. mit einer andern eigenthümlichen Ansicht zusammen. Man kann freilich sagen: „alle Gesichte der Propheten umfassen die ganze Zeit bis zum Weltende" (S. 140); aber man kann das nur von der Gesammtheit der Prophetieen sagen, nicht, wie M. es versteht, von allen einzelnen Gesichten. „Die ganze Zeit bis zum Weltende" ist Object der Prophetie; aber nicht jede einzelne Prophetie, nicht einmal jedes prophetische Buch behandelt jene ganze Zeit. Dan. 4 verkündet nur den Wahnsinn Nabuchodonosors und Dan. 5 nur den Untergang der babylonischen Herrschaft, und das Buch Nahum nur den Untergang Ninive's. Prophetae," sagt Thomas von Aquin ganz richtig, non cognoscunt omnia prophetabilia, sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem revelationem huius vel illius rei. Deus omnia, quae sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis, non tamen omnia omnibus, sed quaedam uni, quaedam alii. Hinsichtlich der messianischen Weissagungen, die M. bei dem angeführten Satze wohl speciell im Sinne hat, ist richtig, daß sie das messianische Reich als ein ewiges bezeichnen und daß die Schilderungen desselben also auch „die ganze Zeit bis zum Weltende umfassen;" aber daraus folgt nicht, daß auch die Geschichte des messianischen Reiches in ihrem chronologischen Verlaufe Gegenstand aller einzelnen Prophetieen sein müsse. Nur durch eine ausgedehnte Anwendung der oben charakterisirten „perspectivischen Auffassung" kann M. die Schilderungen der Prophetieen in anticipirte Geschichte des messianischen Reiches verwandeln.

Die Voraussetzung, auch die Weissagung Dan. 9 müsse sich auf eine Reihe von Ereignissen aus der ganzen Zeit bis zum Weltende beziehen, verleitet M. zu ganz willkürlichen Deutungen. Die Anfangsworte von V. 24 werden gewöhnlich gedeutet: „70 Wochen sind abgeschnitten" sc. von der übrigen Zeit, also anberaumt, bestimmt; nachdem dann V. 25 von 7 und 62 Wochen gesprochen worden ist, wird V. 26 mit „nach den 62 Wochen" die 70. bezeichnet und liegt nichts näher, als

unter der „Einen Woche" V. 27 eben diese 70. zu verstehen. M. deutet aber V. 24: „70 Wochen sind zerschnitten," d. h. nicht nur in Abschnitte von 7, 62 und 1 Woche getheilt, sondern auch: die letzte Woche ist von den übrigen abgeschnitten, sie folgt nicht unmittelbar auf die 69., sondern ist die letzte Jahrwoche vor dem jüngsten Tage. Der Zusatz in V. 24 ut consummetur praevaricatio . . . et ungatur sanctus sanctorum läßt aber keine andere Deutung der ersten Worte zu, als: es ist bestimmt, daß gleich nach oder vor Ablauf der 70 Wochen der Messias auftreten soll; mithin kann gar nicht an eine solche „Zerschneidung" der 70 Wochen gedacht werden, daß die letzte von den andern getrennt wäre, und wenn M. meint, es sei „ein großer Zeitraum zwischen den 69 Wochen und der 70. angedeutet," so stützt sich diese Behauptung nur auf seine oben angeführte Deutung der letzten Worte von V. 26, wonach dieselben sich nicht auf die Zerstörung Jerusalems, sondern auf den Untergang des römischen Reiches beziehen.

Mit der Ansicht, daß „die Prophetieen immer die ganze Zeit bis zum Weltende umfassen," hängt eine dritte eigenthümliche Anschauung des Verf. zusammen, die freilich in der vorliegenden Abtheilung seines Werkes weniger hervortritt als in den frühern: sie betrifft die Stellung, welche das Volk Israel dereinst in der christlichen Kirche einzunehmen bestimmt ist. Die gewöhnliche Ansicht ist folgende: Die christliche Kirche ist die legitime Fortsetzung Israels. Die Mitglieder des alttestamentlichen Bundesvolkes, welche den Messias anerkennen, bilden das neutestamentliche Israel; diejenigen, welche ihn verwerfen, hören auf, Mitglieder des Bundesvolkes zu sein; dagegen werden die Heiden, welche gläubig werden, dem Bundesvolke einverleibt, und zwischen Heidenchristen und Judenchristen besteht in der Kirche gar kein wesentlicher Unterschied (Eph. 2, 14; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11): sie bilden zusammen das, was die Propheten als das Israel der messianischen Zeit bezeichnen, (auch Matth. 19, 28 wird die Kirche mit dem Namen „die zwölf Stämme Israels" bezeichnet), und in der christlichen Kirche, wie sie seit ihrer Gründung besteht, finden die prophetischen Schilderungen der messianischen Zeit ihrer Hauptmasse nach ihre Erfüllung (vgl. die Anschauung des h. Clemens von Rom bei Döllinger, Christenth. und Kirche S. 319, und *Aug.* Ep. 196 ad Asellicum c. 3). Die Juden werden nach ihrer Bekehrung am Ende der Zeiten (Röm. 11, 25) einfach in der Kirche aufgehen. Dieser gewöhnlichen und richtigen Ansicht gegenüber nehmen nun Einige an (unter den neuern protestantischen Theologen besonders Baumgarten und Auberlen), die Juden würden nach ihrer Bekehrung wieder als Nation in die bevorzugte Stellung eines auserwählten Volkes eintreten, und dann würden an ihnen die Weissagungen der Propheten von der dereinstigen Verherrlichung Israels und Jerusalems in Erfüllung gehen. Dieser Anschauung huldigt auch Mayer: er malt (namentlich zu Js. 60 und zu Ez. 40) in glühenden Farben „die schönen Tage Jerusalems": die christlich-gewordenen Israeliten kehren nach Paläſtina zurück und bauen Jerusalem und seinen Tempel prächtig wieder auf; neben dem Opfer des neuen Bundes werden „zur Erinnerung und geschichtlichen Veranschaulichung" die alttestamentlichen Thieropfer wieder dargebracht; es wird zugleich das Gesetz des alten und des neuen Bundes gehalten, freilich so, „daß der neue Bund mit seinem Opfer, seinen Ceremonien und Geboten nicht wie im Beginne (in der judenchristlichen Gemeinde zu Jerusalem im ersten Jahrhundert) unscheinbar, verfolgt und unterdrückt, sondern herrlich, glanzvoll und gebietend in dem neuen Tempel auftritt;" die andern christlichen Völker wallfahrten nach der Stätte der Erlösung, wenn Jerusalem von der auserwählten gläubigen Nation bewohnt und die Stadt der Feste sein wird, u. s. w. — Eine eingehende Würdigung dieser Anschauung ist hier nicht am Platze (gute Bemerkungen darüber s. bei Hengstenberg, Die Opfer der h. Schrift. Die Juden und die christliche Kirche, Berlin 1859, S. 78) und auch wohl nicht nöthig. Die Stelle Röm. 11, 25 sagt von einer solchen Begnadigung der Juden nichts; der sonstigen Lehre des N. T. und der kirchlichen Ueberlieferung entspricht jedenfalls die Anschauung am besten, daß das auserwählte Volk nur noch in der Kirche und der alttestamentliche Cultus nur noch in dem antitypischen Cultus der Kirche fortbesteht (novum pascha novae legis phase vetus *terminat*; vetustatem novitas, umbram *fugat* veritas, noctem lux *eliminat*); und die alttestamentlichen Prophetieen von Israels Verherrlichung können jedenfalls auch anders als in jener zugleich starr buchstäblichen und phantastischen Weise gedeutet werden. M. gibt S. 143 selbst zu, „Schlachtopfer und Speisopfer" könne einfach Bezeichnung des durch jene vorgebildeten Opfers des neuen Bundes sein; bei andern ähnlichen Ausdrücken ist eben so wenig eine Nöthigung zu einer andern Deutung vorhanden.

Auf Grund dieser eigenthümlichen Ansicht versteht M. — in scharfem Gegensatze zu der gewöhnlichen Auffassung — selbst Dan. 12, 2 nicht von der Auferstehung des Fleisches, sondern von der geistigen Erweckung des auserwählten Volkes, von seiner Wiederaufnahme in der letzten Zeit. Seine Uebersetzung: „viele von denen, welche als Erde von Staub schlafen" ist aber sprachlich unmöglich, und die Deutung: „welche in irdischem Leben und Treiben versunken sind" ganz gegen den alttestamentlichen Sprachgebrauch.

Der Verf. beabsichtigt ohne Zweifel, seine Arbeit über die messianischen Weissagungen durch eine Erklärung der messianischen Prophetieen der kleinern Propheten zu vervollständigen; ich schließe darum mit der Bitte, er möge zuvor seine Theorie von dem „perspectivischen" Charakter der Weissagungen und von der Zukunft Israels einer strengen und unbefangenen Prüfung unterwerfen.

Reusch.

Christliche Inschriften.

Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle, réunies et annotées par **Edmond Le Blant.** Ouvrage couronné par l'Institut de France (Académie des Inscriptions et Belles-lettres). Paris, imprimé par ordre de l'Empereur à l'imprimerie imperiale. 1856—65. 2 tomes à CLVI, 498 & 644 pp. in 4°. avec un atlas, conten. 552 inscriptions sur 92 planches. 120 frcs.

„Das Studium der lateinischen Inschriften hat im Allgemeinen noch nicht in dem Grade, wie es das verdient, Werthschätzung gefunden und Interesse erregt, sei es darum, weil die Kunst, durch dieses Studium Ergebnisse zu gewinnen, noch wenig bekannt ist, sei es weil dasselbe zu mühsamen und minutiösen Untersuchungen nöthigt. Diese Untersuchungen führen zwar fast immer dahin, daß bestimmte Thatsachen an die Stelle von verwirrten und unrichtigen Darstellungen treten; aber sie erfordern viel Arbeit und bringen nur langsam Ehre ein, während man mit leichterer Mühe einen ephemeren Erfolg erzielen kann, wenn man halbwahre oder auch irrige Gedanken in unbestimmten Verallgemeinerungen, aber in eine anziehende oder pikante Darstellung gekleidet, vorträgt." Wie sehr diese Worte, welche ein bedeutender Gelehrter (Hase im Journal des Savants, Jan. 1852) vor 14 Jahren schrieb, auch heute noch zutreffen, so hat sich doch seither manches gebessert, ja der Zustand der Epigraphik muß gegenwärtig im Allgemeinen als ein höchst befriedigender bezeichnet werden. Die Leistungen von Mommsen, Henzen, Ritschl haben auch das blödeste Auge von der Bedeutung dieses Zweiges der Alterthumswissenschaft überzeugt und in den weitesten Grenzen zu lebhafter Thätigkeit angeregt. Es war zu erwarten, daß auch die Kenntniß christlicher Inschriften sich diesem Aufschwung nicht entziehen werde, und in der That erscheint unsere christliche Epigraphik jetzt der

profanen ebenbürtig. Es dürfte die Leser interessiren, den Weg in Kürze zu überblicken, den dieselbe durchgemacht hat, ehe sie sich zu solcher Höhe erhob. Aus einer solchen Betrachtung wird sich zugleich die Bedeutung des hier anzuzeigenden Werkes am besten abheben.

Es gibt keine Sammlung christlicher Inschriften, welche vor Karl d. Gr. fiele. Erst zur Zeit dieses Fürsten entwickelten sich in der Schule Alkuins die ersten derartigen Versuche. Indessen kümmerten sich jene ersten Sammler wenig um die historische Bedeutung einer Inschrift: es kam ihnen vor allem darauf an, aus metrischen Inschriften im Geschmacke des Damasus Anthologien und Mustersammlungen zusammenzusetzen. Von derartigen Sammlungen sind nur drei ganz oder stückweise auf uns gekommen: die von Gruter edirte Collectio Palatina, jetzt im Vatican, die erst durch de Rossi genau beschriebene von Klosternburg, und die von Verdun, welche der letztgenannte Gelehrte in der dortigen Bibliothek entdeckt hat.

Die folgenden Jahrhunderte bis zur Renaissance bezeichnen eine Lücke in diesen Studien. Seit dem 14. und 15. Jahrh. erscheinen christliche Inschriften in den Sammlungen mit profanen durcheinander gemischt. Petrus Sabinus, Prof. am Archigymnasium zu Rom, veranstaltete zuerst ein Corpus Inscr. christianarum, welches sich erst kürzlich in der Bibliothek von S. Marco in Venedig wiederfand. Erst um die Mitte des 16. Jahrh. zeigte sich ein lebhafteres Interesse für unsern Gegenstand. Aldus Manutius der Jüngere hinterließ zwanzig Bände, in denen er eine Menge von christlichen Inschriften verzeichnete. Schon Cittadini und Doni, in neuerer Zeit Marini haben diesen Schatz, den die Vaticana besitzt, benutzt: in gründlicherer Weise geschah dies indessen durch de Rossi. Neben dieser Handschrift des Aldus ist ein Manuscript der Bibliothek Chigi zu nennen, welches einen unbekannten Spanier zum Verfasser hat, jedoch meist spätere Inschriften enthält.

In den genannten Arbeiten, die bis zum J. 1578 herabgehen, also in etwa 8 Jahrhunderten, hatte man nicht mehr als 1000 christliche Inschriften zusammengebracht: gewiß ein unbedeutendes Ergebniß, wenn man bedenkt, daß alle Gegenden Europa's dazu beigesteuert hatten. Jetzt eröffnete ein Einsturz in der neuen via Salaria zu Rom der christlichen Epigraphik ungeahnte Bahnen: das unterirdische Rom und mit ihm eine unerschöpfliche Fundgrube von Epitaphien trat wieder aus der Vergessenheit heraus. Ciacconio, Macarius, Wingh waren die ersten, welche die Katakomben durchforschten; der eigentliche Entdecker derselben war jedoch Bosio, der in seiner Roma sotterranea eine große Menge kostbarer Inschriften mittheilte. Eine fernere Sammlung gab Gruter in seinem großen Werke; doch gibt er verhältnißmäßig wenig christliche Inschriften, viel weniger als seine Verbindung mit Cittadini, Sirmond u. A. ihm erlaubt haben würde. Eine Sammlung römischer Inschriften von Sirmond besitzt die k. Bibliothek zu Paris. Auf Gruter folgten Doni, Aleandro, Maccio, Peyresc, Joh. Brutus u. A., welche alle nebenbei die christlichen Inschriften berücksichtigten. Bosio's Roma sotterranea konnte erst 1632 durch Severano veröffentlicht werden. Außerdem bewahrt die Bibliothek von Vallicella eine Collection aus den Kirchen sub dio (im Gegensatz zu dem unterirdischen Rom) auf, welche von Bosio, Secna und Severano herrührt. Nach Bosio und seinem Uebersetzer Aringhi ist zu nennen Montfaucon, dessen kleine Sammlung römischer Inscriptionen sich gleichfalls in der kaiserl. Bibliothek zu Paris befindet. Bekannter sind die Arbeiten der nun folgenden Gelehrten. Fabretti war äußerst genau, doch läßt die Unvollkommenheit der typographischen Mittel seiner Zeit den Verlust seiner Papiere bedauern. Boldetti ist eben so reichhaltig als nachlässig; Marangoni ist, namentlich in seinem Hauptwerke, dem Appendix ad Acta S. Victorini, viel genauer. Er hatte, gleich Boldetti, dreißig Jahre dem Studium der Katakomben gewidmet; um so beklagenswerther war der Verlust seiner Papiere durch einen Brand. Buonarotti's treffliche Leistungen (namentlich die Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro, Florenz 1716) lassen einen Schluß auf den Werth seiner Sammlung christlicher Inschriften machen, deren Manuscript in Florenz liegt. Von Lugi, dessen gedruckte Schriften (bes. Severae martyris epitaphium, Panorm. 1731) mit Recht geschätzt werden, besitzt die Vaticana noch kostbare Papiere.

Es stellte sich von selbst das Bedürfniß heraus, die vorhergehenden Forschungen durch Anlegung eines großen Werkes nutzbarer zu machen, welches sämmtliche christliche Inschriften in einem Corpus vereinigte. Gori hatte bereits diesen Plan; er wollte dadurch zugleich Dogmatik, Liturgik, Kirchenrecht u. s. f. beleuchten. Indessen konnte erst Muratori Gori's Plan ausführen; sein Thesaurus gibt profane und christliche Inschriften getrennt und übertrifft an Reichthum alle frühern Collectionen; die Classification der Inschriften im Sinne Gori's unterließ er. Passeri und Olivieri scheinen den Vorsatz gehabt zu haben, Muratori's Werk einer solchen Classification zu unterziehen. Von der Ausführung ihres Vorhabens ist nichts bekannt. Projecte, welche ebensowenig verwirklicht wurden, waren die Maffei's, des eigentlichen Begründers der epigraphischen Kritik, und Seguiers; dann die gleichzeitigen des Bacchini, Bottari, Terribilini und Blanchini. Eine Auswahl christlicher Inschriften zur Illustration der gesammten Theologie beabsichtigte der bekannte Zaccaria; es kam jedoch bloß zu dem ziemlich mittelmäßigen Buch de veterum Christianorum inscriptionum usu in rebus theologicis. Ein ähnlicher Versuch von Donzetta ist noch schwächer. Die Epigraphik ruhte zu Ende des vorigen Jahrhunderts noch auf viel zu unsicherer Grundlage, um Erkleckliches im Dienste der Theologie zu leisten.

Marini trug sich vor drei Jahrzehnten mit dem Plane, eine colossale Sammlung christlicher Inschriften herauszugeben: 8600 sind in seinen reichen Papieren verzeichnet. Zur Ausführung seines Vorhabens kam er nicht. Einen Theil seiner Inschriften veröffentlichte A. Mai im 5. Bande des Spicilegium Romanum. Mai fühlte, daß ihm zur Fortsetzung des Unternehmens die Kraft gebrach; er übertrug es daher einem damals noch sehr jungen Gelehrten, der seither den ersten Rang unter allen Kennern christlicher Alterthümer einnimmt. Die 11000 Inschriften, welche de Rossi bereits gesammelt, sollen in 5—6 Bänden erscheinen. Den 1. Band mit 3164 Nummern gab er 1857—61 heraus und bewirkte damit eine vollständige Neugestaltung der epigraphischen Wissenschaft. Schon jetzt läßt sich sagen, daß alle fernern Forschungen auf diesem Gebiete sich an de Rossi anlehnen müssen.

Neben diesem großen Werke hat die neueste Zeit einige Sammlungen von Inschriften einzelner Länder hervorgebracht. Gazzera gab 1849 die christlichen Inschriften Piemonts, Steiner (1852 und 1859) die des Rhein- und Donaugebietes. Letzterm war Lersch vorausgegangen, der in seinem Centralmuseum rhein. Inschriften auch die christlichen mittheilte, aber kaum zum vierten Theil. Steiners Arbeit ist für wissenschaftliche Zwecke unbrauchbar; sie macht neben den modernen Leistungen einen ziemlich harmlosen Eindruck.

Das bedeutendste Werk neben de Rossi's Inscr. Christianae urbis Romae sind nun unbestreitbar Le Blant's Inscriptions chrétiennes de la Gaule. De Rossi schließt seine Sammlung mit dem 7. Jahrhundert, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil der Anfang des 7. Jahrhunderts in Rom den traurigsten Zerfall der öffentlichen Bildung und zugleich das Verschwinden der Inschriften bezeichnet, die sich nun nur mehr auf öffentlichen Denkmälern und den Gräbern sehr vornehmer Personen finden. Nur zwei Inschriften aus diesem ganzen Jahrhundert gehören nicht dem Klerus an (Inscr. chr. I, 517 ff.). Aus dem nämlichen Grunde hört Le Blant ein Jahrhundert später auf. Es ist eine

eigenthümliche, aber evident nachgewiesene Thatsache, daß die Bildung in Gallien immer ein Jahrhundert hinter der römischen bleibt, dafür aber auch ein Jahrhundert länger sich erhält. Der Parallelismus der gallischen mit den jedesmal 100 Jahre ältern römischen Inschriften liefert dafür den Beweis (vgl. *Le Blant* préf. p. XV. CXXII).

Hatte noch de Brosses die christlichen Epigraphiker seiner Zeit, Muratori, du Cange, bemitleidet, daß sie sich mit solchen vieilleries abgäben — car en verité, schreibt er, je ne puis donner le nom d'antiquités à tout ce qui concerne ces vilains siècles d'ignorance (Le président de Brosses en Italie, ed. 1858. II, 463), so möchte es auch heute noch, selbst unter theologischen Lesern, nicht an solchen fehlen, welche den epigraphischen Studien ebensoviel Werth beilegen, als der ehrenwerthe Präsident. Es dürfte darum geeignet erscheinen — nicht den Nutzen dieser Studien im Allgemeinen, sondern den Gewinn eines kurzen Ueberblickes zu würdigen, welchen die Wissenschaft aus dieser neuesten Publication ziehen mag. Eine solche Uebersicht wird zugleich die Bedeutung des Werkes am besten ins Licht setzen.

Dogmatik und Dogmengeschichte seien an erster Stelle erwähnt. Unsere Inschriften zeigen uns u. a. den Glauben an die Gottheit Christi (Inschr. von St. Maximin in Trier, Le Blant No. 281), das Fegfeuer (No. 374), die reale Gegenwart Christi in der h. Eucharistie (die berühmte Inschr. von Autun, No. 4: *ἔσθιε, πίνε, λαβὼν ἰχθὺν ἔχων παλαμαῖς*), den Glauben an die Auferstehung, beurkundet durch Worte (No. 467, 478 u. s. f.) und symbolische Darstellungen (No. 286, 486), das Gebet für die Abgestorbenen (No. 4, 277, 392), die so seltene Anrufung des h. Geistes (No. 583), die der Heiligen, um deren Gräber sich die Begräbnißstätten bildeten (No. 22), die Taufe (No. 5), die kanonische Buße (No. 663), die letzte Oelung (No. 623), gewisse Formen alter, längst verschwundener Liturgien (No. 392, 25, 52, 404), das Verhältniß der Abhängigkeit zu Rom, den Cult der sel. Jungfrau (No, 542 A), den Kampf gegen die Häresie (No. 404 u. s. f.), die kirchl. Hierarchie (No. 36, 60, 233, 292, 293 u. s. f.). Aber auch der Aberglaube der Menge erhält durch die Epigraphik seine Bestätigung (vgl. préface, p. CIV f.).

Es läßt sich erwarten, daß Cultur- und Sittengeschichte den reichsten Beitrag aus den Inschriften ziehen: geben diese ja am vollständigsten, unmittelbarsten und anschaulichsten die Wirklichkeit des antiken Lebens in allen seinen Richtungen und in der reichsten Fülle der individuellen Einzelheiten wieder. So finden wir denn auf unsern gallischen Inschriften eine eingehende Sittenschilderung: wir finden dort jene rührende Erwähnung der christlichen Erziehung in der Familie, die Erwähnung der Nächstenliebe, der Enthaltsamkeit der Gatten, der Gastfreundschaft, des Loskaufs der Sklaven, des Mitleids mit dem Loose der Unfreien; wir sehen die Unterthanen den Fürsten nach barbarischer Sitte reiche Geschenke darbringen; wir sehen die Gläubigen beten, mit gekreuzten Armen, verneigt, auf ihre Kniee hingestreckt, Thränen vergießend; das Volk, wie es sich beim Leichenbegängnisse drängt und heilige Psalmen singt, wie es die Reliquien vom Kreuze Christi verehrt, wie seine Heiligen die Tempel, Städte und Friedhöfe der Gläubigen schützen; wir sehen das Volk im Glauben an die Wunder seiner Heiligen, an Auferweckung von Todten, an Heilung von Kranken, Austreibung des Teufels; wir hören die h. Gesänge des Chors; wir lesen von den hellerleuchteten Basiliken, von frommen Nachtwachen, öffentlich gebüßten Fehlern, von harten Uebungen, denen sich die Großen dieser Welt unterzogen; von Jungfrauen, die aus Liebe zu ihrem himmlischen Bräutigam reichen Verbindungen entsagten, von Witwern und Witwen, die den Rest ihrer Tage ihrem Herrn weihen, von Männern, die ihre Frauen verlassen, um sich dem Ordensleben zu widmen; von großen Pilgerfahrten, die man sich im Geiste der Buße auferlegte. Die Form der Inschriften verräth bald die Furcht vor den Verfolgern, bald die noch zweifelhafte Sicherheit der seit Constantin sieghaften Kirche; die Namen der Christen deuten noch manchmal auf die Zeit der blutigen Verfolgung und der öffentlichen Verhöhnung (Iniuriosus, Calumniosus, Fordula, Stercoreus, No. 412). — Eine eigenthümliche Beleuchtung erhält das Verhältniß unserer ersten Christen zu den Juden: es muß ein äußerst feindseliges gewesen sein. Fast niemals trägt, wenigstens in Gallien, ein Christ den Namen eines jüdischen Patriarchen; einzelne Ausnahmen sind auf orientalische Herkunft zurückzuführen (préf. p. CXIII). Eine jüdische Inschrift von Narbonne, in lateinischer Sprache unter König Egica verfaßt, trägt den siebenarmigen Leuchter, das stumme Sinnbild jüdischer Religion und Abstammung; dann folgt in hebräischer Sprache und Schrift der wehmüthige Friedensruf des verbannten Volkes: „Friede über Israel."

Die Thätigkeit des Klerus tritt in ein helles und vortheilhaftes Licht: da bezeugen die Inschriften, wie ein Bischof seine gefangenen Mitbürger loskauft (No. 582), wie die Geistlichen die Armen unterstützen und jedes Leiden lindern (No. 582, 644, 492). Kirchen, prachtvolle Basiliken mit Inschriften bezeugen den Eifer für Gottes Ehre — so zu S. Vincent, S. Patiens, S. Felix, Primuliacum, Tours. Inschriften verherrlichen die Thätigkeit des h. Martinus, des Apostels von Gallien im 4. Jahrh. Wir erkennen die bürgerliche Stellung und den Einfluß des Klerus, der so wesentlich zur Wiederherstellung der socialen Ordnung nach den Stürmen der Völkerwanderung beitrug (No. 26, 377, 643). Daß ihm auch die Erhaltung eines Restes von wissenschaftlicher Bildung zu danken ist, lehren uns die Inschriften ebenfalls. Eine bemerkenswerthe Thatsache ist jedenfalls, daß wir keine Grabschriften eingewanderter Barbaren besitzen, die nicht christlich wären: Christenthum und Bildung müssen damals identisch gewesen sein.

Was die Vertheilung der Inschriften auf die verschiedenen Stände betrifft, so versteht es sich von selbst, daß sie hauptsächlich und meistens hervorragenden Personen angehören. Für den Klerus steht die Anzahl der Grabschriften gradezu in directem Verhältnisse zu der hierarchischen Würde: sie nennen mehr Bischöfe als Priester, mehr Priester als Diakonen, mehr Diakonen als Lectoren. Ein epigraphisches Gesetz unterdrückte in den prosaischen Inschriften die Erwähnung irdischer und weltlicher Titel: sie dienen daher wenig zur Aufklärung des Verhältnisses unter den Laien; dagegen gedenken die freier gehaltenen metrischen Legenden häufig der hohen Geburt u. s. f. des Todten. Die äußerst seltene Erwähnung eines militärischen Ranges in den Grabschriften scheint allerdings in Verbindung mit der bekannten Abneigung der Christen gegen den Kriegsdienst zu stehen. Ich erkläre darum den can. 3 des Concils von Arles (314): ut qui in pace arma proiciunt excommunicentur: de his qui arma proiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione, von dem Verlassen der Fahne durch die Christen; die Deutung Sirmonds (arma proicere = arma in alium conicere), welcher München (Bonner Zeitschr. f. Philos. u. Theol. H. 26, S. 74) und Hefele (mit Bezug auf die Gladiatorenspiele, Conciliengesch. I, 175) sich anschlossen, kann ich nicht gutheißen.

Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß unter christlichen Grabschriften Galliens sich auch solche von Häretikern befinden: die außerordentliche Verbreitung des Arianismus läßt darauf schließen. Indessen, ein äußeres Zeichen, woran solche Epitaphe zu erkennen wären, gibt es nicht: Le Blant zeigt schlagend, wie weder das Fehlen der Sigel *ΑΩ*, noch des in pace u. s. w. auf häretisches Bekenntniß des Todten schließen lasse.

Sehr wichtig sind unsere Inschriften vor Allem für die Entwicklung des Romanischen aus dem Lateinischen, sowohl für die Veränderung, welche in der Vocalisation vorging, als für diejenige der Flexion und den Wechsel in den Begriffen, welche man mit den einzelnen Wörtern verknüpfte. Ich verweise für diesen Gegenstand

auf das Material, welches Le Blant beibringt (préf. p. CXVI) und möchte nur bedauern, daß es dem auf dem Gebiete der romanischen und germanischen Sprachkunde nicht heimischen Verfasser unmöglich war, diesen Punkt weiter zu verfolgen. Das Gleiche gilt von den germanischen Inschriften, die zu S. Eloi gefunden wurden (Ch. Lenormant machte sie zuerst bekannt) und die seither so viel Aufsehen gemacht haben (vgl. Jak. Grimm, Verh. d. kgl. Akad. d. W. zu Berlin 1854, S. 527 f.). Uebrigens glaube ich den Gründen meine volle Zustimmung geben zu müssen, welche Le Blant für die Echtheit der St. Eloi'schen Inschriften beibringt (vgl. préface p. CXXXVII ff.).

Wir haben schon oben gesehen, wie das 8. Jahrhundert einen vollkommenen Stillstand in der Epigraphik und zugleich einen fast völligen Untergang litterarischer Bildung in Gallien bezeichnet. In der That weisen die Inschriften ein treues Bild des Verfalles der Litteratur auf — ein Verfall, der sich sowohl in dem Abhandenkommen aller eleganten, klassischen Formen der Buchstaben, als in dem Barbarismus der Sprache und der Verkommenheit des Gedankens offenbart (vgl. préf. p. CXXIII f.).

Nach den Forschungen Le Blants lassen sich vier Perioden in der gallischen Epigraphik, wenigstens mit Rücksicht auf die Grabschriften, unterscheiden. In der ersten, welche der Regierung Constantins vorausgeht, besteht noch kein christliches Formular; die Grabschriften sind nach alter, heidnischer Sitte redigirt und bieten nur flüchtige Kennzeichen des christlichen Bekenntnisses: ein Wort, eines der primitiven Symbole, oft auch (wie es scheint) die Abwesenheit des Diis Manibus (*de Rossi*, Inscr. I, 9); Jahr und Tag des Todes fehlen; dagegen erscheinen noch die altrömischen tria nomina, die Worte liberti, posteri, die Angabe derjenigen, welche das Grab herrichten ließen. Die Inschriften des Constantinischen Zeitalters sind kürzer, es zeigt sich auf ihnen das Monogramm Christi (☧ und ⳨) und der Gebrauch von Acclamationen. In der dritten Periode beginnt sich die Epigraphik der heidnischen Formen gänzlich zu entkleiden: die Erwähnung der Abstammung, EVTYCHETIS FILIVS z. B., verschwindet; doch erhält sich noch stellenweise der Name der Eltern, welche den Stein setzten; dem cognomen geht zuweilen ein gentilicium voraus. Die Idee des künftigen Lebens hatte sich im Bewußtsein der Völker noch nicht so klar entwickelt, daß man nicht hier und da noch die Heiden nachgeahmt hätte, deren Entsetzen und Abscheu vor dem Tode ihnen die Nennung des Sterbetages widerlich machte. Die Inschriften dieser Zeit, deren Typus uns besonders in Trier vielfach entgegentritt, entfernen sich oft von der banalen Form und zeichnen sich oft durch die Einfachheit der einleitenden Worte aus: HIC PAVSAT, HIC IACET, HIC QVIESCIT, HIC REQVIESCIT, zuweilen mit IN PACE und dem Monogramm Christi finden sich sehr oft. Desgleichen fängt die Angabe des Jahres, die auf den heidnischen Epitaphien so äußerst selten ist, an uns zu begegnen. (So weisen die christlichen Grabschriften Lyons sehr häufige Consulardaten auf, während solche auf den heidnischen durchaus fehlen.) Die letzte Epoche christlicher Epigraphik bewahrt kaum mehr eine Erinnerung an die heidnische Formel; mit sehr seltenen Ausnahmen erscheint hier der Todestag regelmäßig; die Angabe des Jahres wird häufig; der Name des Vaters und derjenigen, welche das Grab errichtet, fehlt; jede Erwähnung irdischer Bande ist verschwunden. Zu Anfang der ersten Zeile steht oft das einfache Kreuz +, die Einleitungsformel wird complicirt: HIC REQVIESCIT IN PACE BONAE MEMORIAE, IN HOC TVMVLO REQVIESCIT BONAE MEMORIAE.

Diese Daten sind für die Entwicklung des christlichen Geistes interessant. Die Gläubigen aus der Zeit der Verfolgung haben also zweierlei Epitaphien: entweder solche, die ganz dem heidnischen Typus entsprechen und kaum ein Kennzeichen christlichen Glaubens tragen, oder solche, die einfach den Namen mit einer Acclamation nach antikem Muster (HAVE VALE, VIVAS IN DEO, AIVTIT SPIRITVS, REFRIGERET, PAX TECVM) haben. Im Lauf der Zeiten organisirt sich die neue Welt des Christenthums, und der Lapidarstil ändert sich gleich allem Andern; nach den Grundsätzen der evangelischen Losschälung verschwindet zuerst der Name des irdischen Vaters, die Angabe der bürgerlichen Stellung, des Gewerbes, des Vaterlandes; die Erwähnung eines irdischen Verhältnisses besteht noch in dem Namen derer, welche das Grab aufwerfen lassen; auch sie verschwindet in der folgenden Periode. Aber es ist nicht genug, daß das christliche Epitaph nicht heidnisch aussehe — die neue Idee hat nicht bloß niedergerissen, sondern auch aufgebaut. Der Heide beweint seine Todten, die dem Schattenreich verfallen sind; der letzte Tag des Dahingeschiedenen mit all seinen Erinnerungen ist ihm traurig, er verzeichnet ihn deßhalb nicht auf dem Grabstein. Der Gläubige hingegen sieht seine theuren Todten im Lichte des Jenseits wieder aufleben; der Tod ist ihm eine Wiedergeburt; er bewahrt darum ein freudiges, wenn auch wehmüthiges Andenken an den Tag des Hintritts und unterläßt nicht, diesen auf dem Grab zu notiren. Das ist das letzte Wort der christlichen Epigraphik, mit ihm ist das Formular derselben vollständig (préf. p. XXXVI f.).

Aeltere datirte Inschriften sind übrigens in Gallien viel seltener als in Rom. In den Katakomben finden sich deren aus den Jahren 71, 107 und 111, dann 268 u. s. f.; im 3. Jahrhundert werden sie dort häufig; Gallien dagegen bietet als erste datirte Inschrift eine vom J. 334, welcher dann mehrere von 347, 377, 405 und 409 folgen; erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts wächst ihre Anzahl bedeutend. Auf den datirten Grabschriften erscheint das Monogramm ☧, also das ältere, in Rom seit 298 (?, sicher seit 331) bis 474, in Gallien von 377 bis 493; das spätere Monogramm ⳨ in Rom von 355—565, in Gallien von 400—540; die Taube in Rom von 268—524, in Gallien von 378—612; die Buchstaben *ΑΩ* (ω) in Rom von 355—509, in Gallien von 377—547; das einfache + Eingangs der Grabschrift in Rom von 450—589, in Gallien von 503—680, inmitten der Schrift in Rom von 375—527, in Gallien von 448 bis nach 585; die Urne in Rom von 391 bis 439, in Gallien von 450—563. Anker und Fisch sind die ältesten Symbole, welche, obgleich auch später vorkommend, hauptsächlich der vorconstantinischen Zeit angehören (vgl. préf. p. XII—XIV); sie finden sich aber auch, was schwer zu erklären ist, auf einigen heidnischen Inschriften (*de Rossi*, de monum. *ΙΧΘΥΝ* exhib. im Spicil. Solesm. t. 2. *Guasco*, Mus. Capit. III, 70).

Die chronologischen Angaben auf unsern Steinen sind zweierlei Art: entweder wird nach Consulatsjahren oder nach Regierungsjahren barbarischer Könige gezählt. Die erstern finden sich ausschließlich im ehemaligen Königreiche der Burgunder, die Königsdaten im Reiche der Franken und Westgothen. Die Erklärung dieser Thatsache aus dem politischen Verhältnisse der genannten Reiche zu Ostrom ist ganz zutreffend; eben so anerkennenswerth sind die historischen Resultate, welche Le Blant aus den betreffenden Inschriften zieht und die er mit Gründlichkeit entwickelt (préf. p. LX—LXX; vgl. *de Rossi*, Inscr. I, p. XXV).

(Schluß folgt.)

Pfalzel bei Trier. Fr. Xav. Kraus.

Die Controverse zwischen Kuhn und Schäzler.

II. Natur und Persönlichkeit.

Schäzler bezeichnet nach scholastischer Begriffs- und Wortfassung als natürlich all das, was in substantieller oder accidenteller Weise zur Natur der geschaffenen Dinge gehört,

und als übernatürlich folglich all das, was ein indebitum naturae ist. Unter Persönlichkeit versteht er, ebenfalls nach scholastischer Begriffs- und Wortfassung, die individuelle Existenzweise einer vernünftigen Natur. Hiermit kehrt er sich gegen den Natur- und Persönlichkeitsbegriff Kuhns. Als Natur gelte letzterm das substantielle Wesen der Dinge, insbesondere des Menschen; alles was über dieser Natur liege, ob gut oder bös, gelte ihm als übernatürlich, insbesondere alles Actuell-persönliche gelte ihm also als übernatürlich und demnach auch die göttliche Gnade als eine Vervollkommnung der menschlichen Persönlichkeit. Der selbstbewußte, freie Geist im Unterschiede von der Natur oder Substanz des Geistes gelte Kuhn als Persönlichkeit: das sei ein falscher, moderner Persönlichkeitsbegriff, der in der Trinitätslehre auf Modalismus und in der Christologie auf Nestorianismus führe. Das Eine göttliche Wesen sei nämlich selbstbewußter, freier Geist, und wenn dieser als Persönlichkeit gefaßt und als Constructionsprincip der göttlichen Dreieinigkeit angenommen werde, so ergebe sich der Consequenz nach kein realer Unterschied von drei Personen; und da der menschlichen Natur Christi ein eigenes geistiges Selbstbewußtsein und eine eigene freie Selbstthätigkeit zukomme, so müßte ihr der Consequenz nach zufolge der Kuhn'schen Auffassung auch eine eigene Persönlichkeit zukommen im Unterschiede von der Logos-Persönlichkeit (S. 137. 290. 410—440).

Wir huldigen hier gleich Sch. der scholastischen Begriffs- und Wortfassung von Natur und Persönlichkeit, von Natürlichem und Uebernatürlichem. Da wir aber eine strenge Grenzmarke ziehen zwischen Begriffsfassungen, die durch philosophische oder theologische Sachgründe gefordert werden, und zwischen Begriffsfassungen, die bloß durch Gründe einer dem traditionellen Sprachgebrauche sich anlehnenden Zweckmäßigkeit gefordert werden, so müssen wir im Sinne dieser Unterscheidung auch die Kuhn'sche Lehre beurtheilen und sie folglich etwas anders beurtheilen als Sch. Unter Natur versteht Kuhn das immanente Wesen als Thätigkeitsprincip eines Seienden gleichwie die Scholastik; als natürlich bezeichnet er aber nur dasjenige, was auf wesentlich-nothwendige Weise zur Natur eines Seienden gehört und folglich auch aus derselben oder durch dieselbe erkannt werden kann. Als natürlich für die creatürlichen Substanzen faßt er also z. B. deren Schöpfung und Erhaltung und zweckvolle Anordnung durch Gott, deren Wesensmomente, Wesensvermögen, nothwendige Wesensthätigkeiten und deren nothwendiges Wesensziel. Alles dagegen, was auf außerwesentliche oder accidentelle Weise zur Natur und zur Entwicklung derselben gehört, was nicht in wesentlicher oder substantieller Weise dazu gehört, bezeichnet er nach einem ganz antischolastischen Sprachgebrauche als ein indebitum et superadditum naturae oder als ein Uebernatürliches in einem allgemeinern, umfassendern Sinne dieses Wortes. Als ein Uebernatürliches in diesem Sinne wird all dasjenige bezeichnet, was hinausgreift über die substantielle unveränderliche Natur eines Dinges und über dessen wesentliche Eigenschaften und Kräfte, was insbesondere hinausgreift über die substantielle Natur des menschlichen Geistes und dessen Vernunft- und Willensvermögen und in den Bereich der actuellen Persönlichkeit fällt. Uebernatürlich heißen insofern alle diejenigen Regungen und Neigungen, Handlungen und Zustände des Vernunft- und Willensvermögens, gute und böse, wodurch der Mensch sich über seine substantielle Natur erhebt. Soferne ein solches Uebernatürliche nicht aus eigener, gottanerschaffener Kraft entsteht, sondern aus freier Mittheilung Gottes zu einem guten Ziele hin, wie z. B. die von Gott stammenden Einflüsse auf die Entwicklungen des äußern Naturlebens oder die von ihm stammenden innerlichen Erleuchtungen oder Kräftigungen des menschlichen Erkenntniß- und Willensvermögens, heißt es übernatürliche Gnade; und soferne letztere nicht dem Bereiche der ordentlichen, allgemeinen Weltregierung Gottes angehört, sondern dem Bereiche der außerordentlichen und besondern Offenbarung und Weltregierung Gottes, erscheint sie als Gnade im theologischen und im positiv-christlichen Sinne des Wortes (T. Q.-S. 1853, S. 109. Dogmatik, 2. Aufl. I, 17. 295. 970. Das Natürliche und Uebernatürliche S. 55 Anm.). Scholastisch gesprochen umfaßt ein solch Uebernatürliches alle den creatürlichen Wesenheiten zukommenden Accidenzen, sowohl die durch eigene Thätigkeit derselben entstehenden Accidenzen, die guten und die bösen, wie die durch göttliche Thätigkeit entstehenden Accidenzen und in letzterer Beziehung wieder die natürlichen Gnaden Gottes und die übernatürlichen. Da das substantielle Wesen einer Creatur ohne alle und jede Accidenzen nicht bestehen und sich nicht bethätigen kann, so würde einem solchen Sprachgebrauche zufolge die Natur eines Dinges als natura pura nicht bestehen und sich nicht bethätigen können ohne ein Uebernatürliches; sie würde um ihres eigenen Wesensbestandes und ihrer eigenen Wesensentwicklung willen ein Uebernatürliches als debitum naturae fordern, wenn auch nicht ein Uebernatürliches im Sinne der theologischen Gnade. — Von sachlichem Belange ist hier einzig und allein dieses, welche Begriffsbestimmung dem theologisch Uebernatürlichen gegeben werde im Unterschiede vom philosophisch Uebernatürlichen, um uns dieser Ausdrücke zu bedienen; ob dem Uebernatürlichen überhaupt aber eine solch erweiterte oder eine engere Begriffsauffassung gegeben werde, das betrifft nur die Nomenclatur. Verschiedene moderne Autoren haben mit dem Worte „übernatürlich" verschiedene Begriffsauffassungen verbunden, die vom theologisch-hergebrachten, scholastischen Sprachgebrauche mehr oder minder abwichen, wie die Kuhn'sche. Ist dieses auch nicht von sachlich-dogmatischem Belange, so kann es doch nur zu leicht der Klarheit der Auffassung Eintrag thun und muß ihr sogar Eintrag thun, wenn der eigene Sprachgebrauch vom traditionellen nicht historisch-genau unterschieden oder mit ihm verwechselt wird; der Beibehaltung des letztern ist darum unbedingt der Vorzug zu geben. Von großer, ja von der größten reellen Bedeutung und nicht von einer bloß nominellen ist dagegen die begriffliche Bestimmung des Uebernatürlichen im Sinne der theologischen, positiv-christlichen Gnade; auf diesen weit- und tiefgreifenden Punkt werden wir später des Nähern zurückkommen.

Den Persönlichkeitsbegriff anlangend unterscheidet Kuhn wohl zwischen geistiger Natur und zwischen Persönlichkeit, aber in der Weise, daß die Natur des Geistes oder der substantielle Geist mit seinen Vermögen ihm als an sich seiende Persönlichkeit gilt und die actuelle Persönlichkeit folglich als der durch den Gebrauch des natürlichen Vernunft- und Willensvermögens zum Selbstbewußtsein und zu freier Selbstbethätigung gekommene subjective, an und für sich seiende Geist. Einerseits wird die Persönlichkeit auf solche Weise durch den Vernunft- und Willensgebrauch constituirt, anderseits erscheint sie als „selbstbewußtes und frei sich bestimmendes" Princip desselben, das einen bestimmten Charakter sich anbildet. Im endlichen Geiste entwickelt sich die Persönlichkeit durch Vernunft- und Willensbethätigung erst allmälig aus einer ansichseienden zu einer anundfürsichseienden, im absoluten Geiste dagegen auf absolute und ewige Weise und auf einmal. Die Persönlichkeit ist nach dieser Begriffsfassung nichts Anderes, als die über ihr ursprüngliches Wesen hinausgehende, sich entwickelnde und entwickelte Natur des Geistes. Ein solcher Persönlichkeitsbegriff erscheint uns aber nicht als ausreichend aus dem Einen, theils philosophisch theils theologisch bedeutsamen Grunde, weil die Natur des Geistes, selbst wenn sie zum Selbstbewußtsein und zu freier Selbstbestimmung gekommen ist, nur ein integrirendes Moment der Persönlichkeit bildet, aber nicht letztere selber. Derselbe erscheint uns nicht als ausreichend zunächst in der anthropologischen Sphäre, weil außer dem selbstbewußten, freien Geiste, d. h. außer der Seele als dem Principe der geistigen Vermögensfunctionen, auch die Seele als Princip der sinnlichen und der organisch-bildenden Vermögens-

functionen sammt der organisch belebten Leiblichkeit wie zur Einheit Einer menschlichen Natur so auch zur Einheit Einer menschlichen Persönlichkeit verknüpft sind und deßhalb auch von letzterer mit all ihren Thätigkeiten und Zuständlichkeiten ausgesagt werden. Die selbstbewußte, freie Geistigkeit des Menschen hat rein als solche oder rein für sich keine ungetheilte individuelle Existenz, keinen Vollbestand der Existenz, d. h. keine Persönlichkeit; sie hat eine solche erst in concreter Einheit mit den andern menschheitsbildenden Factoren. Etwas Anderes ist also Ichheit im Sinne einer selbstbewußten und freien geistigen Natur und etwas Anderes Ichheit im Sinne von individueller Existenz, Subsistenz oder Persönlichkeit; sie ist etwas Anderes im Sinne des quo est und etwas Anderes im Sinne des quod est, um scholastisch zu reden. Der Mensch ist nicht durch und durch eine geistige Natur, wohl aber durch und durch eine Persönlichkeit; was unpersönlich ist im Makrokosmos der Schöpfung, ist im Mikrokosmos derselben nicht unpersönlich, sondern persönlich, weil mit der geistigen Natur zu Einer individuellen Existenz verbunden. Die geistige Natur bildet also wohl eine Voraussetzung und ein Moment der Persönlichkeit, kann aber nicht in ausreichender Weise als personbildendes Princip festgesetzt werden; also kann der obige Persönlichkeitsbegriff nur in relativer Weise, aber nicht in ausreichender, erschöpfender Weise als wahr befunden werden. Auch im Bereiche der Trinitätslehre und der Christologie kann er nur in solch relativer, aber nicht in ausreichender, totaler Weise als wahr betrachtet werden, weil die geistige Natur und deren Proceß weder in Gott noch in der Menschheit Jesu schlechthin zum personbildenden Principe gemacht werden kann, was wir einläßlich hier nicht verfolgen können.

III. Das Wesen der Gnade.

Die wichtigsten Fragen, die bei dem Gnadenbegriffe auftauchen, sind die: ob die übernatürliche Gnade eine Ergänzung sei oder keine Ergänzung? ob sie eine Vervollkommnung der Persönlichkeit und der Natur sei oder bloß eine Vervollkommnung der Persönlichkeit? ob sie bloß von relativer oder auch von absoluter Nothwendigkeit sei zur Erreichung des dem Menschen thatsächlich gesteckten Endzieles? ob sie ein neues Vermögen zubringe und gewähre oder nur einen bessern und höhern Vermögensgebrauch? welchen Charakter endlich einzelne Arten der Gnade haben, insbesondere die rechtfertigende, zureichende und wirksame Gnade und die Vorbestimmungsgnade?

1. Die Gnade als Ergänzung. Die Creatur ist nach Schäzler allerdings schon vollkommen und vollständig, ohne einer Ergänzung durch die Gnade wesentlich und nothwendig zu bedürfen; in gewissem Sinne bedarf sie aber einer solchen Ergänzung wesentlich und nothwendig. Die Creatur, so erinnert derselbe, bedürfe einer göttlichen Hilfe zu ihrer Ergänzung schon innerhalb der rein natürlichen Ordnung. Eine solche göttliche Hilfe sei indessen keine übernatürliche, sie falle vielmehr in das Gebiet des concursus naturalis Dei; eine Ergänzung durch dieselbe gehöre zum debitum naturae, möge sie für ein geschaffenes Wesen auch nur accidentell sein. Ganz anders die Ergänzung durch die übernatürliche Hilfe Gottes oder die Gnade im theologischen Sinne des Wortes. Sie falle immer hinaus über das Gebiet des debitum naturae und sei in diesem Sinne accidentell; wesentlich nothwendig sei sie nur beziehungsweise, um nämlich entweder die Natur innerhalb ihrer selbst als natura integra zu vollenden oder sie über sich selber emporzuheben als natura elevata, um sie entweder ihrem natürlichen Ziele vollkommen zuzuführen oder ihrem übernatürlichen Endziele entgegenzuführen. Diese Auffassung habe nicht bloß der Sache nach das ganze Alterthum für sich, sondern auch dem Worte nach. Für die Gnade als eine Ergänzung der Natur und der activen natürlichen Vermögen der Seele, als complementum, forma complens, suppletio, impletio, integratio derselben sprechen sich aus Basilius, Hieronymus, Augustin, Thomas von Aquin, Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus, Molina, Valentia, Ruiz de Montoya, Vasquez, Suarez, Ripalda u. s. w. Die Kuhn'sche Lehre komme also mit der ganzen Tradition, ja mit der h. Schrift selber in Widerspruch, indem sie in Abrede stelle, daß die Gnade eine Ergänzung der Natur und der Persönlichkeit sei, sowohl zur Vollendung innerhalb deren eigener Sphäre, wie zur Erreichung des ihnen gesteckten übernatürlichen Endzieles (Natur u. Uebernatur S. 70. S. 100—255). — Anders Kuhn. Er versteht unter Ergänzung in deren eigentlichem Sinne eine Ganz- oder Vollständigmachung und leugnet in diesem Sinne, daß die menschliche Substanz oder Natur und ihre Vermögen, daß ferner die menschliche Persönlichkeit in ihrem Vermögensgebrauche, in ihrem selbstständigen Vernunftgebrauche und ihrem freien Willensgebrauche, einer Ergänzung durch die Gnade bedürfe. Die Ergänzungslehre des Gegners, so erinnert er, enthalte in ihrem Principe Bajanismus und würde von einem solchen nur freizusprechen sein, wenn das Wort Ergänzung in einem uneigentlichern Sinne genommen würde, nämlich im Sinne einer der Creatur ungeschuldeten, freien, accidentellen Vervollkommnung; in einem solch uneigentlichen Sinne sei dieses Wort von den spätern kirchlichen Theologen angewendet worden, aber nicht für die Gnade überhaupt, sondern ausschließlich nur für eine bestimmte Art von Gnade, nur für die sog. gratia integritatis, nicht für die höhere gratia elevationis, obwohl beide in verschiedener Weise dem übernatürlichen Endziele zuführen (Das Natürliche u. Uebernatürliche S. 44—62).

Die erstere Theorie — das geht aus dieser kurzen Darstellung hervor — lehrt nicht eine Nothwendigkeit der Ergänzung im substantiellen Sinne des Wortes, und die letztere läugnet nicht eine Ergänzung der Creatur durch die Gnade im Sinne eines accidentellen donum non debitum oder, wie sie es nennt, in einem uneigentlichen Sinne des Wortes; beide Theorieen stehen hinsichtlich dieses Punktes, sofern er in abstracter Weise für sich betrachtet wird, nicht in sachlichem Widerspruche.

Sch. schließt sich hier an Suarez an, ist also weit entfernt von allem Bajanismus. Anbetrachts des verschiedenen Sinnes, den die Worte: Integration, Integrirung, Completirung, Ergänzung u. s. w. ontologischer Seits haben können und auch theologischer Seits haben können und namentlich bei den frühern Theologen wirklich hatten, können wir kein so großes Gewicht auf diese Worte legen, wie Sch. und stehen hierin grade in Einklang mit Suarez. Allerdings könne man, bemerkt letzterer, mit Durandus sagen, daß die natura pura des Menschen in einem weitern Sinne des Wortes natura integra sein würde, indem sie Alles, was zur Erreichung des natürlichen Zieles erforderlich sei, vollständig besitzen würde trotz des Mangels an einer vollkommenen Harmonie der untern und der obern Kräfte; als natura integra in einem engern Sinne werde die menschliche Natur aber nur in dem Falle bezeichnet, als jener ihr Mangel, jene ihre Unvollkommenheit durch freie, ungeschuldete Gnade Gottes gehoben sei. Ob man von Integration der Natur in jenem weitern oder in diesem engern Sinne rede, das sei bloße Wortdifferenz. So Suarez und wir müssen mit ihm sagen: in hac voce non est immorandum (de gr. prol. IV, c. 2, n. 2). Es ist aber, und zwar schon längst vor Suarez, theologischer, ja kirchlicher Sprachgebrauch geworden, von Integrität der Natur im zweiten, engern Sinne zu reden, also diejenige übernatürliche Gnade, welche jene Integrität bewirkt, auch als gratia integritatis oder Ergänzungsgnade zu bezeichnen. Die spätern Theologen gehen nur darin auseinander, die Integrität der Natur bald ausschließlich bloß als die vollkommene Harmonie der Sinnen- und Vernunftkräfte zu fassen, bald auch die Privilegien der außerordentlichen Erkenntniß, der Irrthumsfreiheit, der völligen Sündenfreiheit, der Freiheit von Leiden und von Tod u. s. w. in derselben miteinzubefassen; den status naturae elevatae fas-

sen und bezeichnen sie aber gewöhnlich nicht als Stand einer abermals höhern Integrität, also die ihn bewirkenden Gnaden auch nicht als Integritäts- oder Ergänzungsgnaden, obwohl viele Theologen der Ansicht sind, daß unter integritas naturae humanae in frühern Zeiten auch der höhere Heilsstand mitverstanden worden sei, und insbesondere c. 19 des zweiten Concils von Orange so deuten; so z. B. selbst Suarez (de op. sex dierum lib. III, c. 17, n. 2) und nach ihm auch Schäzler (S. 250. 251). Da nicht bloß Gesammtzustände und Gesammtstände des Lebens, besonders die in sich harmonischen und vollkommenen, ein Ganzes bilden, da jeder Einzelzustand und Einzelact für sich selber ein relatives Ganze bildet, also auch jeder Zustand und jeder Act, der durch natürliche Kraft allein entweder gar nicht oder nur mit Schwierigkeit zu Stande gebracht werden kann, ein relatives Ganze für sich selber bildet, so kann jede übernatürliche Gnade ohne Ausnahme insofern als eine complirende, ergänzende u. s. w. aufgefaßt werden und ist auch — unter wechselnden Namen — von jeher so aufgefaßt worden. Alle diese verschiedenen Anwendungen des Ergänzungsbegriffes auf die Gnade spielen in den Darstellungen und Beweisführungen Schäzlers nun in und durch einander, ohne gehörig von einander unterschieden und mit einander dialektisch vermittelt zu werden. — Von größerer Bedeutung ist indessen ein weiterer Punkt. Sch. vertritt nämlich im Sinne der Suarez'schen Lehre die Grundanschauung, daß die sog. Integritätsgnade sammt denjenigen Privilegien, die in neuester Zeit mehrfach, z. B. von Matignon, Schrader u. s. w., als präternaturale, außernatürliche bezeichnet wurden, unmittelbar als solche den Menschen nicht über das natürliche Ziel hinausführen. Diese Theorie leidet aber an großen Schwierigkeiten, wenn sie im strengen und strengsten Sinne verstanden wird. Das ist freilich ausgemacht, daß all diese Gaben oder Privilegien als solche den Menschen nicht dem höchstmöglichen, übernatürlichen Endziele der visio beatifica zuführen, also nicht demjenigen Endziele, welches thatsächlich ihm gesteckt ist, und ihm sofort auch nicht die geringste Hilfe bieten, um zu demjenigen Lebensstande emporzukommen, den man im vorzugsweisen, specifischen Sinne den status elevationis nennt. Darin liegt aber nicht eingeschlossen, daß sie den Menschen nur auf einem leichtern und vollkommenern Wege zu dem der natura pura eignenden Lebensziele führen, ohne ihn über dieses Ziel hinaus per accidens irgendwie zu einer graduell oder qualitativ vollkommenern, bleibenden Seinsweise emporzuheben. Das seinem Wesen nach natürliche Endziel kann nach gewissen Beziehungen hin immer übernatürlich sein, deßhalb aber das dem Wesen nach übernatürliche Endziel desselben doch weit über sich haben; ja eine solche Lehre widerspricht nicht einmal der Grundintention des Suarez.

Kuhn will Sch. gegenüber nur in einem uneigentlichen Sinne des Wortes eine Ergänzung der Creatur und des Menschen durch die Gnade zugeben und nicht bloß die höhere Heiligungsgnade auf das übernatürliche Endziel gerichtet wissen, sondern auch die sogenannte gratia integritatis. Etwas Anderes sind nun principielle Bestimmungen, etwas Anderes deren concrete, thatsächliche Ausführung. Muß auch Kuhn – nach dessen Abhandlung über das Natürliche und Uebernatürliche — vollkommen zugegeben werden, daß die Ergänzung durch die Gnade keine eigentliche sei in dem Sinne, als ob sie wesentlich-nothwendig wäre für die wesentliche Substanz oder Natur oder irgendwie erforderlich zu deren Entwicklung und Vollendung, und kann auch der andern Lehre desselben, daß die Integritätsgnade als solche nicht bloß auf das natürliche Ziel gehe, die Berechtigung eines freien Theologumenons in gewissem Sinne nicht abgestritten werden, so entsteht doch immer die Hauptfrage: ob das theologisch Uebernatürliche vom philosophisch Uebernatürlichen, d. h. von dem, was Kuhn in einem weitern Sinne des Wortes als ein indebitum et superadditum naturae gilt, gehörig unterschieden werde oder immer gehörig unterschieden worden sei? ob das theologisch Uebernatürliche nicht gleich dem letztern irgendwie erforderlich sei, wenn die menschliche Natur als sittliche Persönlichkeit sich entwickeln, ihr natürliches Ziel erreichen und ihre Idee vollends realisiren soll? ob der status naturae purae, wie von Seiten des Menschen, so auch von Seiten Gottes möglich sei und ideegemäß sich ausbilden und vollenden könne ohne die sog. Integritätsgnade und die höhere Heiligungsgnade, und ob letztere beide ihren Wirkungen nach genau von einander unterschieden werden? Auf die Erledigung dieser Frage kommt das Meiste an in einer Beurtheilung der schwebenden theologischen Controverse. So sehen wir uns denn aus der abstractern Ergänzungsfrage hinausgetrieben und sehen uns auch hier wieder auf die concretern Fragen über das Wesen und die Grundunterschiede der Gnade hingetrieben.

2. **Die Gnade als Vervollkommnung der Natur und der Persönlichkeit.** Ist die übernatürliche Gnade eine Vervollkommnung der Persönlichkeit und der Natur, oder ist sie bloß eine Vervollkommnung der Persönlichkeit? Das ist eine der nächsten Fragen, die beantwortet werden muß, wenn das Wesen der Gnade concreter bestimmt werden soll. Nach Schäzler ist die Gnade eine Vervollkommnung der geschöpflichen Natur und ihrer Vermögen und Kräfte und der daraus entspringenden Thätigkeiten und beziehungsweise auch eine Vervollkommnung der Persönlichkeit. In dem Gottmenschen Christus ist sie nur eine Vervollkommnung der menschlichen Natur und ihrer Vermögen, Kräfte und Thätigkeiten, aber nicht eine Vervollkommnung der Persönlichkeit, die hier der göttliche Logos selber ist; das Gegentheil würde auf Nestorianismus führen. In den übrigen Menschen dagegen ist die Gnade eine Vervollkommnung der Natur und der mit ihr concret zusammenfallenden Persönlichkeit und all ihrer Vermögen, Kräfte und Thätigkeiten, insbesondere der geistigen und freien. Die Gnade wirkt hier nicht bloß auf die geistige, moralische Seite der Persönlichkeit vervollkommnend ein, sondern auch auf die ungeistigen, nicht bloß auf die geistige und freie Thätigkeit der Seele, sondern als Unsterblichkeits- und Verklärungsgnade auch auf die vegetativ-belebende Thätigkeit derselben und auf die von ihr belebte Leiblichkeit; sie wirkt ferner nicht bloß auf die Thätigkeiten, auf die actus secundi des Geistes vervollkommnend ein, sondern auch auf das Thätigkeitsprincip desselben oder den actus primus, nicht bloß auf einen ergiebigern Gebrauch der natürlichen Geistesvermögen, sondern auch auf letztere selber, um sie innerlich zu stärken und zu erhöhen (S. 18—20. 326. 327. 365 ff.). Nach Kuhn ist dagegen die Gnade unmittelbarer Weise bloß eine Vervollkommnung der geistigen und freien Thätigkeit oder der Persönlichkeit und nur in mittelbarer Weise eine Vervollkommnung der Natur; sie ist insbesondere also keine unmittelbare Vervollkommnung der menschlichen Natur, sondern vielmehr des Menschen, damit er von seinem natürlichen Vernunft- und Willensvermögen einen vollkommenen und vollkommenern Gebrauch mache und seinen geistig-sittlichen Vermögensstand auf solche Weise hebe; sofort ist „die Unterscheidung von Natur und Persönlichkeit der eigentliche Schlüssel zum wahren Verständniß des christlichen Supernaturalismus" (Das Nat. u. Uebernat. S. 33).

Welches ist nun der Grund, warum Sch. gerade das als einen falschen Schlüssel zu einem solchen Verständnisse betrachtet, was sein Gegner als den wahren Schlüssel hierzu bezeichnet? Der Grund ist ein doppelter: ein begrifflich-dialektischer und ein theologisch-sachlicher. Der eine Grund ist die Dialektik des Begriffes Natur. Dieser Begriff kann wie der Wesenheits- und Substanzbegriff ebensowohl in einem abstracten wie in einem concreten Sinne genommen werden. Das Erstere geschieht durch Kuhn, das Zweite geschieht durch Sch. Unter Natur versteht Kuhn die Natur als solche, die substantielle Natur; diese aber sammt ihren substantiellen, wesentlichen Vermögen und Eigenschaften ist als solche schlechthin unveränderlich gemäß der ersten Grundsätze der Ontologie und in Folge dessen keines Mehr-

und keines Minder, keiner Vermögensabnahme und keiner Vermögenszunahme, keiner Kraft- und Thätigkeitsabnahme und keiner Kraft- und Thätigkeitszunahme, keiner Entvollkommnung und keiner Vervollkommnung fähig; ihre geringste Aenderung wäre ihre Vernichtung. Die geschaffene Natur, ihre Grundwirklichkeit (actus primus), ihre wesentlichen Vermögen und Kräfte und deren wesentliche Lebensbethätigungen können rein als solche also auch nicht durch die Einflüsse der übernatürlichen Gnade vervollkommnet, gestärkt und gehoben worden, weil sie hierdurch nicht bloß ihre Existenz verlieren würden als Producte der natürlichen Schöpfungs- und Erhaltungsthätigkeit Gottes, sondern auch ihr Wesen, ihre Möglichkeit. Die geschaffene Natur und ihre Vermögen können also nur in accidenteller Weise durch die Gnade vervollkommnet und gehoben werden, also nur hinsichtlich derjenigen Bestimmungen, die von Kuhn als übernatürliche bezeichnet werden, nach einem weiter angelegten antischolastischen Sprachgebrauche, wie wir früher gesehen haben. Während Kuhn auf solche Weise die Natur nun als unveränderliche Substanz auffaßt gegenüber ihren Accidenzen, faßt Sch. dieselbe auf als die in ihren Accidenzen veränderliche Substanz und huldigt insofern einem weniger abstracten, concretern Naturbegriffe. Beide Affassungen sind beziehungsweise wahr und dialektisch wohl vereinbar ohne allen Widerspruch. Wenn Sch. von einer Vervollkommnung der Natur und ihrer Vermögen und Kräfte durch die Gnade redet, so versteht er darunter nur eine accidentelle Vervollkommnung, Vermögens- und Kraftbereicherung, aber keine substantielle; denn ohne Zweifel will er den von Aristoteles und der Scholastik so hochgehaltenen Satz von der Unveränderlichkeit des Wesens, der Natur, der Substanz als solcher durchaus nicht angetastet wissen. Er muß sich also ebenfalls zu dem Satze bekennen, daß die Natur und ihre Vermögen und Kräfte in substantieller Hinsicht keine Veränderung, keine Vervollkommnung, Stärkung, Complirung, Fondbereicherung u. s. w. finden können. Somit ist zwischen Sch. und Kuhn insoweit bloß ein begrifflich-dialektischer Unterschied zurückgeblieben. Ein reeller, sachlicher Unterschied ihrer beiderseitigen Anschauungen kann etwa nur hervortreten betreffs der speciellern Frage: ob die accidentelle Vervollkommnung der geschöpflichen, der menschlichen Natur und ihrer Vermögen und Kräfte durch die übernatürliche Gnade nur nach der geistigen, sittlich-freien Seite hin stattfinde oder auch nach der ungeistigen, unfreien Seite hin.

Wie die Gnade nach Kuhn keine substantielle Vervollkommnung der Natur und ihrer Vermögen und Kräfte ist, so ist sie, nach vielen Aeußerungen desselben zu urtheilen, auch keine accidentelle Vervollkommnung derselben auf dem Gebiete des Physischen, Ungeistigen, Unfreien, sondern bloß eine accidentelle Vervollkommnung derselben auf dem moralischen Gebiete, auf dem Gebiete der sittlichen Persönlichkeit oder des selbstbewußten, freisichbestimmenden, unsterblichen Geistes. Sch. verwirft eine solche Einschränkung, faßt die Gnade nicht bloß als eine accidentelle Vervollkommnung der geistigen, sittlich-freien Persönlichkeit im Unterschiede von der Natur, vermag diesen Unterschied folglich auch nicht als den „eigentlichen Schlüssel zum wahren Verständnisse des christlichen Supernaturalismus" zu erkennen. Das scheint nicht bloß ein begrifflich-dialektischer, sondern ein sachlich-theologischer Grund ihrer dießbezüglichen Differenz zu sein. Wie den Persönlichkeitsbegriff Kuhns, so durchbricht Sch. auch einen solchen Gnadenbegriff und sprengt den engen Rahmen einer unter den bloß moralischen Gesichtspunkt gestellten Gnadentheologie, und zwar mit vollem Rechte. Der Begriff der Gnade als einer Vervollkommnung der geistig-sittlichen Persönlichkeit ist zu wenig universell. Er ist zu wenig universell, selbst wenn man absieht von der äußern Gnadenoffenbarung Gottes; denn auch diese letztere bildet eine Vervollkommnung der unpersönlichen Schöpfung vom Zustande der paradiesischen Erhebung an durch alle Naturwunder hin bis zum Zustande der dereinstigen, bleibenden Verklärung. Er ist zu wenig universell selbst in seiner Einschränkung auf die innere Gnade Gottes; diese letztere durchdringt ja das ganze Innere der Menschenseele, bildet also nicht bloß eine Vervollkommnung der geistig-sittlichen Kraft und Thätigkeit derselben, sondern auch der sinnlichen, ja als Gnade der leiblichen Unsterblichkeit auch eine Vervollkommnung der leibbildenden Kraft und Thätigkeit derselben. Jener Gnadenbegriff ist endlich auch zu wenig universell und erschöpfend aus dem weitern Grunde, weil er in angemessener Weise nur auf den Menschen oder den Engel sich erstreckt, nicht aber auf deren Haupt, den Gottmenschen Jesus Christus; denn offenbar kann die Gnade des Hauptes nur als eine Vervollkommnung der menschlichen Natur Christi aufgefaßt werden, damit sie aus derselben als lebendiger Gnadenquelle unserer Natur und Persönlichkeit zugeführt werde. Die übernatürliche Seins- und Lebensgestaltung ist nicht durchgehends eine geistig-sittliche, moralische und nicht durchgehends eine persönliche. Der christliche Supranaturalismus bewegt sich nicht bloß auf dem Gebiete der geistig-sittlichen Persönlichkeit, mag man die innere Gnadenökonomie Gottes mit der äußern ins Auge fassen oder die erstere allein; er muß eine universellere Fassung erhalten im Sinne einer nicht bloß moralisch-persönlichen, sondern allgemeinern, physiologischen Weltanschauung. Auf eine solche scheint uns auch die Kuhn'sche Lehre selber hingetrieben zu werden. Sie anerkennt ja, daß „von dem allgemeinen Unterschied von Natur und Gnade zu dem speciellen von äußerer und innerer Gnade" fortgeschritten werden müsse, sie anerkennt also wohl eine äußere Gnade im umfassendsten Sinne des Wortes, wiewohl sie in der innern Gnade mit Recht „das eigentlichste und unmittelbarste Wesen der Gnade" erblickt (Dogmatik I, 1060); sie anerkennt auf ausdrückliche Weise, daß dem ersten Menschen die „Unverwelklichkeit des körperlichen Daseins, die Leidens- und Schmerzenslosigkeit desselben" als Gnadengabe verliehen, in Folge der Ursünde aber entzogen worden sei (Freib. Kirchenlex. I, 93—94); sie bekennt sich hier insbesondere zur thomistischen Anschauung, daß die sog. Integrität, also wohl auch die leibliche Unsterblichkeit, in „ungetrennter Einheit" mit der heiligmachenden Gnade aufzufassen sei (das Nat. und Uebern. S. 80), nämlich als deren Frucht oder Wirkung, und will endlich auch dem „dogmatisch fixirten Begriff der unvermischten und ungetrennten Vereinigung der beiden Naturen in der Person des göttlichen Logos" die vollste Rechnung getragen wissen (Dogm. I, 376); sie faßt also nicht alle und jede Gnade als eine völlig-unmittelbare Vervollkommnung der creatürlichen Persönlichkeit in Rücksicht auf deren vollkommenen und vollkommenern Vermögensgebrauch, wenn auch alle Gnaden wenigstens eine mittelbare Vervollkommnung derselben bilden. Der thatsächliche Stand der Lehre schließt also nicht aus, daß es ein in sich unpersönliches, geistigleibliches Gnadenleben der h. Menschheit Christi, unsers gottmenschlichen Hauptes, gebe als einer lebendigen Wurzel und Voraussetzung unseres ethisch-persönlichen Gnadenlebens, wie daß es ein ungeistiges, unfreies Gnadenleben und Verklärungsleben des Menschen gebe als eine letzte Frucht der heiligmachenden Gnade. Der thatsächliche Stand der Lehre schließt dieses nicht aus — das müssen wir besonders betonen der Schäzler'schen Darstellung gegenüber — sondern fordert es vielmehr, fordert also auch eine dem entsprechende Erweiterung des theologischen Gnadenbegriffes oder des Begriffes vom theologisch Uebernatürlichen, gemäß welcher es nicht mehr bloß als eine Vervollkommnung des geistig-sittlichen Persönlichkeitslebens bestimmt wird, sondern beziehungsweise auch als eine Vervollkommnung des in sich unpersönlichen oder des ungeistigen, unfreien Creaturlebens, also als eine Vervollkommnung des gesammten Creaturlebens sowohl innerhalb seiner Sphäre, wie über letztere hinaus.

Dillingen. A. Schmid.

Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie Platons, in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, und

Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit. Von Prof. Dr. **Fr. Michelis.**

Dritter Artikel.

Daß wirklich die Ausgleichung oder metaphysische Ineinsbildung der Begriffe des absoluten Seins und der absoluten Bewegung nicht die Haupttendenz des platonischen Sophistes ist, daß also die Stelle, worauf M. hauptsächlich seine Behauptung stützt, keineswegs die Lösung der Hauptaufgabe des Dialogs enthält, sondern nur ein Moment zur Lösung einer andern Aufgabe ist, wie schon am Ende des vorigen Artikels angedeutet wurde, wird vollkommen in die Augen springen, wenn wir die Untersuchungen des Sophistes in ihrem innern Zusammenhange und in ihrem endlichen Resultate überschauen. Erst aus ihrer Stellung im Ganzen wird sich die Bedeutung der fraglichen Stelle für sich und für das Ganze ergeben.

Die Untersuchung, worauf es hier ankommt, beginnt mit der Frage nach der Denkbarkeit und Wirklichkeit des Nichtseins. Durch fortgesetzte dichotomische Begriffseintheilung hat Plato den Begriff der Sophistik zuletzt dahin bestimmt, daß sie die Kunst sei, unter dem Scheine der Wahrheit eben nur den Schein zu lehren. Den Schein statt der Wahrheit lehren heißt aber, ein Nichtseiendes als seiend oder ein Seiendes als nichtseiend darstellen; und damit ist das Problem aufgestellt, welches schon in weniger entscheidender Weise im Kratylus und Theätet behandelt worden war, ob und inwiefern das Nichtsein denkbar und wirklich sei, und, was damit im innigsten Zusammenhange steht, ob und inwiefern es falsche Urtheile und Reden geben könne. Bei der nun beginnenden durchaus principiellen Untersuchung geht Plato mit ausdrücklichen Worten von der Lehre des Parmenides aus, nach welcher das Nichtsein in keiner Weise sein könne; er faßt also das Nichtsein ganz und gar im absoluten Sinne, als den absoluten Gegensatz des Seins. Wird das Nichtsein absolut gefaßt — das ist die kurz gefaßte Argumentation Plato's —, so daß es das Sein in jeder Beziehung absolut ausschließt, womit dann von selbst gegeben ist, daß sich ebenso das Sein in jeder Beziehung ausschließlich gegen das Nichtsein verhält, so folgt, daß das Nichtsein in keiner Weise Inhalt oder Gegenstand des Bewußtseins und der Rede sein kann, daß es absolut undenkbar und unsagbar ist. Denn da es in keiner Weise ein Seiendes, ein Etwas, da es also absolut Nichts ist, so heißt „das Nichtsein denken und sagen" so viel als „Nichts denken und sagen"; und das ist unmittelbar gleichbedeutend mit „gar nicht denken und sagen." Ja, weil das absolute Nichtsein gar nicht Gegenstand des Bewußtseins werden kann, so folgt, daß selbst seine Undenkbarkeit und Unsagbarkeit unerkennbar ist. Denn wenn diese seine Beschaffenheit erkannt werden soll, so muß es als ein Etwas im Bewußtsein erfaßt werden, von dem jene Bestimmungen gelten, und dann ist es sofort in gewisser Beziehung seiend. Aus dieser Undenkbarkeit und Unsagbarkeit des Nichtseins ergibt sich aber unmittelbar die Unmöglichkeit des falschen Urtheils und der falschen Rede, welche ja eben darin bestehen, daß im Gedanken und in der Rede ein Seiendes als nichtseiend und umgekehrt gesetzt wird. Denn — um den unvollständigen Beweis bei Plato zu ergänzen —, wenn es wahr ist, daß das Nichtsein absolut undenkbar und unsagbar ist, so folgt, daß, was immer gedacht und gesagt wird, seiend, und zwar, da das Sein das Nichtsein in jeder Beziehung ausschließt, in absoluter Weise seiend ist. Wäre es nämlich nicht in absoluter Weise seiend, nicht das Sein schlechthin, so würde es insoweit, als es dieses nicht wäre, ein Nichtsein einschließen, was der Annahme widerspricht. Es ergibt sich aber leicht, daß dieses alles nur möglich ist unter der positiven Voraussetzung, daß das Sein ein absolutes unterschiedsloses, alle Vielheit ausschließendes Eins bildet, eine Voraussetzung, in der eben die Lehre des Parmenides besteht, von welcher Plato ausging.

Durch diese herausgestellte Consequenz der absoluten Unmöglichkeit des falschen Urtheils und der falschen Rede, wie sie sich im Widerspruche mit der thatsächlichen Natur unseres Denkens unabweisbar ergibt, wenn man in der Weise des Parmenides das Nichtsein und das Sein absolut setzt, ist die Lehre des Parmenides indirect widerlegt und die Nothwendigkeit klar geworden, sowohl das Nichtsein als auch das Sein anders zu bestimmen. Soll falsches Urtheil und falsche Rede möglich sein, deren Wirklichkeit wir nicht leugnen können, so darf das Nichtsein nicht als absoluter Gegensatz des Seins gefaßt werden und das Sein darf nicht ein absolutes unterschiedsloses Eins sein, oder, wie Plato sagt, das Sein muß in gewisser Beziehung das Nichtsein und ebenso das Nichtsein in gewisser Beziehung das Sein einschließen. Das heißt aber — um schon hier das Ergebniß der folgenden Untersuchungen Plato's kurz vorauszunehmen —, das absolute Sein muß eine Vielheit des Seienden oder, um diesen Ausdruck schon hier zu gebrauchen, eine Vielheit von Ideen (Bestimmtheiten) umfassen, von der eine jede ihre eigne Bestimmtheit hat und in dieser Beziehung seiend ist, dagegen von den übrigen sich unterscheidet, sich gegen sie different und negativ verhält, und deshalb in Bezug auf sie nichtseiend ist. Und damit geht denn der Begriff des absoluten Nichtseins über in den des relativen Nichtseins, d. h. in den des Andersseins, der Differenz oder Verschiedenheit, welche jedem Seienden, jeder Idee in Bezug auf alle andern zukommt.

Hiermit finden wir uns nun offenbar in den Mittelpunkt des ganzen Dialogs versetzt, von dem aus wir sowohl seinen Zusammenhang mit frühern Dialogen, vor allem dem Theätet, erkennen, als auch sein eignes Ziel und schließliches Resultat mit ziemlicher Sicherheit im voraus ermessen können. Was seine Beziehung zum Theätet angeht, die M. (I, 192) keineswegs klar herausstellt, so bildet er die nothwendige objective Ergänzung zu demselben. Im Theätet nämlich wird als der psychologische Vorgang, woraus das falsche Urtheil hervorgeht, die Verwechselung der Vorstellungen angegeben, die selbst wieder ihren Grund im Mangel wirklichen Wissens hat; denn daß die Vorstellung selbst, eben weil sie falsche Urtheile zuläßt, kein wirkliches Wissen sei, bildet den Hintergrund des Gedankens. Allein diese subjective Verwechselung der Vorstellungen kann objectiv nur ein falsches Urtheil sein, wenn den verschiedenen Vorstellungen eine Verschiedenheit des Seienden entspricht, von dem das eine sich gegen das andere negativ oder ausschließend verhält. In Bezug auf das Ziel und Resultat des Sophistes selbst aber können wir hier schon im Allgemeinen vermuthen, daß es in nichts anderm bestehen wird, als in dem Nachweise, daß das Absolute oder das Sein schlechthin nur als die Einheit einer in sich differenten, aber innigst verbundenen Vielheit oder als die reale Einheit einer Vielheit von Ideen (als Ideenwelt) gedacht werden könne. — Wir haben dieses deshalb weitläufiger ausgeführt, um zu zeigen, wie wenig gleich in der ganzen Anlage des Dialogs irgendwie die Tendenz hervortritt, als solle in demselben das Sein mit der Bewegung zur Ausgleichung gebracht werden. Wir verfolgen nun in aller Kürze die weitere Entwicklung, welche das bisherige Ergebniß nur bestätigen wird.

Plato unterwirft jetzt, wie es das Resultat der Erörterungen über das Nichtsein forderte, das Sein selbst, d. h. das Sein in der Bedeutung des Absoluten, einer Untersuchung und entwickelt unter fortwährender Kritik früherer Ansichten den Begriff desselben. Zuerst beweist er denjenigen gegenüber, welche eine ursprüngliche Mehrheit des Seienden, eine Mehrheit von Principien annehmen, die nothwendige Einheit des Seins, in-

dem ja das Sein in dem Vielen nur ein und dasselbe sein könne. Dann zeigt er den Eleaten gegenüber, die das absolute Sein als ein absolutes Eins setzten, durch eine höchst scharfsinnige Dialectik, daß das Sein als bloßes unterschiedsloses Eins nicht denkbar sei und daß es nur gedacht werden könne als ein Ganzes, d. h. als ein Eins, welches in sich Vieles ist, oder als Einheit in der Vielheit. Nachdem nun Plato in dieser Weise gezeigt hat, daß das Sein nicht blos Vieles und nicht blos Eins, sondern nothwendig Vielheit in der Einheit ist, fragt er, wie von selbst zu erwarten ist, nach dem concreten Inhalt dieser ganz abstracten Bestimmungen, d. h. nach der qualitativen Bestimmtheit des Seins, wie die Worte (Soph. 245 E): „ὅ τί ποτ' ἔστιν (τὸ ὄν)" klar zeigen. Auch diese Frage beantwortet er im Anschluß an eine kritische Beurtheilung zweier ganz entgegengesetzter Ansichten, von denen die eine das Sein seiner Qualität nach materialistisch, als eine Vielheit körperlicher Atome (Demokrit), die andere idealistisch, als eine einheitliche Vielheit unkörperlicher, in sich ruhender Ideen (Megariker) bestimmte. Den Materialisten gegenüber zeigt er zuerst, daß es auch unkörperliches Sein, wie z. B. Seele, Wissenschaft, Tugend, gebe; denn dasjenige, was, wie die Wissenschaft und die Tugend, mit einem andern Seienden in Verbindung oder Gemeinschaft treten und von ihm sich trennen könne, sei jedenfalls seiend. Grade in Rücksicht auf diese Fähigkeit des Seienden, mit einem andern in Beziehung oder Gemeinschaft zu treten, definirt er den Begriff des Seins im Allgemeinen, das als solches in dem materiellen und immateriellen Seienden dasselbe ist, seinem Wesen nach als die Kraft, etwas zu thun oder zu leiden. Die Idealisten wollen nun freilich die Fähigkeit zu thun und zu leiden nur in der sinnlichen Welt des Werdens (γένεσις), nicht aber im wahrhaften Sein (οὐσία) anerkennen. Allein, erwiedert Plato, einerseits wird das wahrhafte Sein von unserer Seele durch das Denken erkannt; dieses ist aber eine Gemeinschaft und Beziehung von Seiten des erkennenden und des erkannten Seins, und diesem kommt, insofern es erkannt wird, Bewegung (κίνησις) zu. Anderseits findet diese Beziehung aber auch innerhalb des wahrhaft Seienden selbst Statt. Denn da ihm νοῦς, und deshalb Seele und Leben zukommt, so kann es nicht bewegungslos ruhen, und wir müssen deshalb die Bewegung (κίνησις, natürlich nach dem ganzen Zusammenhange hier zunächst im Sinne des Erkennens und Erkanntwerdens) als ein Seiendes setzen. Nun ist aber Erkennen nicht möglich ohne in sich beharrende, wandellose Bestimmtheit des Seins; und deshalb müssen wir ebenso das Beharren oder die Ruhe (στάσις) im Seienden setzen. Mit diesen beiden Momenten der Bewegung und der Ruhe im Sein scheint, sagt Plato, das Sein seiner Qualität nach hinlänglich bestimmt zu sein.

Daß nun in der zuletzt angeführten Ausführung Plato's, auf welche sich M. hauptsächlich beruft, das nicht enthalten ist, was er in ihr sucht, scheint auf den ersten Blick klar zu sein. Der erste Theil derselben ist eine Hindeutung auf das Verhältniß des wahrhaft Seienden oder der Ideenwelt zur erscheinenden Sinnenwelt, welches sich Plato so denkt, daß die Idee ohne alle eigne wechselnde Bewegung in dem Sinnlichen gegenwärtig, mit ihm in Gemeinschaft stehe (παρουσία, κοινωνία), wie in unserer Stelle das Seiende im menschlichen Bewußtsein gegenwärtig ist; und das eben ist die Bewegung des Seienden. Der zweite Theil zeigt kurz dieselbe Gemeinschaft oder Bewegung innerhalb des Seienden oder der Ideenwelt selbst, zuerst als Wissen und Gewußtwerden und dann auch wohl, wie es im Verfolge des Dialogs und namentlich im Parmenides und Philebus näher entwickelt wird, die Gemeinschaft der Ideen unter einander, ihre Gegenwart in einander. Von einem Gegensatze der Bewegung und des Seins und einer Ausgleichung dieses Gegensatzes im Sinne von M. ist nirgends die Rede, sondern nur von einem Gegensatze der Ruhe und der Bewegung; und diese Momente werden nur gewonnen aus dem nicht bewiesenen, sondern einfach angenommenen νοῦς als einem Momente im Sein. Verfolgen wir aber den Dialog noch einen Augenblick weiter.

Plato hat, nachdem er eine bestimmte Vielheit des Seins gefunden, noch darzuthun, wie diese Vielheit dennoch eine Einheit bildet und so den wahren Begriff des absoluten Seins darstellt. Er löst diese Aufgabe durch die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe resp. der Ideen. Die Ruhe und die Bewegung, sagt er, sind entgegengesetzt, aber das Sein, wodurch beide seiend sind, ist in beiden dasselbe. Das Sein ist also ein von beiden verschiedenes Drittes, welches für sich weder ruhend noch bewegt ist. Nun tritt zwar für den Gedanken die Schwierigkeit hervor, daß er das Sein weder als ruhend noch als bewegt denken darf; — eine Schwierigkeit, in der das Denken sich jedem höhern Begriffe gegenüber im Verhältniß zu den niedern befindet; und M. hat Unrecht, wenn er in der ausdrücklichen Hervorhebung desselben von Seiten Plato's die Absicht sieht, die Ausgleichung des Seins und der Bewegung als Grundlage des Denkens darzuthun (I, 197); — allein diese Schwierigkeit wird gelöst durch die schon oben erwähnte Gemeinschaft oder Theilnahme der Begriffe oder Ideen, durch die Gegenwart der je höhern Idee in der niedern und der höchsten in allen. Alle Begriffe nach ihrer Gemeinschaft mit andern — nach ihren Coordinations- und Subordinationsverhältnissen — von den niedrigsten zum höchsten und vom höchsten zu den niedrigsten zu ordnen, ist die Aufgabe der Dialectik, und Plato selbst vollzieht diese Aufgabe an den gefundenen höchsten Begriffen des Seins, der Bewegung und der Ruhe, wozu sich noch die aus ihnen abgeleiteten Begriffe der Identität und der Verschiedenheit (des relativen Nichtseins) gesellen. Damit hat aber Plato nicht bloß gezeigt, daß das wahrhaft Seiende oder das Absolute eine die Vielheit in sich fassende Einheit ist und worin die qualitative Bestimmtheit der einzelnen Momente besteht, sondern er hat auch in der Gemeinschaft der Ideen die Art und Weise angegeben, in welcher die Einheit, ohne aufzuhören Einheit zu sein, Vieles sein kann; mit andern Worten, er hat einen Begriff des absoluten Seins aufgestellt. In Bezug auf die Ideen aber, von deren Wirklichkeit er schon gewiß war, hat er dargethan, daß auch der Begriff des absoluten Seins auf die Ideen als seinen Inhalt führt und wie die Ideen als das absolute Sein oder die Ideenwelt denkbar seien.

Wir haben geglaubt, diese eingehendere Analyse des platonischen Sophistes geben zu müssen, um der Michelis'schen Auffassung Plato's gegenüber die strengste Objectivität zu behaupten und auch jeden Schein einer Beurtheilung von subjectivem Standpunkte aus abzuwenden; um so mehr, da sich M. ausdrücklich auf die Analyse der einzelnen Dialoge als den objectiven Grund seiner Auffassung beruft. Aus jedem Punkte der vorgeführten Entwicklung des Dialogs leuchtet nun aber, wie uns scheint, mit voller Klarheit hervor, daß das am Schlusse von uns Angeführte nicht allein, wie auch M. einmal theilweise zugesteht (I, 252), das thatsächliche, sondern auch das von Anfang an mit vollem Bewußtsein intendirte Resultat des Sophistes ist, daß also die Intention Plato's nicht auf die metaphysische Ausgleichung der Begriffe des absoluten Seins und der absoluten Bewegung ging in dem Sinne, wie es M. behauptet. Die Unrichtigkeit dieser Auffassung manifestirt sich nun auch in der gezwungenen und ungenügenden Erklärung der einzelnen Theile des Dialogs. Die Polemik gegen das Eins der Eleaten soll nur die Bedeutung eines vorläufigen, negativen Beweises für die Nothwendigkeit haben, mit dem Begriffe des Seins den der Bewegung zu verknüpfen (I, 196); die kritische Erwähnung des Materialismus soll eigentlich nur eine Unterbrechung, eine Nachholung des im Theätet Uebergangenen sein (I, 196), eine Erklärung, mit der dem künstlerischen und ordnenden Geiste Plato's

wenig Ehre geschieht. Was aber das Wichtigste ist, das schließliche Resultat schlägt, trotz der außerordentlich scharfen und wohl berechneten Disposition der ganzen Untersuchung, „unvermerkt“ gegen die Intention des Philosophen aus. Indem sich nämlich, sagt M., der Gegensatz der beiden Realbegriffe des Seins und der Bewegung, um deren Ausgleichung es sich bis dahin gehandelt hat, in der Untersuchung herausstellt, ergibt sich auch die Unmöglichkeit dieser Ausgleichung. Da schiebt sich „unvermerkt“ als dritter Begriff der Formalbegriff des Beharrens (στάσις) ein, neben dem auch der Realbegriff der Bewegung nun formale Bedeutung bekommt. So setzt sich die intendirte metaphysische Ausgleichung der realen Begriffe des Seins und der Bewegung um in den formalen, subjectiven dialectischen Proceß der formalen Begriffe des Beharrens und der Bewegung mit dem Sein (I, 197. 198). Was die mehrmal wiederholte (vgl. I, 201) Behauptung angeht, daß Plato sich den Formalbegriff des Beharrens bei dem klar erkannten Gegensatze der Realbegriffe des Seins und der Bewegung habe unterschieben lassen, ist nur ein aus der ganzen Auffassung des Verf. entspringendes Mißverständniß. Im ganzen Sophistes — und wir glauben im ganzen Plato — wird niemals das Sein für sich mit der Bewegung in Gegensatz gestellt, sondern das Sein allein (οὐσία) bildet immer den Gegensatz zum Werden (γένεσις), während als Gegensatz der Bewegung (κίνησις) immer nur die Ruhe (στάσις) oder das ruhende, beharrende Sein erscheint. Der Begriff des Beharrens schiebt sich also nicht unvermerkt unter, sondern ist immer im Geiste gegenwärtig gewesen. Uebrigens führt uns die Erwähnung der Real- und Formalbegriffe zu einem andern in der Darstellung des Verf. wichtigen Punkte, nämlich zu der sog. Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken.

„Die Unterscheidung [?] des realen und formalen Moments im Denken“ ist nämlich nach M. die Grundbestimmung des endlichen Denkens, in welchem sich seine eigentliche Natur ausspricht, als Folge der Thatsache der Schöpfung. Es gibt im menschlichen Denken zweierlei Arten von Begriffen, Realbegriffe, denen ein reales Object, z. B. Mensch, Gott, entspricht — die höchsten Realbegriffe sind die des Seins und der Bewegung —, und Formalbegriffe, denen kein reales Object entspricht und die nur Formen unseres Denkens sind. Der Haupt-Formalbegriff ist die Negation, der Ausdruck der Unterscheidung selbst, und dann, als zwei Specificationen der Unterscheidung, der Begriff von Raum und Zeit, von denen jener die Unterscheidung in der Form des Nebeneinander, dieser in der Form des Nacheinander ist, endlich — ohne weitere Ableitung — alle Verhältnißbegriffe und alle Bestimmungen der endlichen Wesen als solcher. Die Formalbegriffe finden auf das Absolute keine Anwendung, und deshalb ist es nicht möglich, ohne die im Bewußtsein durchgesetzte Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken eine richtige Erkenntniß des Absoluten zu gewinnen, wie umgekehrt diese Unterscheidung von der schon erreichten Erkenntniß des Absoluten, wie wir es in der Offenbarung besitzen, abhängig ist (I, 114; II, 242. 349 u. a.). Es würde uns zu weit von unserer Aufgabe abführen, wenn wir die so allgemein hingestellten Aussprüche einer nähern Beurtheilung unterziehen wollten, und wir wollen nur bemerken, daß in Bezug auf die angeführten Formalbegriffe doch noch ein großer Unterschied besteht zwischen denjenigen, die nur die Form der Denkbewegung als solcher, und denjenigen, die, wenn auch in der allerabstractesten und allgemeinsten Weise, eine Form der realen Objecte ausdrücken. Was nun Plato angeht, so soll bei demselben die genannte Unterscheidung der Tendenz und theilweise der Sache nach vorhanden, nicht aber im Bewußtsein durchgesetzt und davon der Gang seiner Philosophie und namentlich die Gestalt der Ideenlehre wesentlich abhängig sein (II, 242. 250. 270. 272 u. f.). Die betreffende Darstellung des Verf. ist in mancher Beziehung sehr unbestimmt. In Bezug auf das causale Verhältniß der nicht erreichten Unterscheidung zu dem principiellen dialectischen Processe stehen die einzelnen Angaben nicht in Uebereinstimmung, so daß es selbst bei der Vergleichung der verschiedenen Stellen schwer hält, die wahre Meinung des Verf. mit Sicherheit zu erkennen. Einmal wird die Unmöglichkeit, diese Unterscheidung zu gewinnen, als Folge des Mißlingens des principiellen dialectischen Processes dargestellt. So sagt M.: „Daß er (Plato) nicht zur klaren Erfassung das Unterschieds der Formal- und Realbegriffe durchdringen kann, liegt in der ungenügenden Vollziehung des Grundprocesses gegründet“ (I, 200 und ganz ähnlich I, 199. 253; II, 247). Dann aber wird auch das umgekehrte Verhältniß statuirt, z. B. in dieser Stelle: „Da er, der absoluten Wahrheit noch nicht mächtig, im subjectiven Denkproceß zur Unterscheidung . . . der Formal- und Realbegriffe nicht klar durchzudringen vermochte, war nur dieses eine möglich, daß der absolut sich setzen wollende Proceß in sich zusammenbrach“ (II, 246 und ähnlich 350). Daß hier von demselben ursprünglichen dialectischen Processe die Rede ist, ergibt sich aus dem Zusammenhange der angeführten Stellen, und wir können uns den Widerspruch derselben nur aus der Ansicht des Verf. erklären, daß die Erkenntniß des Absoluten, welche durch den principiellen Proceß gewonnen werden soll, eben so wenig möglich ist ohne die Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken, als diese ohne jene. Jedenfalls ist aber nach M.'s Ansicht ursprünglich jene Nichtunterscheidung der Grund, daß der Grundproceß, die metaphysische Ausgleichung der Begriffe des Seins und der Bewegung, nicht gelingen kann (vgl. II, 349). Da wir diese Ausgleichung der Begriffe des Seins und der Bewegung im Sinne des Verf. nicht als die principielle Intention Plato's zugestehen können, wie wir oben gezeigt haben, so können wir das ohne Beweis behauptete Wechselverhältniß zwischen der Erkenntniß des Absoluten und der Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken übergehen, um so mehr, als zur Erledigung der Sache die eingehendsten erkenntnißtheoretischen Erörterungen gemacht werden müßten. Was aber die dem Plato zugeschriebene Tendenz betrifft, im Denken zu der genannten Unterscheidung vorzudringen, so können wir dieselbe, da sie als solche doch nur aus dem wenigstens dunkel im Bewußtsein liegenden Gedanken eines solchen Unterschieds im Denken hervorgehen könnte, bei ihm nicht verkennen. Plato steht mit seinem Denken dem Bewußtsein durchaus objectiv gegenüber; er sucht jeden Inhalt desselben durch die feinste dialectische Behandlung von Widersprüchen zu befreien und rein für sich begrifflich zu bestimmen und abzugrenzen und setzt ihn dann, als ein unwandelbares Sein darstellend, als Idee, die nach dem Gesetze der Gemeinschaft in das System der Ideen einzuordnen ist, mag dieser Inhalt sich auf selbstständige Dinge, oder Qualitäten und Thätigkeiten oder bloße Verhältnisse beziehen. Wenn er das absolute Nichtsein verwirft (vgl. M. I, 200), so thut er dieses deshalb, weil der Begriff desselben bei dialectischer Behandlung sich selbst aufhebt, also gar kein Begriff ist und nur als relatives Nichtsein sich behaupten kann; und wenn er den Begriff des Raumes und der Zeit vom Begriffe des Absoluten, von der Ideenwelt ausschließt (II, 272), so liegt der Grund nicht darin, daß er jene Begriffe für bloße Denkformen hält, sondern daß er sie mit dem Begriffe des Absoluten widersprechend findet (vgl. Tim. 52 B). Daß Plato bei der Behandlung der Begriffe der Identität und Verschiedenheit die Frage aufwirft, ob dieselben nicht bloß etwas an andern seien, und sie dennoch mit den übrigen Begriffen in gleiche Reihe stellt (I, 201), beweist deutlich, daß er weit davon entfernt war, sie als bloße Formalbegriffe zu fassen; und das ist für die Beurtheilung sowohl der ursprünglichen Grundlage, als auch des eigentlichen Inhalts der Ideenlehre allerdings von großer Bedeutung.

Wir kommen endlich zu dem letzten Punkte, den wir besprechen wollten, nämlich zu dem von M. behaupteten Bruche im pla-

tonischen Denken. Ueber den Ort seines Eintretens herrscht in der Darstellung keine völlige Uebereinstimmung. Nach einigen Stellen fällt er zwischen Theätet und Sophistes (II, 212. 240; vgl. I, 224 f.), nach andern in den Sophistes selbst (II, 246), nach den meisten zwischen Sophistes und Parmenides, indem sich im Politicus die ersten bestimmten Resultate desselben zeigen (I, 227; II, 214. 225. 346. 247 u. s. f.); d. h. wohl, mit dem Sophistes beginnend wird er an letzter Stelle erst perfect. Die Sache ist nach M. kurz diese: Da Plato, als außer der Offenbarung stehend, zur Erlangung der absoluten Wahrheit auf den subjectiven Denkproceß angewiesen war, so war in dieser Stellung von selbst die Ansicht nahe gelegt, als könne das subjective Denken durch sich allein die ganze Wahrheit erzeugen und in sich besitzen, und darin lag die Versuchung, die Dialectik in der Weise Hegels absolut zu setzen und sie mit der Philosophie zu identificiren. Dieses versuchte Plato einmal wirklich zu thun (II, 233. 322; I, 199. 253). Allein er vermochte die metaphysische Ausgleichung der Begriffe des absoluten Seins und der absoluten Bewegung, wovon die Lösung der erfaßten Aufgabe abhängig war, seiner Intention nach nicht rein im subjectiven Denkprocesse zu vollziehen, indem aus den schon angegebenen Gründen jene Ausgleichung zu einer formalen Begriffsverbindung wurde (I, 198. 253; II, 246). Um nun nicht alle Wahrheit subjectiv zu verflößen, gibt er die absolute Durchsetzung des dialectischen Processes auf; es tritt ein Bruch, eine Umwendung in seinem Denken ein, in dessen Folge das Bewußtsein zur Unterscheidung des Absoluten und Relativen, des objectiv Realen und Subjectiven in der Erkenntniß gelangt und nun die Dialectik als bloße Denkform der in ihrem objectiven Bestande anerkannten Wahrheit gegenüber tritt; womit denn das Gesetz der Rectification und Umkehr des Denkens zur Anwendung kommt (II, 247. 248. 332. 350; I, 226. 253).

Wir können das Vorhandensein dieses Bruches, welcher für M.s Auffassung der platonischen Philosophie so wichtig ist, nicht zugeben, weil wir die Voraussetzung desselben, daß nämlich Plato jemals die Dialectik in der Weise Hegels absolut gesetzt habe, nicht zugeben können. Die Dialectik ist bei Plato immer nur das Mittel, den idealen Inhalt des Bewußtseins, der als apriorisch in ihm vorhanden vorausgesetzt wird — daher die Lehre von der Präexistenz der Seele —, aus allen Complicationen zu widerspruchslosen Begriffen herauszubilden, um so ein in sich bestimmtes, unwandelbares Sein zu gewinnen; und niemals tritt die Ansicht hervor, als könne das Denken durch seine Bewegung den Inhalt der Begriffe erzeugen. Es ist nicht anders im Sophistes. Plato stellt an dem Begriffe des Seins, wie er im Bewußtsein sich findet, die abstracten Bestimmungen heraus, unter denen allein er denkbar ist; und um die concreten Bestimmungen zu finden, nimmt er dieselben durch Analyse aus dem Begriffe des νοῦς, der hier im absoluten Sein vorausgesetzt wird. Plato glaubte aber gewiß nicht, in diesen wenigen Bestimmungen einen erfüllten Begriff des Absoluten dialectisch erzeugt zu haben und zu besitzen. M. führt (I, 199) zum Beweise, daß Plato die Dialectik mit der Philosophie identificirt habe, eine Stelle aus dem Sophistes (253 E) an, wo gesagt wird: „Die richtige Unterscheidung der Begriffe nach Gattungen und Arten ist die Sache der dialectischen Kunst, und diese kann man nur dem wahren Philosophen zuschreiben.“ Das heißt aber doch nur: die Dialectik ist ein charakteristisches Merkmal der Philosophie, nicht aber: die Philosophie ist nur Dialectik. Uebrigens wird von Plato der Begriff der Dialectik auch in allen spätern Dialogen in wesentlich gleicher Weise bestimmt wie im Sophistes, als die Kunst der richtigen Bildung und Anordnung der Begriffe nach den Verhältnissen ihrer Gemeinschaft; sie wird immer als das einzige Mittel zur Erlangung der idealen Wahrheit gepriesen und in dem spätern Philebus (57 E ff.) in einer viel eclatantern Weise mit der Philosophie identificirt als im Sophistes. Das mehr oder weniger starke Hervortreten derselben ist vom jedesmaligen Zwecke und Gegenstande des Dialogs abhängig. Wenn also die Dialectik principiell immer dieselbe Stellung im platonischen Denken gehabt hat, so ist nicht abzusehen, wie der behauptete Bruch in dieses Denken eingetreten sei.

Allein M. wird zur Unterstützung seiner Behauptung noch zwei Momente anführen, nämlich das Fehlen des von Plato versprochenen Dialoges Philosophos, welches er aus jenem Bruche im Denken zu erklären sucht (I, 224 ff.), und den Dialog Parmenides. Das Fehlen des Philosophos können wir, da zur Erklärung desselben sich eine Menge möglicher Gründe darbietet, als irrelevant übergehen. Was aber den Parmenides angeht, so soll durch seinen Inhalt das redende Zeugniß gegeben werden von dem in sich gebrochenen und zerworfenen und sich wieder sammelnden, aus den Bruchstücken auf neuer Grundlage bauenden Denkprocesse (II, 214 u. f.). Diese neue Grundlage soll in dem geführten Beweise bestehen, daß das subjective formale Denken als solches nur Form ist, welche durch sich zu keinem positiven Resultate gelangen kann, vielmehr sich in sich selbst vernichtet, wenn ihr nicht der Inhalt als in sich ruhende objective Wahrheit gegeben ist, während auf dem frühern Standpunkte die Dialectik die Wahrheit in sich zu haben glaubte (I, 246. 247. 243). In der Herausstellung dieser absoluten Formalität des subjectiven Denkens sieht nämlich M. das eigentliche Resultat des zweiten Theiles des Parmenides, in welchem die beiden Voraussetzungen, daß Eins ist und daß Eins nicht ist, dialectisch zu ihren Consequenzen entwickelt werden. Er stützt seine Meinung hauptsächlich auf folgende Gründe: zuerst, Plato hat das Beispiel eines möglichst formal durchgeführten Denkprocesses aufstellen wollen; denn der Satz Eins ist ist der inhaltloseste und formalste, den es geben kann (I, 240. 245). Allein der genannte Satz ist gerade umgekehrt der inhaltsvollste; denn es ist aus der bestimmten Angabe Plato's selbst unwidersprechlich sicher, daß jenes Eins das absolute Eins der Eleaten ist. Was M. dagegen anführt (I, 240), erweist sich auf den ersten Blick als ungültig. Der zweite Grund ist, daß sich die an das Sophistische streifende Dialectik des Parmenides von der des Zeno, die nur noch ihrer guten Absicht wegen anerkannt werde, nicht unterscheide (I, 258. 245). Auch dieses ist gänzlich unrichtig; sie unterscheidet sich von ihr dadurch, daß sie auf der scharfsinnigen Anwendung der im Sophistes gelehrten Gemeinschaft der Begriffe beruht (vgl. Soph. 259 C). Endlich, sagt M., „der dialectische Proceß spricht in absolut vernichtender Weise die Nichtigkeit des Denkens aus, indem er zu dem Resultate kommt, daß bei jeder der beiden möglichen Annahmen, ob das Eins ist oder nicht ist, sowohl für das Eins als das Andere Alles ist und nicht ist, scheint und nicht scheint“ (I, 239). Aber auch dieses ist ganz und gar mißverständlich. Plato ist weit davon entfernt zu behaupten, daß jede der gemachten Annahmen alle diese widersprechenden Folgen habe; er wiederholt nur am Schlusse alle Hypothesen und ihre Consequenzen, ohne sie nach ihrer Zusammengehörigkeit zu scheiden, während in der Untersuchung selbst jede Annahme ihre eigne Folge hat. Es kommt ja eben darauf an, aus der Wahrheit der Folgen zu erkennen, welche Hypothese die richtige ist. Die Ansicht des Verf. erweist sich also als unhaltbar; und es steht auch in andern Beziehungen seine Deutung des Parmenides weder mit sich selbst noch mit dem Dialoge in Uebereinstimmung; wir halten sie in ihren principiellsten Punkten für unrichtig. Und doch wird gerade hier der „Entscheidungskampf um das Verständniß der platonischen Philosophie gekämpft“ (I, 250).

Doch wir müssen abbrechen, weil wir schon zu viel Raum in diesen Blättern eingenommen haben, obschon wir noch Manches, z. B. über die sprachlichen Erörterungen des Verf., über das behauptete Verhältniß Plato's zur Offenbarung, über das Gesetz der Umkehr des Denkens u. s. w. zu sagen hätten. Im

Allgemeinen müssen wir unsere Ueberzeugung dahin aussprechen, daß die Auffassung des Verf. außerhalb des Plato steht; wenn er es frühern Bearbeitern vorwirft, daß sie den Plato aus dem subjectiven Standpunkte der modernen Philosophie beurtheilen, so überträgt er auf ihn seinen eignen Standpunkt, der demselben nicht weniger fremd ist, und schreibt ihm Tendenzen zu, die ihm fern lagen. Uebrigens ist das Buch voll von vortrefflichen Gedanken und Untersuchungen im Einzelnen; und wer die Schwierigkeiten des Verständnisses überwindet, wird sich fast überall vielfach — häufig allerdings auch zum Widerspruch — angeregt fühlen.

Bonn. Neuhäuser.

Uebersetzungs-Literatur.

Katholische Studien. — Religion. Geschichte. Wissenschaft. Kunst. Socialpolitik. Herausgegeben von Dr. **M. Huttler.** Augsburg, Lit. Institut 1865. 66. Bis jetzt 6 Hefte von 5—6 Bogen à 10 Sgr.

Aus den ausländischen Zeitschriften die auch für deutsche Leser interessanten Aufsätze auszuwählen und in deutscher Uebersetzung zu veröffentlichen, wie in diesen „Studien" geschehen soll, ist ein ganz guter Gedanke. (Den im Prospectus angedeuteten Plan, auch deutsche Originalartikel aufzunehmen, scheint der Herausgeber — mit Recht — aufgegeben zu haben.) Es wird zwar im Allgemeinen in Deutschland viel zu viel übersetzt [1]): man übersetzt auch Schriften, die viel zu wenig bedeutend und über die Mittelmäßigkeit erhaben sind, als daß sie auch über die Grenzen ihrer Heimath hinaus Verbreitung verdienten, und Schriften, die in dem Lande und in der Sprache, worin sie geschrieben sind, ihr Interesse und ihren Werth haben mögen, die aber in Deutschland, wo andere Verhältnisse, andere Bedürfnisse und andere Anschauungen herrschen, ihr Interesse und ihren Werth nur zum kleinen Theile behalten. Es gilt dieses namentlich von vielen französischen Schriften. Die ausländischen Zeitschriften enthalten aber immerhin so viele Aufsätze, die auch bei solchen, denen die Zeitschriften selbst nicht zugänglich sind, bekannt zu werden verdienen, daß sich jährlich einige Hefte damit füllen lassen. Es kommt dabei vor Allem auf eine gute Auswahl an. Die vorliegenden Hefte enthalten einige recht gute Aufsätze; aber statt des Aufsatzes z. B. über die orientalische Frage S. 171, der viel Phrasen und wenig Belehrendes enthält, und statt des Aufsatzes über die Civilehe S. 266, der diese Frage doch nur mit Rücksicht auf eine Debatte im Turiner Parlament behandelt, hätten sich meines Erachtens passendere Arbeiten finden lassen. — Es sollte auch immer genau angegeben werden, woher der Aufsatz entnommen ist; und da die Hefte einzeln verkauft werden, müßte das Vertheilen eines Aufsatzes auf mehrere Hefte vermieden werden. Die Uebersetzung der meisten Aufsätze ist gut, wenigstens besser als die meisten Arbeiten unserer katholischen Uebersetzungsfabricanten. Der Herausgeber wird aber wohl thuen, die Uebersetzung noch strenger zu revidiren oder revidiren zu lassen. Gute Uebersetzungen, und nur solche sollten gedruckt werden, sind nicht so leicht, wie viele Literaten und Verleger glauben. Der Uebersetzer muß nicht nur die fremde Sprache gründlich verstehen und seine eigene Sprache mindestens ebenso leicht und gewandt zu handhaben wissen, wie es zu einer guten Originalschrift in derselben erforderlich ist; der Uebersetzer selbst oder derjenige, der seine Arbeit revidirt und herausgibt, muß auch mit den Gegenständen, welche er behandelt, genügend bekannt sein. In der einen oder andern Hinsicht läßt z. B. die Uebersetzung S. 171 ff. manches, die Uebersetzung des Aufsatzes von Wiseman S. 158 ff. sehr vieles zu wünschen übrig. Schon der Titel des letztern: „die Wahrheit in Legenden und Fabeln" ist unrichtig wiedergegeben; er heißt: „The truth *of supposed* legends and fables; ferner plausible reasons sind keine „Scheingründe" (S. 161), und wer englisch versteht und deutsch schreiben kann, sagt nicht: „er nimmt, wofür es etwa beabsichtigt ist, eine gemilderte Ansicht an" (S. 162), sondern: „er nimmt eine Ansicht an, die er vielleicht für eine mildere hält," und vieles drgl. Wer — sei es auch nur als Uebersetzer — Citate von Kirchenvätern anführt, darf nicht Augustins Werk de Genesi ad literam als „Briefe über die Genesis" citiren. Im Deutschen schreibt man, auch wenn man aus dem Französischen übersetzt, nicht Callinique und Denis (S. 201), sondern Kallinikus und Dionysius. — Viele andere Namen sind — von sonstigen Druckfehlern abgesehen — verschrieben oder verdruckt: Lord Russel wird Roussel genannt, der Bollandist de Buck immer de Buer, und Haucelinck S. 245 soll Hans Hemling sein. Auf Accuratesse in all diesen Dingen muß der Herausgeber mehr Gewicht legen.

Nachdem ich meine Ansicht über Uebersetzungen im Allgemeinen ausgesprochen, werden wenige Sätze zur Charakterisirung einiger zur Recension eingesandter Arbeiten genügen. Daß ein Buch von de Bussy, „die Empörer gegen Kirche und gesellschaftliche Ordnung" [1]) keine Uebersetzung verdiente, ist in der ‚Allg. Lit.-Z.' Nro. 14 nachgewiesen worden; daß der Uebersetzer aber seiner Aufgabe nicht gewachsen war, mögen folgende Proben zeigen (ich wähle nur solche, die nicht viel Raum wegnehmen): „alle die Priester", tous les prêtres, und vieles der Art; „der Hohepriester" oder „der oberste Priester" für „Papst," le souverain pontife; „Jacob der Kleine," Iacobus minor; „die Heiligen Tertullian und Origenes," „der Doctor Orosius," „Pascal, Abt zu Corvey" (Paschasius Radbertus). S. 275 „taucht die erhabene Figur von Charlemagne oder Carl dem Großen auf;" im Folgenden wird dann immer „Charlemagne" erwähnt, S. 277 auch sein Sohn, „Prinz Louis." Dazu nehme man noch S. 219: „Sicambrischer Prinz, so sagte der h. Remigius zu Chlodwig, neigen Sie Ihr Haupt" ꝛc., und um von den zahllosen ganz unsinnigen Sätzen doch einen anzuführen, S. 214: „Es ist das Loos des herrenlosen Abirrens vom rechten Wege, daß man sich ins Unendliche zertheilt, indem man sich durch einen scheinbar lehrreichen und auffälligen Widerspruch der Einheit der kath. Kirche entgegenstellt." — Ob das Schriftchen von Ducpetiaux, Le prêtre hors de l'ecole, welches für Belgien gewiß recht zweckmäßig ist, auch den deutschen Verhältnissen so sehr entspricht, um eine Uebersetzung zu verdienen [2]), mag dahin gestellt bleiben. Jedenfalls müssen aber gerade solche Broschüren gewandt und fließend übersetzt werden, wenn sie ihren Werth auch in fremdem Gewande behalten sollen. Wendungen, wie folgende, dürfen darin nicht vorkommen: „dadurch daß man den Schulen das Recht der Fundation und Dotation entzieht, eine nothwendige Folge indeß des Princips der Freiheit" (welches Recht doch eine nothwendige Folge des Grundsatzes der Unterrichtsfreiheit ist); „Confiscation der Studiengelder [Stipendien, Studienstiftungen!] der Katholiken zur Verwendung derselben an den Anstalten, welche von den Freidenkern bezeichnet sind oder noch mit ihrem Amtssiegel [!] bezeichnet werden sollen." Convoi heißt nicht „Zusammenberufung," sondern Leichenbegängniß; im Deutschen sagt man „Unterhaus" oder „Haus der Gemeinen," nicht „Gemeindenkammer," „junge Mädchen," nicht „junge Töchter" (filles) u. s. w. Noch ein Curiosum: S. 29 heißt Gladstone „der berühmte Kanzler von Eihiquier;" der Verf. hat chancellier d'echiquier geschrieben; das

1) Vgl. das Vorwort zu den „Vermischten Schriften von Card. Wiseman," 1. Abth. Köln 1857.

1) Die Empörer gegen Kirche und gesellschaftliche Ordnung. Aus dem Französischen des M. Ch. de Bussy von C. A. Kallmus, Beamten der k. k. Universitätsbibliothek in Wien. 2 Bände. Wien, Mechitharisten 1865.

2) Die Schule ohne den Priester. Von Ed. Ducpetiaux. Mit Autorisation des Verfassers aus dem Französischen übersetzt von G. Backhaus, Priester. Aachen, Hensen 1866.

heißt zu deutsch: Schatzkanzler, d. i. Finanzminister; der Uebersetzer wird „Kanzler von Echiquier" geschrieben haben und hat sich für „Ejhiquier" wie für manches andere bei dem Drucker zu bedanken.

Reusch.

Literarische Notizen.

— Im Anschluß an die Notiz Sp. 564 theilt uns P. Pius Zingerle mit, daß der Druck seiner syrischen Chrestomathie in der Druckerei der Propaganda zu Rom fortgesetzt worden und nur noch die poetische Abtheilung zu drucken ist.

— In Paris (bei V. Palmé) ist kürzlich das erste Heft einer Vierteljahrsschrift erschienen, Revue des questions historiques (320 S. gr. 8, jährlich 20 Fr.), in welcher namentlich Gegenstände aus der Kirchengeschichte und der französischen Geschichte behandelt werden sollen. Außer größern und kleinern Aufsätzen werden auch Notizen über historische Schriften und über historische Artikel in andern Zeitschriften gegeben. (Das Inhaltsverzeichniß wird ohne Zweifel der ‚Lit. Handw.' mittheilen. Der Redacteur ist G. du Fresne de Beaucourt.) In dem einleitenden Aufsatze heißt es: Vor allem ist das Werk, welches wir unternehmen, ein Werk der Wahrheit. Wenn man die Verleumdungen bekämpft, muß man das Schlechte ebenso freimüthig einzugestehen wissen, wie man das Gute mit unerschütterlichem Muthe zu vertheidigen sucht. „Die Wahrheit, sagt ein berühmter Historiker (Thiers), ist das Ziel, die Pflicht, ja das Glück eines wahren Geschichtsforschers. Wenn man die Wahrheit zu schätzen versteht, wenn man weiß, wie schön sie ist, so will, sucht, liebt und bietet man nichts dar als sie." Wir würden nöthigenfalls das große Wort eines heiligen und berühmten Papstes (Gregors des Gr.) wiederholen: „Besser Aergerniß als Lüge," und die schöne Erklärung des Baronius: „Gott bewahre mich davor, die Wahrheit zu verrathen, um nicht die Schwäche eines sündigen Dieners der römischen Kirche zu verrathen." Wir verachten „die erbärmlichen Verstümmelungen der Geschichte, welche eine falsche und ohnmächtige Klugheit eingibt und welche vielleicht der guten Sache ebensoviel geschadet haben, wie die schmählichen Fälschungen unserer Gegner" (Montalembert). Wir wollen keine Thatsache verdecken, kein Unrecht verhehlen, uns von Haß und Liebe nicht leiten lassen und die Personen und Sachen nicht je nach den Umständen durch eine Loupe, durch ein Prisma oder durch einen Schleier sehen lassen. Die Zeit des Vertuschens ist vorbei. Vor allem muß die Geschichte die Wahrheit erzählen, die ganze Wahrheit und nichts als die Wahrheit.

— Das Schriftchen: »Die sittliche Verpestung des Volkes durch die Jesuiten« beleuchtet von Magnus Jocham (Mainz, Kirchheim 1866, 4 Sgr.) nimmt zwar zunächst auf Angriffe Bezug, welche unter jener Ueberschrift ein bayerisches Blatt gegen die Jesuiten und den kath. Klerus überhaupt gebracht hat (Näheres darüber ist uns nicht bekannt geworden); es wird aber auch in weitern Kreisen zur Beseitigung von Mißverständnissen und ungerechten Beschuldigungen dienlich sein. Der Verf. bespricht in populärer Weise das Verhältniß der Casuistik zur Moraltheologie (worüber er sich auch im Lit.-Bl. Sp. 144 ausgesprochen), und erörtert dann in eingehender und für einen größern Leserkreis angemessener Weise einige Sätze von Gury (über reservatio mentalis, Restitution und Probabilismus), welche bei jenen Angriffen ausgebeutet worden waren. Am Schlusse stellt der Verf. noch weitere solche belehrende Erörterungen in Aussicht: „Weil ich eine Belehrungsfähigkeit in dem Irrenden voraussetze und weil es noch mehrere Punkte gibt, über die viele von unsern Zeitgenossen ebenso im Irrthume sind, wie über die hier besprochenen Sätze aus der theologischen Rechtslehre, so werde ich, wenn Gott das Leben gibt, noch mehreres in der Art beleuchten."

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Bisping, Exeget. Handb. zur Apostelgesch., von Langen.
Burkhardt, Luthers Briefwechsel, von Kampschulte.
Busson, die Doppelwahl des Jahres 1257, von Ennen.
Gaume, das Weihwasser, von Thalhofer.
Ginoulhiac, histoire du dogme catholique, von Simar.
Kartner, Eherecht, von Silbernagl.
Muther, Universitäts- und Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation, von A. Ruland.
Parchappe, Galilée, von Reusch.
Perin, über den Reichthum in der christl. Gesellschaft, von Thalhofer.
Nöckerath, biblische Chronologie, von W. Fell.
Rosenkrantz, Wissenschaft des Wissens, von Hayd.

Zur Besprechung sind ferner in Aussicht genommen:

Alzog, Handbuch der Patrologie.
Führich, Von der Kunst.
Godet, krit. Streitfragen über das 4. Evangelium.
Isenberg, Primat und Episcopat.
Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der Kirchenhymnen.

Correspondenz der Redaction. — No. 47: Das Buch von L. ist zum zweiten Male an Sie abgesandt. — No. 56: Brief erhalten? — No. 63: B. in der nächsten Nummer, R. bald. Ich bitte, Hrn. St. zu bemerken, daß das Buch 1863 erschienen, also zu alt ist. — No. 66: Brief erhalten. — N. 76: Soll es bei dem Einen Artikel bleiben? — No. 80: Dankend erhalten; der Art. muß aber leider warten. B. u. N. an Sie abgeschickt. — No. 82 und No. 106: Dankend erhalten. — No. 184: Die Schrift von E. über H. an Sie abgesandt. — Hrn. Prof. S. in W.: Dankend erhalten.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

1. Jahrgang. Bonn 24. September 1866. № 20.

Kirchengeschichte.

Der selige Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu. Aus den Quellen dargestellt von **Florian Rieß**, Priester derselben Gesellschaft. Freiburg, Herder 1865. XX u. 576 S. 8. 1 Thlr. 18 Sgr.

Vorstehende Lebensbeschreibung, hervorgerufen durch die Seligsprechung des Paters Canisius, zählt nach des Ref. Ansicht zu den anziehendsten Biographien unserer Zeit. Ist das Zeitalter der letzten großen Kirchenspaltung überhaupt schon geeignet, jedem denkenden Menschen ein tieferes Interesse abzugewinnen, so gibt es für den Katholiken gewiß keine anziehendere Persönlichkeit, als die eines Mannes, der, für seine Kirche begeistert, zuerst auf deutschem Boden die richtigen Mittel anwendet, um dem alles niederreißenden Strome des Protestantismus einen festen Damm entgegen zu setzen. Wo sind die Fürsten, wo die hohen kirchlichen Würdenträger jener Tage, die mit gleichem Streben so ungewöhnliche, ja wunderbare Erfolge verbanden? Wo ist der Mann, der sich mit solcher Selbstverleugnung, mit so unbedingter Hingabe in den Dienst Gottes stellte und ganze Länder vor den Irrthümern der neuen Lehre bewahrte? Das Unternehmen, einem solchen Manne ein Denkmal zu setzen, war daher um so eher gerechtfertigt, als der Selige, ein Apostel der deutschen Lande, noch keinen selbständigen deutschen Biographen gefunden hatte.

Fragen wir nun zunächst nach den Quellen, welche der Verf. benutzt hat, so stützt sich sein Werk vorzüglich auf jene Urkunden, welche vom Seligen selbst herrühren: auf seine Briefe, seine biographischen Aufzeichnungen, seinen handschriftlichen Nachlaß. Hierunter nehmen ein kurzer Lebensabriß, dann eine nach dem Muster der Confessionen des h. Augustinus abgefaßte Selbstbiographie, endlich das ein Jahr vor dem Tode des Seligen dictirte und von ihm selbst mit Zusätzen bereicherte Testament die erste Stelle ein. Zu den Quellen gehören ferner zwei bald nach dem Tode des Seligen von Zeitgenossen, die mehrere Jahre hindurch mit ihm persönlich verkehrt, niedergeschriebene biographische Notizen-Sammlungen: die Aufzeichnungen nämlich seines langjährigen Freundes, des Probstes Veronius am Nicolausstifte zu Freiburg, und die Zusammenstellung des P. Keller, der drei Jahre hindurch mit P. Canisius unter demselben Dache zu Freiburg lebte. Einen schätzenswerthen Beitrag lieferten dem Verf. ferner die Acten des Beatifications-Prozesses; diese dürfen eine um so größere Geltung beanspruchen, als eine so scharfe, eingehende und genau sichtende Kritik auf einem andern Gebiete schwerlich gefunden werden dürfte. Ungefähr 17 Jahre nach Canisius' Tode erschien dann zu München und Antwerpen die erste Biographie von seinem Ordensgenossen Rader. Dieses Werk ergänzte und verbesserte in vielen Beziehungen die viel ausführlichere Lebensbeschreibung von Franz Sachino, dem das römische Archiv der Gesellschaft und die reichhaltige Correspondenz des Seligen mit seinen Generalen zu Gebote stand. Dieses 1616 zu Ingolstadt gedruckte, 1621 zu Dillingen auch deutsch herausgegebene Werk ist die eigentliche Grundlage für die zahlreichen Behandlungen des Gegenstandes geblieben. Von P. Dorigny ins Französische übertragen, wurde es 1837 wieder ins Deutsche übersetzt. Der besondere Werth des Werkes von Sachino besteht darin, daß er aus den im römischen Archiv aufbewahrten Briefen des P. Canisius an die Generale des Ordens geschöpft hat. In dieser Hinsicht hat vor Kurzem der Jesuit Boero auf ihm weitergebaut, indem er aus der gleichen Quelle, nämlich aus einem großen Fascikel von Originalbriefen mit Berichten des Seligen manches, was die ältern Biographen nur kurz oder gar nicht berührt haben, nachgetragen hat. Soviel über die Quellen und ältern Bearbeitungen. Der Inhalt der fünf Bücher, in welche das vorliegende Werk zerfällt, ist kurz folgender:

I. Peter Canis oder Kances, später Canisius genannt, wurde am 8. Mai 1521 zu Nymwegen in Geldern geboren. Seine Familie gehörte zu den reichsten und angesehensten der Stadt und zeichnete sich auch später durch treue Anhänglichkeit an die katholische Kirche aus. Ein frommer Sinn, treffliche Geistesanlagen, ein munteres und offenes Wesen machten sich schon früh an dem Knaben bemerklich. Nachdem er die erste Erziehung in seiner Vaterstadt genossen hatte, kam er nach Köln in das Haus des Kanonikers Andreas Herll, welches der Sammelpunkt der ersten katholischen Männer dieser Burg des katholischen Glaubens war. Dort wurde er bekannt und befreundet mit Johannes Gropper, dem moralischen Haupte der Katholiken Kölns, welcher leider noch immer auf seinen Biographen wartet, mit den frommen und gelehrten Karthäusern J. von Landsberg und Gerhard von Hammond, mit Surius, an dessen Bekehrung er großen Antheil hatte u. v. a. Am meisten verdankte er jedoch dem frommen Professor Nicolaus van Esche, an dessen Hand er in der christlichen Vollkommenheit und Wissenschaft schnelle Fortschritte machte. Die St. Gereonskirche war oft der stumme Zeuge seiner Selbstanklagen, seiner wiederholten Gelöbnisse und flehenden Zwiegespräche mit seinem Erlöser. Im Vertrauen auf die göttliche Hülfe band er sich im 19. Jahre durch das Gelübde der Keuschheit. — Wenige Tage nach der Geburt des sel. Canisius, am 21. Mai 1521, fand zu Pampelona im Herzen des h. Ignatius die denkwürdige Umwandlung statt, welcher die Gesellschaft Jesu ihre Entstehung verdankte. Ihr war von der Fürsehung die Aufgabe zugewiesen, den Kampf gegen die religiösen Neuerer in erster Linie zu führen und den Glauben der Väter in allen Welttheilen zu erhalten und zu verbreiten. Schon im Anfange der vierziger Jahre erblicken wir die ersten Jesuiten in Deutschland: Faber, le Jay und Bobadilla. Der Ruf des P. Faber, der zuletzt in Mainz wirkte, drang bald nach Köln, wo Canisius schon von einem mit ihm studirenden Spanier auf den ungewöhnlichen Mann aufmerksam gemacht worden war. C. ging nach Mainz und gelobte dort am 8. Mai 1543, seinem Geburtstage, in die Gesellschaft Jesu oder nach dem Ermessen der Obern dieser Gesellschaft in einen andern Orden einzutreten. Nach Köln zurück-

gekehrt; nahm er neben Gropper u. A. regen Antheil an dem Kampfe gegen den Erzbischof Hermann von Wied, der mit Melanthons und Bucers Hülfe den Protestantismus in die Erzdiöcese einführen wollte. Klerus und Bürgerschaft, Kapitel und Universität, das ganze Land stand aber so treu und fest zu seinen katholischen Führern, daß die unseligen Wirren mit dem Falle Hermanns endeten. Kaum 25 Jahre alt, wurde C. mit wichtigen Aufträgen an den Fürstbischof von Lüttich wie auch an Kaiser Karl V. betraut. Eine kleine Ordensfamilie hatte sich bereits um ihn, den ersten deutschen Jesuiten, gebildet. Er war Professor an der Kölner Universität geworden und hatte schon im Jahre 1546 neue Ausgaben der Werke des h. Cyrillus von Alexandrien und Leo's d. G. erscheinen lassen. Wie Gropper und C. im Norden, so wirkte im Süden der Cardinal Otto von Augsburg mit Hingabe, Eifer und Klugheit für die von allen Seiten bedrohte Kirche. Der Cardinal, welcher C. am Hoflager Kaiser Karls kennen und schätzen gelernt hatte, schickte ihn, ohne Zweifel mit Einwilligung seiner Obern, als seinen Theologen nach dem Concil von Trient, wo er Lainez und Salmeron kennen lernte. Nach der Verlegung des Concils kam er nach Rom. Hier behielt ihn der h. Ignatius 5 Monate lang unter seiner persönlichen Leitung, ehe er ihn als Professor der Rhetorik nach dem eben übernommenen Collegium in Palermo sandte. Nachdem er hier ein Jahr lang gewirkt hatte, wurde er nach Rom zurückgerufen, legte am 7. Sept. 1549 seine feierlichen Gelübde in die Hände des h. Ignatius ab und ging auf seinen Befehl als Professor der Theologie mit le Jay und Salmeron nach Ingolstadt, wo Herzog Wilhelm von Bayern Theologen begehrte. Sie hielten dort Vorlesungen an der Universität, waren vielfach in der Seelsorge thätig, konnten aber die Errichtung eines eigenen Collegiums vorläufig noch nicht erreichen.

II. Wie die bayerischen Herzoge, so hielt auch Ferdinand I. in Oesterreich fest an dem kath. Glauben. Von den Einfällen der Türken wie von seinen protestantisirenden Landständen gleich sehr bedroht, voll Schmerz und Sorge über den täglich höher steigenden Verfall der kath. Kirche in Oesterreich, wandte auch er seine Blicke auf den neuen Orden der Jesuiten, um mit ihrer Hülfe in der Zukunft zu retten, was die Gegenwart versagte. „Hierbei hatte ihm die Vorsehung Canisius zugedacht; die Klugheit und Milde desselben, gepaart mit opferwilliger Entschiedenheit für die Sache der Kirche, eigneten ihn mehr als andere in den schwierigen Verhältnissen jener Zeit dem Könige zur Seite zu stehen“ (S. 108). Bobadilla und le Jay hatten in Oesterreich bereits tüchtig vorgearbeitet. Des P. Canisius und der übrigen Jesuiten erste Sorge war in Oesterreich und Tyrol, Bayern, Böhmen, Schwaben wie in der Schweiz und am Rhein darauf gerichtet, theils durch Vorlesungen an den Universitäten, theils in eigenen Mittel- und Hochschulen für die Heranbildung tüchtiger Priester und Lehrer thätig zu sein. Daneben aber finden wir sie überall, wo es für einen ächten Jünger Christi nur etwas zu thun gab: in den Kirchen, Spitälern, bei den Kleinen, Kranken und Armen, in den Städten wie auf dem Lande als Missionare, als Feldprediger bei den Heeren u. s. w. Doch den wichtigsten Dienst leistete C. dem Könige Ferdinand und seinem Reiche, ja man darf wohl sagen, der ganzen kath. Christenheit durch die Abfassung seines Lehrbegriffs der christlichen Religion, der „Summa doctrinae Christianae.“ Das Werk erfreute sich bald weit über Oesterreich hinaus einer ungemein raschen Verbreitung. Nach wenigen Jahren schon eröffnete ihm Philipp II., auf ein Gutachten der Löwener Facultät, seine Reiche. Dem großen Katechismus folgte bald ein kleiner, aus welchem für die Kleinen abermals ein Auszug veranstaltet wurde. Es dauerte nun nicht lange, so war die Summa nahezu in alle gangbaren Sprachen übersetzt, und eine im Jahre 1686 durch den Erzbischof Franz Harlay von Paris veranlaßte Ausgabe zählte über 400 Auflagen derselben. Von Wien ging C. auf Anweisung seines Generals nach Böhmen, um auch in diesem durch alte und neue Irrlehren der Kirche fast ganz entfremdeten Lande den kath. Glauben wieder zu beleben und auszubreiten. Als C. die Gründung eines Collegiums zu Prag unternahm, zählten fast alle Bewohner des Landes zu den Hussiten, Piccarditen oder Lutheranern. Die eigentlichen Katholiken waren zur Zeit des schmalkaldischen Krieges auf ein Dreißigstel zusammengeschmolzen. Als C. 1556 nach Bayern zurückkehrte, war mit dem Collegium zu Prag ein fruchtbares Samenkorn in den böhmischen Boden gelegt, „welches bald herangewachsen, mit zahlreichen Aesten und Zweigen über Böhmen und Mähren die Segnungen des Evangeliums verbreitete und das ruhmreiche Werk der Zurückführung des Reiches zur Kirche unter Ferdinand II. moralisch ermöglichte“ (S. 141). In demselben Jahre 1556 gelang es C. trotz mancher widriger Strömungen festen Fuß in Bayern zu fassen. Herzog Albrecht V. wünschte eine Art Germanicum in seinem Lande. Wenn dieses nun auch in Bayern jetzt noch nicht zu Stande kam, so gelang es C. doch ein festes Collegium zu Ingolstadt zu gründen, dem später noch andere nachfolgten, welche Bayerns und Oesterreichs festes Beharren im kath. Glauben begründen sollten. Um dieselbe Zeit wurde C. als erster Provincial für Oberdeutschland nebst Böhmen und Oesterreich ernannt.

III. Im J. 1555 war der Augsburger Religionsfriede zwischen den Katholiken und Protestanten zu Stande gekommen. Das Reich war damit gewissermaßen aus seinem sich durch Jahrhunderte hindurchziehenden Schutzherrlichkeitsverbande zur Kirche herausgetreten, die Entchristlichung des Staates war angebahnt worden. Auf dem Reichstage zu Regensburg sollte eine Religionsvergleichung noch einmal versucht werden. C. erwartete zwar von solchen Colloquien nichts, erblickte darin vielmehr nur ein von den Abgefallenen für die Ausbreitung ihrer Lehre mit Erfolg gebrauchtes Mittel; allein da Ferdinand I. seine Anwesenheit wünschte, war er erschienen und bot alles auf, die Katholiken zu einigen, sie zur Reform mit rein kirchlichen Mitteln zu treiben und alles auf die Entscheidungen des wieder eröffneten Concils zu setzen. Besonders ging sein Streben dahin, Oesterreich und Bayern beim alten Glauben zu erhalten. Mit welchem Erfolge, ist bekannt. Zu dem Religionsgespräch zu Worms kam es nun zwar dennoch, ja C. mußte aus Gehorsam selbst daran Theil nehmen, allein es war das letzte und die Katholiken gewannen allmälig die Ueberzeugung, daß eine Wiedervereinigung von solchen Colloquien nicht zu erwarten sei, daß sie sich in Betreff der nothwendigen Reformen auf sich zu beschränken und alles von den Entscheidungen des Concils zu erwarten hätten. Seine Bemühungen, die Besserung der kirchlichen Zustände mit rein kirchlichen Mitteln herbei zu führen, waren vielfach unterbrochen von Ausflügen und Missionen, wobei er denselben Zweck im Auge hatte. Bald ist er in Italien, um bei der Wahl eines neuen Ordensobern mitzuwirken, bald stattet er Köln, seiner zweiten Heimath, einen Besuch ab, wo seinen Ordensgenossen ein Collegium übergeben worden war, bald erblicken wir ihn in Straßburg damit beschäftigt, die Katholiken und ihren Bischof aufzurichten. Nachdem er 1558 an der Wahl des P. Lainez zum Ordens-General Theil genommen hatte, ging er mit dem päpstlichen Nuntius nach Polen, um diesem auf dem Reichstage zu Petrikow zur Seite zu stehen. Die Erhaltung der religiösen Einheit des Reiches, die Zurückweisung der Dissidenten-Forderungen, Vorbereitungen zur Errichtung eines Collegiums in Polen bezeichneten auch hier seine Thätigkeit. Polen wurde ihm so lieb, daß „er gerne für Polen etwas leiden, ja für seine ganze Lebenszeit alle seine Kräfte für dieses Reich einsetzen möchte.“ Doch er sollte Deutschlands Apostel sein und bleiben. Am 20. Febr. 1559 sehen wir ihn schon wieder in Prag. Dasselbe Jahr sah ihn auf dem Reichstage zu Augsburg, wo die Katholiken sich unter seiner Leitung noch mehr ermannten, alle falschen Vermittlungsvorschläge zurückwiesen, die Reformation an sich selber energisch

in die Hand nahmen und das Concil als den einzig möglichen Weg zur Hebung der Spaltung bezeichneten. Von 1559—1566 wirkte er als Domprediger zu Augsburg. Dazwischen fallen manche Visitations-Reisen und außerordentliche Aufträge. Anfangs 1560 wurde er nach Wien beschieden, um dem päpstlichen Nuntius, dem mit C. innig befreundeten Cardinal Hosius, in verschiedenen Verhandlungen beizustehen, welche ein besseres Verhältniß zwischen Kaiser und Papst anbahnen und den römischen König Maximilian von seiner Neigung für die Augsburger Confession zurückbringen sollten. Beides geschah mit Erfolg. 1562—1563 nahm er lebhaften Antheil am Abschlusse des Trienter Concils. Leider gelang es ihm nicht, die deutschen Kirchenfürsten, welche Furcht vor den Protestanten meistens in ihren Diöcesen zurückhielt, zu einer gleich lebhaften Betheiligung zu bewegen. Dafür war er glücklicher in der Beilegung einer Differenz zwischen Concil und Kaiser und in seinen Bemühungen, die Beschlüsse des Concils in Deutschland zur Annahme und Geltung zu bringen. Auch einer gewissen liberalisirenden Partei, welche besonders unter den Katholiken Oesterreichs viele Anhänger zählte und von halben Maßregeln, von dem Zugeständnisse des Laienkelches und der Priesterehe, von einer mehr vom Staate an der Kirche vollzogenen Reform das Heil erwartete, trat er wiederholt mit Entschiedenheit und stellenweise mit Erfolg entgegen. Großen Nutzen stiftete er durch die Gründung der Akademie zu Dillingen (1563), welche verbunden mit den Collegien zu Prag, Innsbruck, Wien, München, Ingolstadt und Augsburg in Oberdeutschland segensreich wirkte. In den folgenden Jahren sehen wir ihn im Auftrage des Papstes Pius IV. in Augsburg, Würzburg, Nymwegen, Köln, Cleve, Osnabrück, Mainz, Trier, überall beschäftigt mit der Wiederaufrichtung der katholischen Kirche. Die vom Trienter Concil beschlossene Kirchenreform sollte „durch gemeinsames Vorgehen des deutschen Episkopats Gemeingut und damit der Ansatz zu einem neuen kirchlichen Leben werden" (S. 362). Allein die Wirklichkeit entsprach seinen Wünschen nicht. Selbst Cardinal Otto von Augsburg ließ sich mahnen, um die zur Einführung des Tridentinums erforderlichen Schritte zu thun.

IV. und V. „Die öffentliche Thätigkeit des P. Canisius hatte sich in dem Bestreben gesammelt, die kath. Reformation in Deutschland auf allen Gebieten des socialen Lebens, in der Kirche, in der Schule, im Staate zu begründen. Hierzu dienten seine Reisen, seine Conferenzen, seine Predigten, seine weit ausgedehnte Correspondenz, die Vorstellungen und Gutachten, welche er an geistliche und weltliche Fürsten gelangen ließ" (S. 371). Auch als Schriftsteller war er aufgetreten, wo immer er nur seiner Sache dienen konnte. Von den beiden patristischen Werken, sowie von dem christlichen Lehrbegriff war oben bereits Rede. Als er die Domkanzel zu Augsburg betrat, stellte er sich schon die Frage, ob es überhaupt nicht gerathener wäre, zur Feder zu greifen. Denn die Streitschriften gegen die Kirche mehrten sich ins Unendliche. An der Widerlegung der Magdeburger Centurien, welche damals viel Aufsehen erregten, betheiligte sich C. auf den Wunsch Papst Pius' V. in seinem Werke de corruptelis verbi Dei, worin er die Entstellungen des Wortes Gottes an der Geschichte Johannes des Täufers und der allerseligsten Jungfrau nachwies. Ehe er das Werk vollenden konnte, erhielt er von seinen Obern eine andere Bestimmung. Er war jetzt 14 Jahre lang Provincial von Oberdeutschland gewesen. Als C. die Leitung der Provinz übernahm, zählte sie drei in den ersten Anfängen stehende Collegien zu Wien, Prag und Ingolstadt; sie hatte sich jetzt so erweitert, daß sie in zwei Provinzen getheilt werden mußte. München, Dillingen, Innsbruck, Hall, Würzburg waren hinzugetreten, Augsburg war im Werden, in Landshut keimten die ersten Anfänge. Nun sollte er auch in der Schweiz thätig eingreifen. Es handelte sich nämlich um Gründung eines Collegiums in dem katholisch gebliebenen Theile der Schweiz. So kam er nach Freiburg, wo er die letzten 17 Jahre seines Lebens zwar ohne Amt, aber nicht ohne großartige Arbeit im Dienste seiner Kirche verlebte und 76 Jahre alt 1597 starb.

Fassen wir nach diesem Berichte über den reichen Inhalt des hier besprochenen Werkes die Haupt-Lebensrichtung des Seligen kurz zusammen, so war das offenbar die, „die Leuchte der Offenbarung inmitten der Irrthümer seiner Zeit durch Wort und Beispiel emporzuhalten und von ihr aus Licht und Wärme in alle Kreise des Lebens, in welche ihn die Vorsehung führte, einzustrahlen. Das war die Lebensaufgabe, für welche er all seine Kräfte, all seinen Einfluß einsetzte. . . Seiner Beredsamkeit, frühzeitig durch beständige Uebung ausgebildet und durch gründliche theologische Kenntnisse unterstützt, ging die harte Schule ununterbrochener Arbeit zur Seite. Bis zum Ende seines Lebens geizte C. mit nichts so sehr als mit der Zeit; sobald ihm die Berufsgeschäfte einen freien Augenblick gewährten, nutzte er ihn entweder mit Lesen oder Notiren oder Vorbereitung literarischer Werke. Nur so läßt sich bei der Menge seiner Reisen und den verwickelten Geschäften seine ungewöhnliche Belesenheit erklären, da ihm, wie Probst Veronius bezeugt, keiner der bedeutendern Schriftsteller der alten wie der neuern Zeit unbekannt blieb. Sein klarer Blick, ein richtiges Urtheil, das sogleich in die Mitte der Sache versetzte, frühzeitig geübt durch den Verkehr mit welterfahrenen Männern und die Natur der ihm übertragenen vielfachen Missionen, mußten ihn in Verbindung mit seinem leutseligen Benehmen, das er seinen Gegnern gegenüber nicht verleugnete, nicht wenig befähigen, das Vertrauen hochgestellter Personen zu gewinnen und Allen alles werden zu können. Doch ein höheres Gewicht verlieh ihm ohne Zweifel die Ueberzeugungstreue, das Einsetzen seiner Person für das, was er vertrat, die Harmonie zwischen dem Worte und seinem ganzen Leben" (S. 506).

Man ersieht schon hieraus, daß dem Verf. ein in jeder Beziehung anziehender und fesselnder Stoff vorlag. Es war ihm nicht die unangenehme Aufgabe gestellt, rein weltliche Bestrebungen voll selbstsüchtiger Zwecke zu verfolgen, nur schlimme Zeiten, schlechte Sitten, allgemeine Versunkenheit zu beschreiben; es war mit der Krankheit auch das Heilmittel gegeben. Es handelte sich nicht allein um ein Stück Profangeschichte, sondern um das erbauliche Leben eines Seligen. Man sieht dem Buche deshalb nicht allein die fleißige und besonnene Benutzung der Quellen, sondern auch eine gewisse Freude am Werke an, die über das Ganze, auch über die Darstellung ihren Zauber verbreitet. Wenigstens fanden wir in einem andern Werkchen des Verf. nicht den schönen, anschaulichen und blühenden Stil, der diese Biographie auszeichnet. — Es sind, wenn auch nicht alle Quellen der einschlägigen Zeitgeschichte, so doch wohl alle wichtigen Quellen mit Gewissenhaftigkeit und Treue benutzt. Auch die Art und Weise, wie die Quellen in den Text aufgenommen sind, will uns unendlich besser gefallen als das beständige Hinweisen auf Bücher, Capitel- und Seiten-Zahlen und dürre Citate. Das Leben des merkwürdigen Mannes ist ein Beitrag zur Geschichte der großen Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert, wenn auch die allgemeine Geschichte nicht diejenige Berücksichtigung finden konnte, welche sie in Werken mehr allgemeinen Inhalts beanspruchen kann. Daher kommt es auch wohl, daß die Stellung Karls V. dem Protestantismus gegenüber nicht klar genug erscheint, daß seine „Religionsmengerei" (S. 170), seine anfängliche Nachsicht zu strenge beurtheilt wird, daß ihm hauptsächlich zur Last gelegt wird, was wohl mehr in der engen Verknüpfung des Weltlichen mit dem Geistlichen, in der Reichsverfassung, in der Schwäche des für die Zeit seiner Abwesenheit bestellten Reichsregiments u. s. w. lag; daß die Hindernisse, welche in Rom selbst, und zwar in den Personen Clemens' VII., Pauls III. und Pauls IV., in ihren weltlichen Bestrebungen und in ihrer theilweise starken Abneigung gegen das vom Kaiser so sehr gewünschte und beförderte Concil lagen, nicht genug hervortreten. Die Briefe des Bischofs von Osma, ehemaligen Beichtvaters des Kaisers, an

Karl V. liefern die Belege dazu. Dagegen fand Ref. in wenigen Werken eine so eingehende und anschauliche Darstellung der in der Kirche damals vorhandenen Schäden, des zum Theil dadurch hervorgerufenen Protestantismus und der Gegenwirkung der in der Kirche noch vorhandenen gesunden Elemente, vornehmlich der großartigen Wirksamkeit des Jesuiten-Ordens, als er zuerst auf deutschem Boden seine Thätigkeit eröffnete. Wir haben hier nicht Ansichten und Urtheile später lebender, wenn auch noch so verständiger Männer, sondern die Bekenntnisse, die Mittheilungen und Ueberzeugungen solcher Männer vor uns, die, wie Canisius, Gropper und Cardinal Otto von Augsburg, mitten im Laufe der Ereignisse stehend, ihren Ursprung und ihre Folgen klar übersahen. Wo anders fände man so treffende Bemerkungen über das Wesen des Protestantismus, über die dagegen anzuwendenden Heilmittel, über seine spätere Entwicklung, als in den Briefen und andern Werken des sel. Canisius? Das erste Auftreten der Jesuiten in Deutschland, die großartige Wirksamkeit derselben in der Seelsorge wie an höhern und niedern Schulen, die ihnen großen Theils zu dankende Erhaltung Bayerns und Oesterreichs im katholischen Glauben ist selten so eingehend, selten, so scheint mir, so zutreffend geschildert worden. Die Schilderung der Wirksamkeit des Paters Faber zu Mainz, der Gründung und des weiten Wirkungskreises der ersten Collegien des Ordens zu Ingolstadt, Wien, Prag, Dillingen u. s. w., die Mittheilungen über die damalige Einrichtung der höhern Schulen, der dort herrschenden Zustände, der Erfolge, welche die Jesuiten durch die Gründung und Leitung guter Seminarien und tüchtiger Schulen erzielten, werden Jeden anziehen und fesseln, der noch ein Herz für seine Kirche hat. Wir erkennen daraus, wie richtig die ersten Jesuiten in der Heranbildung eines frommen und tüchtigen Klerus und in der Errichtung guter Schulen die Hauptheilmittel für die in der Kirche vorhandenen Schäden erkannten, wie sie nicht bloß als gelehrte Professoren ihre Hefte ablesend mit den Waffen des Verstandes dem Protestantismus entgegentraten, sondern ununterbrochen mit der eigenen sittlichen Vervollkommnung beschäftigt, ihren Zeitgenossen die schönsten Vorbilder eines ächt christlichen Lebens vor Augen stellten.

Abgesehen von der wissenschaftlichen Belehrung hat das Werk von Rieß auch noch den besondern Werth eines Erbauungsbuches. Erbauung liegt nicht allein in dem ganzen Leben und Wirken des Seligen, sondern besonders in den von ihm mitgetheilten Selbstgesprächen, welche einen tiefen Einblick in sein demüthiges und Gott so ganz ergebenes Herz gestatten. Wir rechnen dazu besonders die Stellen, welche S. 4, 5, 78—80, 85, 86 u. a. gefunden werden.

Sollen wir nun noch etwas über die Form des vorliegenden Werkes sagen, so finden wir in der Anordnung und Eintheilung des Stoffs gar nichts, in dem Ausdruck, der sonst wohl gelungen und durchaus angemessen ist, nur einige bei Süddeutschen hin und wieder vorkommende kleine Unrichtigkeiten zu bemerken. Wir können daher dem Werke nur recht viele Leser wünschen, besonders aus der Zahl solcher, die Angesichts der viel geringern Gefahren und Bedrohungen der Kirche in unsern Tagen nur zu leicht zaghaft werden und von düsterer Schwarzseherei befallen die Hände erschlafft in den Schoß sinken lassen. Was ein Mann, der sich mit unbedingter Hingabe und von reiner Absicht beseelt in den Dienst Gottes und seiner Kirche stellt, leisten kann, ersieht man nirgends besser als aus dem Leben des Mannes, den man mit Recht den zweiten Apostel Deutschlands genannt hat. Möchte dem Leben des Seligen bald die Sammlung seiner Briefe nachfolgen, welche die Vorrede in Aussicht stellt.

Münster. P. Beckmann.

Christliche Inschriften.

Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle, réunies et annotées par **Edmond Le Blant.** (Schluß; vgl. Sp. 612)

Beim ersten Blicke schon verrathen die gallischen Inschriften ein Alter, das dem der römischen bedeutend nachsteht; als locale Grenze der christlichen Epigraphik in Gallien erscheint im Nordosten der Rhein, den die christliche Civilisation der Römer noch weniger überschritten als ihre Waffen. Beide Daten sind für die Geschichte der Ausbreitung des Christenthums in Gallien von Wichtigkeit.

Le Blant widmet, wie dies durchaus am Platze war, der Untersuchung über das Alter der gallischen Kirchen mehrere Seiten (XXXIX—LIV). Soll man, fragt er, mit Sulpicius Severus u. A. annehmen, das Christenthum habe sich erst spät in Gallien verbreitet, oder soll man mit der Tradition sich für die Gründung unserer Kirchen in der apostolischen Zeit entscheiden? Deux opinions opposées se sont produites, soutenues avec une même chaleur, un même talent [1]); et le débat, que plusieurs ont jugé sans issue, est déja bien des fois centenaire. (Vgl. Fortunat. II, 10. Greg. Tur. I, 28. Lethald. prol. in vit. S. Iuliani, bei *Bosquet*, Eccl. gall. hist. 73 f., für die falsche vita S. Fronton. das 2. Concil von Limoges, a. 1031, bei *Labbé* IX, 875.)

Nach den Traditionen wären fast alle Kirchen Frankreichs im Zeitalter der Apostel gegründet: Abgesandte des h. Petrus, Paulus und Clemens hätten ungefähr zu gleicher Zeit sie alle gestiftet. Die epigraphischen Denkmäler wissen nichts von einer solchen Gleichheit des Alters und der Verbreitung der christlichen Religion in Gallien. An dem einen Orte gibt es sehr alte (immerhin meist nachconstantinische) Inschriften, an dem andern nur jüngere; an einigen Orten sind sie häufig, an andern selten, an vielen gibt es gar keine: 'Devant de telles dissemblances, je m'imagine difficilement qu'une condition commune ait apporté la foi dans notre patrie, qu'une semence jetée en même temps sur un sol soumis à une même loi ait rencontré des chances si diverses. L'inégalité dont témoigne l'aspect de ma carte m'engage à chercher ailleurs que dans les traditions et les legendes le secret de nos origines chrétiennes' (préf. p. XCI).

Die historische Kritik gibt eine plötzliche und allgemeine Verbreitung des Christenthums, eine Verbreitung faite par explosion, wie man gesagt hat, nicht zu. Die Acten des h. Saturnin, Sulpiz Sever, der Brief der sieben gallischen Bischöfe an Radegundis, Gregor von Tours selbst lehren eine späte Ausbreitung des Christenthums in Gallien. Von Italien kam dasselbe nach dem südlichen Frankreich (in die Viennoise und Première Lyonnaise), während das Centrum erst seit Ende des 4. Jahrh. sich zu der neuen Religion neigte; im 5., 6., 7. und 8. Jahrh. durchzogen zahlreiche Missionäre die Ufer des Rheines, die beiden Belgien, ganz Nordfrankreich: überall fanden sie die Menge des Landvolks heidnisch. Mit diesen historischen Anhaltspunkten stimmen die epigraphischen Daten auf's vollständigste überein (p. XLIV f.). Was die drei ersten Jahrhunderte angeht, so haben wir in Gallien, wie schon bemerkt, keine einzige datirte Inschrift vor Constantin. Indessen gibt es doch eine, wenn auch sehr geringe, Anzahl von Epitaphien, deren Formeln und Symbole auf die vorconstantinische Periode weisen; sie zeigen uns das Bett des Rhonestromes als die große Straße, welche das Christenthum im Anfang einschlug. Zu Marseille und Aubagne fin-

1) Zu dem 'même talent' muß doch bemerkt werden, daß seit hundert Jahren kein namhafter Kritiker die sog. Tradition in Schutz genommen hat; freilich haben es die neuesten Bollandisten im Gegensatz zu ihren Vorgängern gethan; aber bekanntlich stehen diese Epigonen unter dem Niveau ihrer großen Väter.

den sich Titel aus der Zeit Marc Aurels oder seiner ersten Nachfolger; Arles hat neun Titel, die sich durch ihren Latonismus, die Acclamationen, den Anker, das Monogramm ☧, die drei oder zwei Namen, die Angabe derer, welche das Grabmal setzten, die Auslassung des Todestages, als vorconstantinisch documentiren; Vaison, Autun, Paris, Amiens, Vainson, Bordeaux, Sivaux haben bestimmt Inschriften des 4. Jahrh. In Trier, überhaupt am Rheine, ist kein Stein aus der Zeit der Verfolgungen, d. h. den drei ersten Jahrhunderten nachweisbar. Die Frage nach dem apostolischen Ursprung von Trier, Mainz und Köln ist damit allerdings ihrer Lösung wenigstens einen Schritt näher geführt. Ich will damit nicht die Möglichkeit einer Aussendung von Glaubensboten durch Petrus und Paulus nach dem Rheine in Abrede stellen; aber die Archäologie und Geschichte haben nicht Möglichkeiten, sondern thatsächliche Daten ins Auge zu fassen.

Jedermann weiß, wie schwankend und ungewiß die Reihenfolge der trierschen Bischöfe in den ersten Jahrhunderten ist. Namentlich gehört das 5. Jahrh. in dieser Beziehung zu den dunkelsten. Unsere Bischofslisten führen hier zwischen Cyrill und Marus einen Iamnecius (Iamnerus, Ianerus) auf. Mit diesem Jamnerus hat man einen Papa Iamblychus identificirt, den der Bischof Auspicius von Toul (470—475?) in seinem metrischen Schreiben an den fränkischen Grafen Arbogast in Trier erwähnt (vgl. meine Notiz über die ältern Bischofskataloge von Trier, Jahrb. des Bonner Alterthumsvereins, XXXVIII, 39 f.). Zu St. Germain-du-Plain, in der Première Lyonnaise, hat man nun kürzlich das Epitaph eines dem Lande fremden Bischofs gefunden. Die verstümmelte Inschrift, welche den Typus des ausgehenden 5. Jahrhunderts hat, lautet nach der Ergänzung Le Blants:

CondituR HOC TVMVLo bonae
memorIAE IAMLYCHVS EPs in spe
resurrecTIONIS V K. IAn . . . . .
. . . . . II CONS VIXIT ANnos . . .

Aus dieser Inschrift, welche Le Blant dem trierschen Bischof Jamblychus zueignet, zieht er den Schluß, daß letzterer nach 471 (denn damals wohnte noch ein Bischof in Trier, Sidon. Apollin. IV, 17) landesflüchtig geworden und im Exil gestorben sei. Die Einnahme der Stadt durch die Franken (464), die Verwirrung der Bischofsliste damaliger Zeit, die Sendung zahlreicher Kleriker durch Theoderich nach Trier, das Fortbestehen des Heidenthums im Trierschen, das plötzliche und auffallende Verschwinden aller Inschriften an dem größten epigraphischen Centrum Galliens, endlich die Entdeckung eines, einem Kinde aus Trier gesetzten Epitaphs in Südgallien — dies Alles scheint dem Verf. unwiderleglich dafür zu sprechen, daß die Christen beim Einbruch der Franken aus Trier flüchteten.

Ich habe gegen die Identificirung des Jamblychus und Jamnerus nichts einzuwenden, noch will ich die Unterdrückung der Christen in unserer Gegend um 470 leugnen. Doch möchte ich einige Bedenken nicht verschweigen. Für die Existenz eines trierschen Bischofs Jamblychus spricht bloß der Brief des Auspicius, nicht aber, wie Le Blant (p. LI) angibt, auch Sidonius, der den Namen des Bischofs gar nicht nennt. Die Einnahme Triers fällt 464; wenn zehn Jahre später der Bischof von Trier trotz der wilden Franken sich recht wohl befand (wie die Epistola Auspicii und auch Sidonius verrathen), so sieht man nicht recht ein, weßhalb er um 479 (denn Le Blant sieht in dem Datum das 3. Consulat des Zeno) geflüchtet sein soll. Die Grabschrift des Kindes trägt alle Zeichen eines trierschen Epitaphs; allein der Schluß, daß die Eltern des Kleinen deßhalb aus Trier verjagt waren, scheint mir gewagt. Zudem gibt es noch einen Bischof Jamblychus von Chalcis, der möglicherweise auch gemeint sein könnte (*Canat*, Inscr. antiques de Châlon-sur-Saône, p. 48—51). Daß der Vorgänger des Jamnerus, Cyrillus, 458 gestorben sei, sieht Le Blant als ausgemacht an; er folgt hierin freilich Hontheim; leider hat das aber bis jetzt Niemand bewiesen.

Das Obige reicht hin, um den Leser von der Bedeutung des Le Blant'schen Werkes für die kirchliche Wissenschaft, insbesondere die Kirchen- und Culturgeschichte zu überzeugen. In der That gehört es zu den wichtigsten und nützlichsten Producten der neuesten französischen Wissenschaft. Die Eleganz und Gewandtheit der Darstellung, welche französische Gelehrte meist auszeichnet, geht auch ihm nicht ab. Die Lectüre der trefflichen Vorrede ist auch solchen anzurathen, die keine weitern epigraphischen Studien beabsichtigen; nur könnte Le Blant sich einer etwas concisern und systematischern Schreibart befleißigt haben. Der gläubige Sinn des Verf. spricht den Theologen freundlich an, doch hätte ich ein bischen weniger Predigerton an einzelnen Stellen gewünscht. Die äußere Ausstattung des Werkes ist prachtvoll, wie es für die kaiserl. Druckerei sich geziemt. Die Lettern, mit welchen der Text der Inschriften gedruckt ist, sind zu diesem Behufe eigens gegossen worden; die Form derselben sollte 'representer en somme la paléographie lapidaire des temps dont je m'occupe', sagt Le Blant (p. CXXXV). Ich kann dieselben aber weder dem Auge wohlthuend, noch hinreichend nennen, um — was übrigens kaum möglich sein wird — den Charakter vier verschiedener Jahrhunderte zugleich darzustellen.

Damit kann ich mich nicht einverstanden erklären, daß der Verf. einigemal schwer zu entziffernde und räthselhafte Inschriften gar nicht erläutert, daß er anderwärts beachtenswerthe Versuche anderer Gelehrten, solche Inschriften zu erklären und zu vervollständigen, dem Leser vorenthält (z. B. I, 345). Noch größeres Gewicht muß ich auf die unzureichende Behandlung der paläographischen Seite legen. Es war eine der schwächsten Seiten der frühern Epigraphik, daß man den Fortschritt und die Entwicklung der epigraphischen Charaktere nicht aufmerksam genug beachtete und darum nicht in der rechten Weise würdigte. Ritschls großes Inschriftenwerk hat hier mehr als jedes andere geleistet und die glänzendsten Resultate nicht bloß für die epigraphische Kritik, sondern für die gesammte ältere lateinische Sprachgeschichte aus diesem Moment gezogen. Ich bin weit entfernt, die spätrömischen Jahrhunderte mit der Zeit der Republik in dieser Hinsicht auf gleiche Linie zu stellen. Hatte Ritschl es mit einer Zeit regelmäßiger Fortbildung und Entwicklung, und vorzugsweise mit amtlichen Inschriften und Tafeln zu thun, so fallen der christlichen Epigraphik fast nur Jahrhunderte des literarischen Verfalles und meist nur Privatinschriften zu; sie muß demnach auf größere Willkür der Steinmetzen resp. Graveure rechnen und ihre Resultate um so mühsamer und vorsichtiger zusammenstellen. Aber gleichwohl kann der gegenwärtige Standpunkt der Epigraphik es dem Bearbeiter derselben unmöglich erlassen, eine bis ins Kleinlichste gehende Beobachtung und Vergleichung der Schriftformen anzustellen und vorzulegen. Freilich hat Le Blant diese Aufgabe nicht ganz vernachlässigt; S. XXIV f. gibt er eine Zusammenstellung der exceptionellen Charaktere, die dem Auge des Laien genügend erscheinen dürfte; sie ist es aber in Wirklichkeit nicht, und der Schade ist um so größer, als die in dem Atlas gegebenen Facsimilien trotz der geschmackvollen Ausführung zu diesem Zwecke unzulänglich sind: einmal, weil sehr viele Inschriften in zu kleinem, die Eigenthümlichkeiten verwischenden Maßstabe gegeben sind, anderntheils, weil die Facsimilien nicht ganz zuverlässig sind. Nehmen wir, um diese Anklage zu belegen, z. B. die berühmte Clematianische Inschrift in St. Ursula in Köln. Auf die Eigenthümlichkeit der Buchstabenformen, namentlich des M und des offenen P (P) hin glaubte sich Ritschl für die unbedingte Echtheit der Inschrift aussprechen und sie spätestens ins 4. Jahrhundert setzen zu müssen. Diese Eigenthümlichkeiten der Schrift sind aber auf Fig. 545 gänzlich außer Auge gelassen, desgleichen die Risse und Defecte des Steins, so daß, wer jemals denselben gesehen, ihn auf der Tafel nicht wieder erkennt. Und doch stan-

den dem Verf. eine Photographie und eine Zeichnung des Steins zu Gebote (II, 571). Ein einziges solches Beispiel reicht aber hin, um die Genauigkeit und Glaubwürdigkeit der Tafeln zu verdächtigen und es unthunlich erscheinen zu lassen, feste Resultate auf diese Facsimilien zu gründen. Zu bedauern ist noch, namentlich bei den reichen Mitteln, die Le Blant zu Gebote standen, daß das Verfahren der Photo-Lithographie, d. h. der Photographie auf Stein, zur Zeit noch nicht bekannt war, als der Druck des Werkes begann. Nach meiner Meinung ist diese Methode die einzige, welche den Anforderungen der Epigraphik entspricht und die Subjectivität des Künstlers in der nöthigen Weise beschränkt. Die große Zahl der Tafeln macht den Preis des Werkes zu einem so hohen, daß die meisten Gelehrten auf die Anschaffung desselben werden verzichten müssen. Hätte man nur die Hälfte, aber zuverlässigere Facsimilien gegeben, dazu die paläographisch-charakteristischen ausgewählt, für die übrigen aber durch geschnittene Lettern einzelne abweichende Buchstabenformen im Texte des Buchs wiedergegeben, so hätte der Preis um 30—40 Frs. billiger gestellt werden können.

Daß treffliche Archäologen mittelmäßige Historiker gewesen, ist schon öfter vorgekommen, so sonderbar es auch scheint. Le Blant hat in der Frage nach der Verbreitung des Christenthums in Gallien sich ziemlich unverhohlen auf die Seite der historischen Kritik gestellt; er hat auch sonst Beweise gegeben, daß er historische Dinge richtig behandeln kann. Dagegen gibt es wieder andere Fälle, wo man an seinem kritischen Urtheil irre wird. So I, 347 (Inventio S. Matthiae zu Trier) und II, 570, wo er die Acten der Ursula-Frage mit den Arbeiten de Bucks und Kessels für abgeschlossen hält, während das wesentliche Verdienst beider nur in der Zusammenstellung des Materials liegt. Wer mit rheinischer Kirchengeschichte vertraut ist, wird sogleich sehen, daß der Verf. trotz einer lobenswerthen Belesenheit auf diesem Gebiete nicht ganz zu Hause ist. I, 368 theilt er einige unedirte Inschriften, darunter die Dedicationsschrift einer aedes S. Martyris Laurentii mit, welche er auf die ehemalige S. Laurentiuskirche neben der Basilica in Trier bezieht. Bei dieser Gelegenheit wird allerlei Seltsames über den „römischen Palast" daselbst und die Laurentiuskirche (deren Titel später auf die Liebfrauenkirche am Dom transferirt wurde) gesagt. So soll diese Kirche zum ersten Male im 8. Jahrh. in den Gesta Treverorum unter dem Namen Ecclesia ad Palacium erwähnt werden. Dazu ist nun zu bemerken, daß die Ecclesia ad Palacium allerdings auch in Handschriften der ältesten Recension der Gesten (Anfang des 12. Jahrh.), aber grade nicht in den zwei besten, dem Cod. Fischardi und dem Harleianus erwähnt wird; daß ferner keine einzige Urkunde die Laurentiuskirche mit diesem Namen bezeichnet, während in vielen Urkunden Eccl. ad Palatium regelmäßig die Stiftskirche in Pfalzel (Palatiolum), meinem mosellanischen Tusculum, ist. Die Laurentiuskirche soll die älteste Pfarrkirche in Trier sein. Ich lasse dies dahin gestellt: so viel ist gewiß, daß keine einzige alte Urkunde von ihr spricht. Die Ausgrabung der Fundamente der Kirche im J. 1853 zeigte, daß sie nicht römisch war. Freilich ist damit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß das in das Fundament hineinragende römische Gemäuer auf einen kirchlichen Bau zurückzuführen ist. Zwei christl. Grabschriften sind ebenda gefunden worden. Sie blieben Le Blant unbekannt (S. Mittheilungen aus d. Gebiete d. kirchl. Archäologie u. Geschichte d. Diöcese Trier I, 79).

An einigen Stellen habe ich bedauert, daß der Verf. die noch immer lesenswerthe Abhandlung des Pellicia über Lapidarwesen (wovon Binterim Denkw. II, 1 eine schlechte Uebersetzung gegeben) nicht berücksichtigt hat. Ich denke hierbei an die Frage nach dem Alter und Verhältnisse der beiden gewöhnlichen Monogramme Christi, worüber Rapp in den Bonner Jahrbüchern des Alterthumsvereins XXXIX u. XL, S. 117 ff. einen confusen Aufsatz geschrieben hat. Letronne hält das Zeichen ⳩ für älter als ☧ (La Croix ansée, ed. in 4⁰. p. 20). „Les derniers recensements de l'épigraphie nous ont seuls permis d'établir le contraire et de trancher ainsi une question demeurée obscure jusqu'à ce jour." So Le Blant S. CXLV. Aber das hatte Pellicia schon längst bewiesen, und zwar mit Berufung auf den Grabstein des Cajus bei Severano, III, 23, den des Alexander (✝ unter Antoninus Pius) bei Aringhi I, l. III. c. 22, den des Marius Tribunus bei Boldetti II, 2, 3 u. s. f. Mit Berücksichtigung der Ausführungen Pellicia's über das lapidare ☧ und das constantinische Monogramm ⳩ möchte ich auch bezweifeln, was de Rossi behauptet: es zeige sich in dem successiven Erscheinen der beiden Monogramme und endlich des einfachen Kreuzes +, wie das Christenthum Anfangs seine Symbole verborgen, dann das Kreuz sich halb enthüllt und schließlich ganz frei und offen gezeigt habe (de christ. titul. Carthagin. p. 38).

Auf eine Kritik einzelner Inschriften und deren Erklärung muß ich hier verzichten; der Raum würde dazu nicht hinreichen, und anderntheils bildet dies einen Theil der Aufgabe, die mir bei Herausgabe meiner Sammlung christl. Inschriften des Rheinlands obliegen wird; letztere wird viel weiter als das Le Blant'sche Werk, wenigstens bis zum 12. Jahrh. herabgehen und auch manche Le Blant unbekannt gebliebene Inschrift aufnehmen. Der Tadel, welchen ich betreffs einzelner Punkte gegen das Werk des Letztern ausgesprochen, soll sein großes Verdienst nicht verkümmern; es soll damit nur gezeigt sein, daß für christliche Epigraphik Galliens noch manches zu thun übrig bleibt.

Pfalzel bei Trier. Fr. Xav. Kraus.

Die Controverse zwischen Kuhn und Schäzler.

III. Das Wesen der Gnade. (Fortsetzung.)

3. Die relative und die absolute Uebernatürlichkeit der Gnade. Als unveräußerliche Grundanschauung, das hat sich ergeben, ist dieses festzuhalten, daß die substantielle Natur mit ihren Vermögen Subject der Gnade sei, aber nicht substantiell, sondern bloß accidentell durch die Gnade vervollkommnet werde, und daß sie nicht bloß accidentell in ihrer sittlich-freien und persönlichen Lebensentwicklung, sondern auch in ihrer ungeistigen und unpersönlichen Lebensentwicklung durch die Gnade vervollkommnet werde. Auf welche Weise wird aber die Natur in all diesen ihren Lebensentwicklungen accidentell vervollkommnet, um das ihr thatsächlich gesteckte Endziel zu erreichen? auf bloß natürliche Weise oder auf übernatürliche? und wenn letzteres, auf relativ-übernatürliche Weise oder auf absolut-übernatürliche? Das ist die nächste Frage und fürwahr die theologische Haupt- und Centralfrage.

Diese Haupt- und Centralfrage ist vorzüglich das Feld, auf dem sich die Polemik Schäzlers gegen Kuhn bewegt. Die Lehre des Letztern bietet für eine solche Polemik ohne Zweifel hier sehr viele angreifbare Punkte und Stellen dar; hier sammelt der Erstere darum auch alles mögliche polemische Rüstzeug und zieht Alles heran, was zur Verstärkung des Angriffes irgendwie förderlich zu sein scheint. Wir können für gegenwärtigen Zweck weder auf all dessen verschiedene, in manchen Punkten sogar sich selber zuwiderlaufenden Interpretationen der gegnerischen Lehre noch auf alle hierauf sich stützenden polemischen Beweisführungen im Einzelnen eingehen: nur diejenigen, die uns von durchgreifender Bedeutung zu sein scheinen, wollen wir kurz vorführen und beleuchten.

Die Kuhn'sche Gnadenlehre, so erinnert Sch., habe verschiedene Entwicklungsphasen durchgemacht. In einer frühern Entwicklungsphase läugne sie die Möglichkeit eines status naturae purae ohne die übernatürliche Gnade, in der spätern behaupte

sie dagegen die Möglichkeit eines solchen — namentlich um der „Freiheit der Wissenschaft" willen — ja fasse sogar den thatsächlichen Stand des Menschen als einen bloßnatürlichen auf, worin Gott dem Menschen in übernatürlicher Weise, d. h. in Hinsicht auf seine über der Natur liegende Persönlichkeit und deren freien Willensgebrauch zu Hülfe komme, um ihn „auf eine höhere Stufe natürlicher Vollkommenheit" zu heben. In der frühern Phase herrsche sonach eine bajanische Grundanschauung vor, in der spätern eine mehr pelagianisirende. Dort werde die absolute Nothwendigkeit der Gnade festgehalten, wenn eine Erreichung des dem Menschen thatsächlich gesetzten Endzieles möglich sein soll, aber es falle ihre Gratuität; hier dagegen werde ihre Gratuität in gewissem Sinne zwar festgehalten, aber die Nothwendigkeit derselben zur Erreichung des dem Menschen thatsächlich gesetzten Endzieles sei keine absolute mehr, sondern bloß eine relative, behufs einer leichtern oder einer graduell vollkommnern Erreichung dieses Endzieles. Dem letzten Grunde nach gelte übrigens früher wie später die übernatürliche Gnade nur als ein Ausfluß der natürlichen Weltregierung Gottes in Hinsicht auf die geistig-sittliche, persönliche Vervollkommnung des Menschen, aber in einer verschiedenen Weise, in einer mehr allgemeinern oder mehr besondern: früher erscheine sie nämlich als eine Gabe, welche die natürlichen Vermögen und Kräfte des Menschen überhaupt aus ihrer Indifferenz herausreißen und zu sittlicher Entwicklung bringen solle; später erscheine sie dagegen als eine Gabe, die nur in vollkommnerer Weise dieses zu leisten habe, im Grunde also nur eine graduell höhere Entfaltung der besondern Weltregierung Gottes sei, um auf ganz besondere Weise dem Bedürfnisse der Persönlichkeit zu Hülfe zu kommen, sei es in vorauseilender, vorsorglicher Weise, sofern die durch den Freiheitsgebrauch desselben bestimmte Beschaffenheit im vorhinein schon vor Gottes Augen lag, sei es in heilender, erlösender Weise. Genau genommen gelte also die übernatürliche Gnade nach der Kuhn'schen Lehre immer nur als ein debitum naturae von accidenteller Art, nur mit dem Unterschiede, daß sie früher als schlechthin nothwendig erschienen sei, wenn die Persönlichkeit von den natürlichen Vermögen überhaupt einen guten Gebrauch machen solle, während sie später bloß als nothwendig erscheine, wenn die Persönlichkeit von den natürlichen Vermögen einen vollkommenern und vollkommensten Gebrauch machen solle. Auch die gefallene Natur sei deßhalb früher in einem ganz andern Lichte erschienen als später: nach der frühern Anschauung sei sie für das Gute völlig machtlos und todt geworden in Folge des durch die Ursünde eingetretenen Verlustes der Gnade und umsomehr bei der durch die Ursünde und die persönlichen Sünden eingetretenen Schwächung der natürlichen Kräfte, so daß der Wille ohne Wiedererlangung der Gnade nur das Böse wollen könnte und als freier Wille förmlich verloren gehen müßte; nach der spätern Anschauung sei sie in Folge der Ursünde innerlich wohl geschwächt und gelähmt worden, aber immerhin noch befähigt geblieben zu weniger vollkommnen Leistungen. Der Begriff der übernatürlichen Gnade als eines indebitum naturae im theologischen Sinne des Wortes sei in der Kuhn'schen Lehre sonach nie zu ungeschmälerter Anerkennung gekommen, möge nach Verschiedenheit ihrer Entwicklungsphasen nun die Möglichkeit eines reinen Naturstandes in Abrede gestellt oder zugestanden und behauptet worden sein, möge die gefallene Natur in Folge dessen als eine für das Gute völlig erstorbene oder nur als eine beziehungsweise geschwächte angenommen worden sein [1]).

Noch weniger, fähr Sch. fort, sei der Begriff der specifisch übernatürlichen Gnade, als eines Mittels zur Erreichung des dem Menschen gesetzten übernatürlichen Endzieles in der Kuhnschen Lehre jemals zu der durch das Dogma geforderten Anerkennung gekommen. Einen status naturae elevatae im theologischen Sinne des Wortes, d. h. die Erhebung des Menschen zu einem übernatürlichen Endziele sammt der Verleihung derjenigen Gnadenmittel, die zu diesem Endziele hinführen, kenne diese Lehre gar nicht. Sie fasse nicht das übernatürliche Endziel als das thatsächliche und einzige Endziel des Menschen auf, sondern das natürliche. In den frühern Schriften und Abhandlungen rede Kuhn nie von einem übernatürlichen Endziele im Unterschiede von einem natürlichen, und wenn er in seiner neuesten Abhandlung über „das Natürliche und Uebernatürliche" endlich auch von einem übernatürlichen Endziele des Menschen rede im Unterschiede vom natürlichen, so sei darunter nur ein graduell höheres Ziel verstanden als das natürliche, aber kein specifisch höheres, wie die Natur des Dogmas es verlange. Es sei darunter nur eine graduell vollkommnere und vollkommenste Verwirklichungsweise des natürlichen Endzieles verstanden; eine solche Verwirklichungsweise sei das Resultat einer ganz besondern Gnadenvorsehung und Gnadenversehung Gottes und ebenso die ihr dienenden Gnadenmittel, die Offenbarung höherer Wahrheiten nämlich, die Niemand aus bloßer Vernunft zu schöpfen, und der Geist des Glaubens und der Liebe, die Niemand aus sich zu erzeugen vermöge. Die Theilnahme des menschlichen Geistes an der göttlichen Natur werde hier beschränkt auf eine vollkommnere und vollkommenste Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft und dieser unter Gott, oder nach dem beliebten Ausdrucke auf die „Obmacht des Geistes über das Fleisch"; sie werde und bleibe hier also beschränkt auf das, was in der Sprache der Schule integritas heiße, und dieses werde irriger Weise sogar als thomistische Lehre ausgegeben (S. 249—252. 255 ff. 311—324).

Anbetrachts dieser Darstellungen Sch's. unterscheiden wir zunächst die eigene dogmatische Auffassung desselben, die er als kritischen Maßstab an die Lehre Kuhns anlegt, und die Auffassung und Kritik der letztern selber. In seiner eigenen dogmatischen Auffassung geht Sch. mit großer Klarheit und Treue in den Geist der kirchlichen Lehrbestimmungen ein und weiß deren Tragweite bezüglich aller einzelnen Fragen mit einer gemessenen Sicherheit des theologischen Urtheiles abzuschätzen. In zwei Punkten müssen wir uns jedoch eine Erinnerung gestatten. Sch. huldigt der von sehr vielen Theologen vertretenen Theorie, daß die menschliche Natur durch die Ursünde nur eine beziehungsweise Schwächung erfahren habe, sofern ihr nämlich die Gnaden und Privilegien des Heiligungs- und Integritätsstandes entzogen wurden, ohne durch dieselbe irgendwie eine innere Schwächung erfahren zu haben, sowie sie eine solche in Folge der spätern persönlichen Sünden thatsächlich erfahren hat und erfährt (S. 222. 253. 306—307). Da es jedoch innerhalb der Grenzen der kirchlichen Theologie noch eine andere Theorie gibt, welche eine accidentelle Schwächung der menschlichen Natur auch als eine Folge der Ursünde annimmt und es für unhaltbar findet, das Natürliche und Uebernatürliche in ein so äußerliches Verhältniß zu setzen, daß der ursprüngliche Mensch des Uebernatürlichen wie eines überkleidenden Gewandes verlustig gehen konnte ohne die allergeringste Beschädigung dessen, was an ihm rein natürlich war: so können wir es nicht für gerechtfertigt erachten, die erstere Theorie ohne alle und jede Motivirung in so ausschließlicher und unbedingter Weise als theologischen Kanon an die entgegengesetzte Kuhn'sche

1) Natur und Uebernatur S. 74. 109. 110. 142—144. 289—311. Nach S. 313—316 soll aber Kuhn auch in den spätern Schriften noch eine impossibilitas naturae purae lehren, und umgekehrt soll er nach S. 183. 331 auch in der Abh. über die göttliche Gnade (1853) schon eine bloß moralische Wirksamkeit der Gnade im Sinne des Pelagius lehren wie später. Die Kuhn'sche Lehre soll sich also früher wie später in den vollsten Widersprüchen bewegen. Wenn aber dieses, wie kann von Entwicklungsphasen derselben geredet werden mit den angegebenen Unterschiedsmerkmalen?

Doctrin anzulegen. — Ein anderer Punkt betrifft die Lehre vom Endziel des Menschen. Von einem verschiedenen Endziel der natürlichen und übernatürlichen Thätigkeit des Menschen kann nach Sch. allerdings die Rede sein; der Mensch selber hat aber nur ein einziges Endziel, und dieses ist in der thatsächlichen Weltordnung ein „durch und durch übernatürliches." Dieses einzige Endziel des Menschen, die übernatürliche Seligkeit, ist zwar nicht Werk der Natur, aber höchstes Ziel, Endziel derselben, non aliquid naturae sed naturae finis, wie Thomas sagt; der Mensch ist also thatsächlich nicht zu einem übernatürlichen und einem natürlichen Endziele berufen, wie neuerdings Kuhn lehre, sondern nur zu einem übernatürlichen (S. 256 ff.). Wir können in diesen Sätzen nur einen Mangel an einer durchgebildetern Begriffsdialektik erblicken. Läßt sich der Mensch und dessen Thätigkeit etwa so isoliren, daß man ersterm abspricht, was man letzterer zuspricht? Erklärt sich nicht gerade Sch. sonst sehr entschieden gegen eine solche Isolirung des Menschen (der Natur und Persönlichkeit des Menschen) und der menschlichen Thätigkeit? Hat ferner das Wort „Endziel" nicht einen relativ-verschiedenen Sinn? Ist etwa nur das Höhere Endziel des Niedern, ist beziehungsweise nicht auch das Niedere ein Endziel des Höhern, weil ein durch letzteres zu vollendendes, zu vervollkommnendes? Ist das wahre und volle Endziel des Menschen in der thatsächlichen Weltordnung nicht die concrete Einheit des natürlichen und übernatürlichen Endzieles? Ist dieses nicht auch die so oder anders ausgesprochene Lehre des h. Thomas? Allerdings ist es wahr, daß der Mensch des erhöhten Zustandes, daß insbesondere der durch die Taufe Christo eingegliederte Mensch die natürliche Seligkeit für sich nicht mehr erringen kann ohne die übernatürliche; ist es aber nicht ebenso wahr, daß er die übernatürliche nicht erringen kann ohne die natürliche? Wenn ferner Sch. gegenüber der Aeußerung Kuhns, daß im ursprünglichen Menschen nur der status naturae elevatae ein factischer gewesen sei, der status naturae integrae und naturae purae aber ein bloßmöglicher, auf den thatsächlichen Charakter des Integritätsstandes einen so großen Nachdruck legt (S. 253), und wenn er diese Integrität als eine Vollendung, eine Ergänzung der menschlichen Natur in der „Richtung auf deren natürliches Endziel" faßt: so folgt hieraus mit Nothwendigkeit, daß dieses Ziel ein thatsächliches Endziel, wenn auch nicht das höchste thatsächliche Endziel der menschlichen Natur und des Menschen bilde[1]).

Was ist aber zu urtheilen über die einschlägigen Lehren Kuhns? Wir sind mit Sch. darin einverstanden, daß dieselben weder den Begriff der Gnade als eines indebitum naturae im theologischen Sinne des Wortes und noch weniger den Begriff der specifisch-übernatürlichen Gnade zu einer völlig exacten und unmißdeutbaren Aussprache gebracht haben, und können nur wünschen, daß dieses in der die Schöpfungs- und Urzustandslehre enthaltenden Fortsetzung der Dogmatik auf durchdringende, systematische, den theologischen Sprachgebrauch und die verschiedenen theologischen Theorien der Vorzeit genau berücksichtigende Weise geschehen möchte. Darin können wir indessen Sch. nicht Recht geben, daß er jede Nichtunterscheidung, jede Unbestimmtheit oder Unklarheit der Auffassung oder der Darstellung in der Regel alsogleich für eine Läugnung des Unterschiedes nimmt, also vielfach in thetischer Weise urtheilt und verurtheilt, wo es nur in hypothetischer Weise als gerechtfertigt erschiene, oder nicht einmal dieses. Wir vermögen deßhalb die Anklage der Kuhn'schen Gnadenlehre auf Bajanismus, Pelagianismus u. s. w. ebensowenig als eine gründlich motivirte anzuerkennen, als wir in der Schäzler'schen Lehre vom Verhältnisse der Vernunft- und Glaubenswissenschaft früher einen Traditionalismus u. dgl. zu erblicken vermochten, und zwar beides auf einen und denselben Grund hin nicht, weil nämlich Nichtunterscheidung noch keine Läugnung und folglich rein als solche noch kein Irrthum ist. Die Nichtunterscheidung dessen, was zu unterscheiden wäre, kann als ein Irrthum nur in denjenigen Punkten betrachtet werden, in welchen der Unterschied auf kategorische Weise verneint wird; ohnedem bildet sie eine Unbestimmtheit, die entweder anbetrachts eines allgemeinern Zweckes förmlich beabsichtigt ist oder in einer Unklarheit ihren Grund hat. Eine solche Unklarheit, falls sie eine wirkliche ist und nicht bloß eine unterschobene, kann entweder objectiv in den Textesworten selber liegen oder in den ihnen zu Grunde liegenden subjectiven Gedanken oder beides zusammen; letzteres wird überall da zu präsumiren sein, wo sie in deutlicher und fortlaufender Weise hervortritt und zu Tage tritt. All dieses ist im Einzelnen und im Ganzen wohl zu berücksichtigen, wenn man den Anschauungen eines Autors völlig gerecht werden und dessen Entwicklungsgang genau verfolgen will.

Kuhn bezeichnet alles Accidentelle, was nicht in der substantiellen Natur eines unpersönlichen oder persönlichen Geschöpfes liegt und insofern ein superadditum et indebitum derselben bildet, als übernatürlich, und all dasjenige Accidentelle, was nicht aus geschöpflicher Thätigkeit, sondern aus der freien Thätigkeit Gottes entspringt, als übernatürliche Gnade im Unterschiede von der natürlichen Gnade Gottes, welche die Substanzen hervorbringt, erhält und planvoll ordnet. Diese Bezeichnungsweise ist insoweit, wie wir früher schon gesehen haben, bloß eine Sache der Nomenclatur, sowenig sie als solche auch zu billigen ist. Die erste Hauptfrage ist nun diese: ob von Seiten Kuhns all diejenigen zum Guten bewegenden accidentellen oder übernatürlichen Einflüsse, d. h. all die von außen oder von innen kommenden, mittelbar oder unmittelbar von Gott kommenden accidentellen Gnadenmittel, welche nothwendig oder erforderlich sind, wenn die geschöpflichen Naturen oder Substanzen ihre Vermögen und Vermögenskräfte zu normaler Entwicklung und Vollendung bringen sollen, gehörig unterschieden werden von denjenigen accidentellen oder übernatürlichen Gnaden Gottes, welche in keinerlei Beziehung nothwendig oder erforderlich sind zu genanntem Zwecke, also schlechthin ex indebito von Gott verliehen werden, sei es zur leichtern, vollkommnern Erreichung des natürlichen Zieles oder zur Erreichung eines höhern, übernatürlichen Zieles? Anders ausgedrückt ist eine Hauptfrage also dieses: ob das Uebernatürliche oder Accidentelle im allgemeinen, philosophischen Sinne genau unterschieden werde vom Uebernatürlichen oder Accidentellen im theologischen Sinne des Wortes? ob eine normale, vollkommne Lebensentwicklung des Menschen in statu naturae purae möglich wäre ohne alle äußern und innern Gnaden des Integritäts- und des Erhöhungsstandes, ohne alle positive Offenbarung und Offenbarungswunden, ohne alle positive Offenbarungsautorität u. s. w.? Kuhn lehrt in der ersten Auflage der Dogmatik 1846 hierüber, daß Gott die mit Vernunft und Freiheit ausgerüstete Creatur nicht sich selber überlasse und ihr bloß mit den „äußerlichen Unterstützungsmitteln der göttlichen Providenz" zur Seite stehe, sondern sie darüber hinaus auch „mit übernatürlichen Gaben" beschenke, ihren Willen zum Guten antreibe und sie zur vollkommensten Aehnlichkeit mit sich heranbilde (S. 433). Er unterscheidet ausdrücklich (1846

1) Obige Aeußerung Kuhns (Das Nat. u. Ueberuat. S. 50. 51) will dem Contexte nach offenbar nur dieses besagen, daß der status naturae integrae abstract als solcher oder ohne den Erhöhungsstand nie ein wirklicher gewesen sei, wie auch der status naturae purae nicht. Auch Sch. pflichtet seinerseits dieser thomistischen (anti-scotistischen) Lehre bei und macht der Gnadenlehre Kuhns — und zwar auf Grund der nämlichen Abhandlung hin — sonst den grade entgegengesetzten Vorwurf, daß sie den Stand der Integrität oder der „Rechtschaffenheit des göttlich versehenen Menschen" oder der „Obmacht des Geistes über das Fleisch" als den allein thatsächlichen Gnadenstand betrachte sowohl für den paradiesischen Menschen, wie mehr oder minder auch für den nachparadiesischen, und einen eigentlichen Stand der Erhöhung gar nicht kenne (vgl. S. 311—324 u. a. a. O.).

im Artikel: „Adam“ des Freib. Kirchenlex. B. I) die dem Menschen „eigenthümlichen und wesentlichen, daher auch unverlierbaren Vorzüge der Natur, die Vernünftigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit seines Geistes,“ und die „übernatürlichen Vorzüge, die in jenen Naturanlagen und Vermögen des Geistes nicht eingeschlossen und durch ihren Gebrauch nicht zu erlangen, sondern als zu diesen hinzukommende Gnadengaben Gottes zu betrachten sind,“ und bezeichnet als Vorzüge der letztern Art die „Unverweltlichkeit des körperlichen Daseins, die Leiden- und Schmerzlosigkeit desselben, die Harmonie der natürlichen Vermögen und Triebe in der Unterordnung der niedern unter die höhern, die Erleuchtung der Vernunft durch das Licht der höhern Erkenntniß und die Versetzung des Willens und Gemüthes in den Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit.“ Er lehrt ferner im Artikel „Bay“ (1847 ebend.) und in der Abhandlung über die „christliche Lehre von der göttlichen Gnade“ (Tüb. Q.-S. 1853), daß Gott dem Menschen zur substantiellen Natur hinzu auf freie Weise eine dem Vernunft- und Willensgebrauche „vorauseilende,“ den Willen aus der Unentschiedenheit oder Indifferenz herausreißende, das Gut- und Gerechtsein „durchgängig“ in ihm bewirkende Gnade verliehen habe, daß durch das Eintreten der Ursünde aber diese Gnade verloren gegangen und überdieß die Neigung zum Guten geschwächt worden sei. Das formelle Freiheitsvermögen als actives Wahlvermögen zwischen Gut und Böse, als activa indifferentia seu aequilibrium potentiae sei zwar trotz der Sünde geblieben, aber geschwächt an Kraft, indem die Neigung zum Guten ab- und die Neigung zum Bösen zunahm, das Gleichgewicht beider, das aequilibrium inclinationis also verloren ging. Das freie Vermögen zum Guten sei trotz der Sünde zwar geblieben, aber ohne „actuelle lebendige Kraft“ desselben. Es wird hier nicht, wie Sch. meint, eine Nothwendigkeit der Gnade gelehrt zur Bethätigung alles und jedes Guten und ebensowenig ein Verlust des activen Freiheitsvermögens in Folge des Verlustes der Gnade. Es wird in all diesen Darlegungen durchgängig und überall an der Grundanschauung festgehalten, daß ein nicht bloß passives, sondern actives Vernunft- und Freiheitsvermögen zu den substantiellen, unverlierbaren Vorzügen der menschlichen Natur gehöre. Es wird ferner hier durchgängig und überall, gegenüber den Reformatoren wie gegenüber Bajus und Jansenius, an der Grundanschauung festgehalten, daß dieses active Vernunft- und Freiheitsvermögen auch durch den ursprünglichen Sündenfall nicht verloren ging und nicht verloren gehen konnte (Dogm. 1. Aufl. S. 284—288. Freib. Kirchenlex. I, 697. Tüb. Q.-S. 1853, S. 77—79. 225); und wenn weiter auch gelehrt wird, daß das Vermögen des wahlfreien Willens ohne sollicitirende Einflüsse, Antriebe und Motive sich activ nicht in Bewegung setzen und sich nicht bethätigen könnte, daß es ohne gute Einflüsse, Antriebe und Motive sich insbesondere nicht zum Guten bestimmen könnte: so wird doch hier durchgehends ein Unterschied angenommen von allgemeiner und ordentlicher und von besonderer und außerordentlicher Vorsehung und Weltregierung Gottes, also auch ein Unterschied von Unterstützungsmitteln, die der erstern angehören, und von Unterstützungsmitteln, die aus besonderer und außerordentlicher Gnade Gottes fließen. Der Mensch müßte unter den Einflüssen der allgemeinen und ordentlichen Weltregierung Gottes nicht ausschließlich bloß der Neigung zum Bösen folgen; er könnte auch der Neigung zum Guten folgen; er könnte sonach in statu naturae purae, ja selbst in statu naturae lapsae einen guten Gebrauch von seinem Vernunft- und Willensvermögen machen. Insoweit hat also Kuhn jedenfalls den Unterschied der freien Gottesgnade im philosophischen und im theologischen Sinn des Wortes nicht nur nicht geläugnet, sondern förmlich angenommen. Da er es aber sehr im Dunkeln läßt, wie er sich die allgemeine und ordentliche Weltregierung Gottes im Bereiche der nichtintelligenten und der intelligenten Creaturen des Nähern denke, ob er sich in dieser Hinsicht namentlich zum sog. Systeme der „besondern Interventionen“ Gottes bekenne; da er ferner der Anschauung huldigt, daß die den intelligenten Creaturen gebotenen allgemeinen und ordentlichen Unterstützungs- und Bewegungsmittel zum Guten nur die idealen Antriebe des sittlichen und religiösen Gewissens seien nebst den von außenher kommenden accidentellen Anregungen, aber keine auf Gewissen und Willen innerlich einwirkenden accidentellen Erleuchtungen und Bewegungen Gottes[1]): so bildete sich auf gegnerischer Seite die Meinung, als ob der Mensch nach Kuhn'scher Lehre in statu naturae purae et naturae lapsae für das Gute völlig macht- und kraftlos wäre ohne die Impulse der innern Gnade Gottes im theologischen Sinne des Wortes. Wir können diese Meinung nicht als eine gerechtfertigte anerkennen, sosehr wir auch unserseits der Anschauung zugethan sind, daß es im Bereiche der natürlichen Ordnung, — wenigstens wenn sie für sich allein existiren würde, — nicht bloß allgemeine und äußerliche Gnadenwirkungen Gottes gebe, sondern auch innerliche von besonderer und von besonderster, individuellster Art, und daß sie hier immerhin eine große Bedeutung haben, obwohl bei weitem nicht die gleiche wie im Bereiche der übernatürlichen Ordnung; daß sie namentlich auch ein Gegenstand des Bittgebetes werden könnten und in der Hand Gottes als Mittel dienten zur Durchführung seines ewigen Weltplanes, wie denn überhaupt die theologischen Controversen über die hinreichende und wirksame Gnade und über die göttliche Gnadenwahl auch für die Metaphysik, die Religionsphilosophie und die philosophische Theodicee eine große relative Bedeutung haben, — ein Gedanke, den wir hier nicht weiter in all dessen weittragende Consequenzen verfolgen können.

Wird aber auch angenommen und gelehrt, daß der Mensch von seiner Seite aus im Stande der reinen Natur hätte geschaffen werden können, daß er im Vollbestande seiner Substanz oder Natur gewesen wäre und von deren Vermögen einen guten Gebrauch hätte machen können ohne besondere Gnadenversehung durch Gott, so ist der bajanischen Grundanschauung hiemit immerhin noch nicht die letzte Spitze abgebrochen. Die weitere und entscheidende Frage ist hier vielmehr dieses: ob Gott als der Allvollkommne und absolut Gute den Menschen in statu naturae purae hätte erschaffen und in solch relativ-unvollkommnem Stande ihn zurücklassen und dessen eigener persönlichen Entwicklung überlassen können ohne die höhern Gaben des Integritäts- und Erhöhungsstandes? ob er nicht um seiner Allvollkommenheit willen, also um seiner eigenen Natur willen dem Menschen diese Gaben geschuldet hätte? In diesem Punkte vermissen wir auf Seiten Kuhns eine bestimmte, jedes Doppelverständniß ausschließende Unterscheidung der göttlichen Gnade im theologischen und im philosophischen Sinne des Wortes; wir finden eine solche Unterscheidung aber auch nicht förmlich geläugnet, wenigstens nicht in jeder Beziehung geläugnet. Im Artikel „Bay“ 1847 und in der Abhandlung über „die göttliche Gnade“ 1853 lehrt derselbe, daß Gott als der „absolut Vollkommne und Gute“ der „Idee der Vollkommenheit der göttlichen Menschenschöpfung nicht genügt hätte,“ wenn er den Menschen in statu naturae purae gelassen hätte, wenn er nicht seinen Gnadenwillen an ihm hätte offenbar werden lassen durch „Einflößung des Guten“, ohne daß hier genauer unterschieden würde zwischen Nothwendigkeit und Nothwendigkeit. Die Behauptung eines Abälard, Wicklef, Calvin u. A.: „Gott könne nichts anderes thun als was er thue, weil er ex necessitate naturae suae oder ex necessitate sapientiae et iustitiae handle,“ bezeichnet Kuhn als einen verwerflichen Irrthum, erklärt sich dagegen für einen gemäßigten

1) Mit der oben citirten Stelle vgl. z. B. die Abh. über die göttliche Gnade T. Q.-S. 1853, S. 70. 71. 221 und die neueste Abh. über das Nat. u. Uebernat. S. 101. 106. 123—132, bes. S. 125.

Determinismus und Optimismus im Sinne von Thomas, Leibnitz (Dogm. 2. Aufl. 1862, I, 958), will also die obige Nothwendigkeit vielleicht nur im Sinne derjenigen kirchlichen Theologen verstanden wissen, welche, wie z. B. Belleli, Berti, Noris, lehren, daß Gott wohl kraft absoluter Allmacht den Menschen im Stande der reinen Natur hätte erschaffen und belassen können, aber nicht kraft seiner geordneten Allmacht; oder er wollte dieselbe vielleicht gar nur im Sinne einer bloß hypothetischen Nothwendigkeit verstanden wissen. Dieser Punkt, an dem zuletzt doch die ganze Gnadenlehre aufgeknüpft ist, bedarf jedenfalls eine noch bestimmtere, jedes Doppelverständniß ausschließende Herausstellung und Feststellung. Die Lehre, daß Gott vermöge seiner Weisheit und Güte den Menschen nicht im Stande der reinen Natur hätte erschaffen und belassen können, ist von der Kirche bisher nie mit irgend welcher Censur belegt worden; es kann also auch dem Privattheologen nicht erlaubt sein, eine solche Lehre als eine unkirchliche zu bezeichnen und zu verurtheilen, so sehr wir unserseits auch dafür halten, daß aus wissenschaftlich-theologischen Gründen eine solche Lehre als ungenügend zu erachten sei, weil sie entweder dem Bajanismus anheimfallen oder der herrschenden Lehre der kirchlichen Theologen zufallen und beipflichten muß.

Aus dem Bisherigen erhellt auch, daß die frühern Schriften und Abhandlungen Kuhns keine andern Anschauungen enthalten, als die spätern nach den genannten Beziehungen hin, daß insofern beide zusammen eine einzige, wenn auch keineswegs in sich abgeschlossene und vollendete Entwicklungsreihe bilden, und daß folglich für die Annahme einer ältern und einer neuern Entwicklungsphase desselben mit den von Sch. angegebenen Unterschieden kein hinreichender Grund vorliege. Wir können auf dieses nicht näher eingehen und ebensowenig auf die historische Frage über den betreffenden Sinn der bajanischen Lehre, deren Auffassung von Seiten Kuhns wir in wesentlichen Punkten nicht theilen können.

Zur ersten Hauptfrage: ob Kuhn dem Begriffe der Gnade als eines indebitum naturae im theologischen Sinne des Wortes gerecht geworden sei, gesellt sich als zweite Hauptfrage die: ob er insbesondere dem Begriffe der specifisch-übernatürlichen Gnade gerecht geworden sei im Unterschiede von der relativ-übernatürlichen? ob er ein natürliches Endziel der seligen Gottesschauung und Gottesliebe anerkannt habe und anerkenne im Unterschiede vom natürlichen Endziel der Gotteserkenntniß und Gottesliebe, und ob er all diejenigen Gnaden, die als zuvorkommende, mitwirkende, rechtfertigende u. s. w. wesentlich-nothwendig sind zur Erreichung des übernatürlichen Endzieles, immer gehörig unterschieden habe von all denjenigen Gnaden, die nur relativ-nothwendig sind um der größern Vollkommenheit oder Integrität willen oder um der größern Erleichterung willen, die sie in vorauseilender oder mitwirkender Weise dem Vernunft- und Willensvermögen des Menschen bieten? ob er auch die Wirkungen oder Früchte dieser beiderseitigen Gnadenmittel immer gehörig unterschieden habe? Wir antworten auch hier in Rücksicht auf die Schäzler'schen Aufstellungen und Ausstellungen: Nichtunterscheidung ist nicht Läugnung. Hat Kuhn all diese Unterschiede, die das specifisch-übernatürliche Gnadenleben der Creatur vom relativ-übernatürlichen Gnadenleben derselben abgrenzen, auch nicht mit der nöthigen Bestimmtheit und Klarheit stets heraustreten lassen, so hat er sie doch nie und nirgends geläugnet. Zuvörderst wird es als ausgemacht gelten müssen, daß die Kuhn'schen Schriften stets die Thatsache und den Inhalt der übernatürlichen Offenbarung, insbesondere die christliche Wesens- und Offenbarungstrinität Gottes stets als wesentlich-übernatürliche Gnadenmittheilungen Gottes anerkannt und vertheidigt haben, wenigstens insofern, als sie das Vernunftvermögen und die Vernunftkraft des Menschen schlechthin, also auch in dessen reinem Naturstande übersteigen und ihm einen wesentlich höhern und neuen Kreis von Erkenntnissen eröffnen, ohne ihm bloß als Erleichterungs- und Förderungsmittel wegen eines möglichen oder von Gott als eventuell oder wirklich vorausgesehenen Vernunft- und Freiheitsmißbrauches verliehen worden zu sein. Im Zusammenhange hiermit wird als ausgemacht gelten müssen, daß die Kuhn'schen Schriften durchgehends einen Glauben verlangen, welcher von Seiten seines Objects ein theologischer, christlich-kirchlicher Glaube ist, und kein bloßer auf die praeambula fidei beschränkter Vernunftglaube, also auch ein höheres Wahrheitsziel hat als letzterer und dem Menschen ein höheres geistiges Liebes- und Lebens- und Seligkeitsziel vor Augen rückt als letzterer. Nach dieser objectiven Seite hin — das muß jedenfalls als ausgemacht gelten — hat Kuhn ein natürliches und übernatürliches Ziel des Wahren und des Guten für die diesseitige wie für die jenseitige Erkenntniß und Liebe des Menschen, also ein natürliches und übernatürliches Endziel des Menschen immer und von jeher unterschieden, und nicht erst in der jüngsten Abhandlung über das „Natürliche und Uebernatürliche". Wenn er vom Endziel des Menschen oft im Allgemeinen und im Unbestimmten redet, wenn er das Leben des Geistes mit Gott durch Erkenntniß und Liebe Gottes als ein solches bezeichnet, so hat er den bestimmtern Unterschied beider Endziele, beider Erkenntniß- und Liebesziele, des natürlichen und übernatürlichen, hiermit nicht geläugnet. Doch etwas Genügendes wäre mit diesem Allem noch nicht geschehen; denn nach der historischen Ansicht vieler Theologen soll in einem solch objectiven Sinne auch Pelagius ein doppeltes End- und Seligkeitsziel des Menschen gelehrt haben mit seiner Unterscheidung von vita aeterna und regnum coelorum. Eine weitere und eine entscheidende Frage betrifft die subjective Aneignungsweise beider Offenbarungen, die subjective Erstrebungsweise beider Endziele: ob nämlich die natürliche Erkenntniß- und Willenskraft an sich, in ihrem reinen, ungeschwächten Zustande die übernatürliche Offenbarung, nachdem sie einmal hervorgetreten, in ebenso homogener Weise sich aneignen könne wie die natürliche Offenbarung, und das übernatürliche Endziel, nachdem es einmal dem Menschen gesteckt worden, in gleicher Weise erreichen könne wie das natürliche Endziel? wie sich die subjective Kraft des Menschen also zu diesen beiderseitigen objectiven Zielen, dem niedern Naturziele und dem höhern Gnadenziele verhalte? ob das übernatürliche Endziel, nachdem es dem Menschen einmal aus Gottes freiem Gnadenwillen gesetzt worden, der natürlichen Erkenntniß- und Willenskraft desselben ebenso proportional sei, wie das durch den schöpferischen Allmachtswillen ihm gesetzte natürliche Endziel; ob es nach der subjectiven Seite hin also natürlich sei wie letzteres, nur in vollkommenerer Weise? Darauf hin zielt zuletzt die Pointe der Schäzler'schen Einwürfe.

Was hier speciell wieder in Frage kommt, ist theils das Motiv, theils die Kraft, womit die übernatürliche Offenbarung in einer ihr entsprechenden Weise anzueignen ist, womit das übernatürliche Endziel in einer ihm entsprechenden Weise anzustreben ist. Hinsichtlich des Motivs wird es als ausgemacht gelten können, daß die Kuhn'schen Schriften durchgehends einen Glauben verlangen, welcher der positiven, übernatürlichen Offenbarung nicht um mittelbarer Vernunftgründe willen zustimmt, sondern unmittelbar um Gottes willen, um der göttlichen Auctorität willen, und ebenso eine Liebe Gottes nicht bloß um unsertwillen, sondern unmittelbar um Gottes willen. Soll ein solches Motiv aber den übernatürlichen Auctoritätsglauben (fides qua creditur) specifisch unterscheiden von einem bloß natürlichen Auctoritätsglauben, und ebenso die übernatürliche Gottesliebe specifisch unterscheiden von der natürlichen Gottesliebe? Darüber finden wir in jenen Schriften nirgends bestimmte Aeußerungen und gehen umsomehr hinweg über diesen Punkt, als es bekanntlich eine bis auf heutigen Tag unter den Theologen schwebende schwere Controverse bildet, ob die übernatürlich-verdienstlichen Handlungen und Tugenden von den natürlich-verdienstlichen sich nothwendiger Weise oder auch nur in wirklicher Weise durch das formale Motiv unterscheiden oder nicht unterscheiden.

Als eine ausgemachte Grundanschauung Kuhns dürfte es fer-

ner auch gelten, daß der Glaube mit einer über Alles gehenden Gewißheit der übernatürlichen Offenbarung zustimmen und der Wille mit einer über Alles gehenden Liebe sich Gott hingeben soll. Es kann aber — das ist die begründete und die richtige Ansicht vieler und großer Theologen — die natürliche Kraft des Menschen sogar falschen Objecten per assensum super omnia et amorem super omnia anhangen, und umsomehr wahren Objecten; der über Alles gehende Offenbarungsglaube und die über Alles gehende Liebe Gottes sind als solche und ohne nähere Bestimmungen also noch nicht specifisch-übernatürlichen Wesens; sie können auch reinnatürlichen oder relativ-übernatürlichen Wesens sein, all dieses beziehungsweise. Die Erkenntniß- und Willenskraft kann in dreifacher Weise die übernatürliche Offenbarung sich aneignen, sich Gott hierin unterordnen und auf das übernatürliche Endziel hinstreben, nämlich entweder als bloß-natürliche, oder als relativ-übernatürliche, integrirte, durch die Integritätsgnade vervollkommnete, oder als wesentlich-übernatürliche, erhöhte Erkenntniß- und Liebekraft. Die erstern beiden streben zum übernatürlichen Endziele nicht hin in einer ihm proportionirten, d. h. wesentlich-übernatürlichen Weise; nur die letztere strebt in solcher Weise zu ihm hin, nur die letztere ist sonach eine Kraft von übernatürlich-beseligender Natur gemäß dem Axiome, daß dem Zwecke die Mittel entsprechen müssen, daß sie ihm an- und zugebildet oder homogen sein müssen, daß also unser geistiges Auge, unsere geistige Sehkraft und Liebekraft, um Gott, wie er an und für sich ist, um Gott den Dreipersönlichen schauen, fassen und umfassen zu können, zu dessen Natur emporgehoben, derselben an- und zugebildet und theilhaft werden müsse. Was lehrt nun Kuhn in dieser Beziehung? Er legt der Unterordnung des Menschen unter Gott und dessen positive Offenbarung im Glauben und in der Liebe, der Unterordnung des Fleisches unter den Geist und des Geistes unter Gott, der Obmacht des Geistes über das Fleisch, der Rechtbeschaffenheit, der Gottähnlichkeit des Menschen, dem Gut-, Gerecht-, Frommsein desselben u. s. w. sehr oft eine rechtfertigende, heiligende und beseligende Kraft bei, läßt es aber zu unbestimmt, ob er die integrirte, relativ-übernatürliche Erkenntniß Gottes, Liebe Gottes, Rechtbeschaffenheit und Gottähnlichkeit, Güte und Frömmigkeit, Geistesobmacht u. s. w. darunter verstehe oder eine specifisch-übernatürliche. Er läßt es in Zusammenhang damit auch zu unbestimmt, ob die dem Vernunft- und Willensgebrauche zu diesem Zwecke vorauseilende und ihn durch alle Acte hindurch begleitende Gnade, welche ein Ausfluß der besondern und außerordentlichen Vorsehung Gottes ist, nur relativ-nothwendig sei als ein Erleichterungs- und Vervollkommnungsmittel, als Präservativ und Nachhülfe gegen einen unnachhaltigen oder einen schlechten Vernunft- und Freiheitsgebrauch, oder ob sie nothwendig sei, um das Vernunft- und Willensvermögen zu Leistungen zu befähigen, welche sie ohnedem ganz und gar nicht zu vollbringen vermöchten.

Kann aber Kuhn die unbedingte Nothwendigkeit der innern Gnade zur Erreichung des Heilszweckes — so könnte man fragen — noch ausdrücklicher betonen, als er früher und später an den verschiedensten Stellen dieselbe betont hat? Ist er nicht entschieden immer für die augustinisch-thomistische Anschauung eingestanden gegenüber allen Verkümmerungen des Gnadenbegriffes durch den Pelagianismus und Semipelagianismus, ja selbst gegenüber der Abschwächung desselben durch den Molinismus, weil letztere ihm nur eine „abstractere und künstlichere Form des alten Semipelagianismus" zu sein schien (über göttliche Gnade, T. Q.-S. 1853, S. 76. 77; das Nat. u. Uebernat. S. 88)? Hat er nicht neuestens erst eine feierliche Verwahrung eingelegt gegen die Anschauung, als ob die innere Gnade bloß als ein dem Menschen im vorhinein schon verliehenes Erleichterungsmittel oder gar nur als ein Präservativ gegen die von Gott vorausgesehene Sünde zu betrachten wäre? Hat er nicht feierliche Verwahrung eingelegt gegen eine Interpretation, wie sie in diesem Sinne einigen Stellen seiner „Einleitung in die Dogmatik" von Seiten Sch.'s gegeben worden war? Hat er nicht erklärt, daß die höhere, vorsehende Gnade Gottes dem Menschen „beziehungsweise nothwendig sei, um nämlich in vollkommenster Weise gut zu sein (was er durch seine natürlichen Kräfte nicht sein kann), um die facultas habendi plenam cum immortalitate iustitiam, nach Augustinus' Ausdruck, zu besitzen, um zur Realisirung seines übernatürlichen Endziels nach scholastischem Ausdrucke befähigt zu sein"? (Vgl. das Nat. u. Uebernat. S. 56, Anm. 135 ff.) Wir anerkennen dieses Alles vollkommen. Zu wünschen bleibt nur noch eine jede Mißdeutbarkeit schlechthin ausschließende, nähere Unterscheidung jener unbedingten Nothwendigkeit: ob die übernatürliche Gnadenversehung bloß unbedingt nothwendig sei, wenn Vernunft und Wille mit größerer Leichtigkeit und mit größerer und größter Vollkommenheit im Sinne der Integrität ihrem höchsten Ziele zustreben sollen, oder ob sie unbedingt nothwendig sei, wenn sie dasselbe überhaupt erreichen sollen; ob sie also unbedingt nothwendig sei unter der ersten oder unter der zweiten dieser beiden Bedingungen. Zu wünschen bleibt also nur eine genauere Abgrenzung und Vergleichung der übernatürlichen Vollkommenheit im Sinne der Integrität und im Sinne einer über diese hinausgehenden Erhöhung. An den letztcitirten Stellen wird die „geistig-sittliche Rechtbeschaffenheit" als die „vollkommenste Weise," gut zu sein und das übernatürliche Endziel zu realisiren, betrachtet und dieses auch für die thomistische Lehre gehalten. Die letztere faßt aber jene geistig-sittliche Rechtbeschaffenheit nur als Integrität, und diese Integrität faßt sie als eine Wirkung oder Frucht der heiligmachenden Gnade auf, aber nicht als die specifisch-vollkommene, ihrem Wesen völlig angemessene, sondern nur als eine niedere, weniger vollkommene Frucht derselben, die im ursprünglichen Menschen zur vollen Entfaltung heraustrat, im gefallenen Menschen jedoch mehr oder minder zurückgedrängt bleibt. Diese thomistische Lehre, welche das donum integritatis und das donum elevationis von einander unterschieden, aber nicht von einander getrennt wissen will, von Kuhn selber im Principe adoptirt (das Nat. u. Uebernat. S. 50), dürfte nur zu einer durchgreifenden, systematischen Aus- und Durchführung gebracht werden und aller und jeder Opposition wäre alsdann die Spitze abgebrochen.

Dillingen. A. Schmid.

Kirchengesang.

Choral und Liturgie. Dem deutschen Episkopate in Ehrfurcht und Demuth gewidmet von einem Benediktinermönche des Klosters St. Martin zu Beuron im Donauthal. Schaffhausen, Hurter 1865. VI u. 174 S. fl. 8. 18 Sgr.

Den mannigfaltigen erfreulichen Bestrebungen um die Reformation des kirchlichen Gesanges, welche der Aufschwung des religiösen Lebens in Deutschland während der letzten Decennien hervorgerufen hat, reiht sich obengenannte Schrift in der würdigsten Weise an. Getragen von der innigsten Begeisterung für die hehre Würde und den hohen Werth der kirchlichen Liturgie, sind die hier gebotenen Erörterungen nicht minder ansprechend und werthvoll durch die Gründlichkeit und Sachkenntniß, welche uns in denselben entgegentritt. Der Zweck des Verf. beschränkt sich nicht darauf, wie der Titel seiner Schrift etwa vermuthen ließe, die Beziehung des Choralgesanges zur kirchlichen Liturgie zu erörtern; es soll vielmehr die Nothwendigkeit einer vollständigen Regeneration des Choralgesanges dargethan und zugleich die Hauptgrundsätze, welche hierbei bezüglich der Auffassung und des Vortrages des Chorals maßgebend sein müssen, entwickelt werden.

Zum Ausgangspunkte seiner Erörterungen nimmt der Verf. die Frage, woher es komme, „daß der ächte ungemischte Choral sowenig Freunde mehr findet, daß man seine edeln, einfach er-

habenen Weisen stets mit allerlei künstlicher Zuthat ausstatten zu müssen glaubt, um ihn nur genießbar zu machen?" Es läßt sich kein begründeter Widerspruch befürchten, wenn die Ursache jener Erscheinung in nichts Anderm gefunden wird, „als in dem mangelhaften Vortrag des Chorals einerseits und dem irregeleiteten Geschmack der letzten Jahrhunderte anderseits. Dieser Ungeschmack, wird weiterhin treffend bemerkt, wird verschwinden, wenn jener Mangel, der ihn erzeugt, gehoben wird. Wäre es doch widersinnig, zu erwarten, der Geschmack der Mitmenschen werde sich an unsern abgeschmackten Entstellungen der kirchlichen Gesänge bilden und reformiren. Bessern wir den Choralgesang, und mit seinem wiederkehrenden Verständnisse wird sich unausbleiblich auch der Geschmack des christlichen Volkes bessern" (S. 4). Aber wie soll diese Reform erzielt werden? „Was hierzu vor Allem Noth thut, ist zunächst nicht die mechanische Einschulung in die Tonarten des Chorals oder das bloße Singen- und Begleitenlernen, noch auch die sichere Ermittlung der ächten gregorianischen Melodien. Denn was frommt die Richtigkeit einer Version, wenn man diese nicht lesen kann? Treffend bemerkt hierüber der gelehrte Abt Gueranger von Solesmes: »Die richtige Ausführung des gregorianischen Gesanges ist diesem so unerläßlich, daß, wären wir auch im Besitze des Antiphonariums, dessen sich der h. Gregor bediente, dies uns nichts nützte, müßten wir seine wunderbaren Gesangstücke ohne Kenntniß des Rhythmus, ohne den richtigen Ausdruck vortragen hören. Hundertmal erträglicher wäre da die schlechteste und fehlerhafteste unserer Ausgaben, wenn nur der Gesang ausgeführt würde nach jenen Regeln, die das Alterthum kannte und übte.« Auf den richtigen Vortrag also kommt es beim Choralgesang vornehmlich an. Unter Voraussetzung der unentbehrlichen Elementarkenntnisse ist aber die erste Bedingung eines richtigen Vortrages des Chorals die rechte Erfassung seiner Bedeutung im christlichen Cultus und seines Zusammenhanges mit der Liturgie" (S. 5). — Diese Sätze bieten den Grundriß der Anlage und des Inhaltes der in Rede stehenden Schrift. Die zuletzt angedeutete Seite des Problems wird in vier Abschnitten (S. 5—49) einer eingehenden Betrachtung unterworfen. Der erste Abschnitt schildert im Allgemeinen die Bedeutung und hohe Würde des Chorals. Dieselbe wurzelt „in dem Zusammenhang des liturgischen Gesanges mit dem liturgischen Opfer, in seinem Inhalte und in seinem universellen Gebetscharakter", d. i. wie der Verf. sich ausdrückt, in seiner Bestimmung, „ein lebendiges Band zu sein, welches die ganze Kirche auf Erden umschlinge, eine heilige Dienstleistung, woran sich kraft göttlicher Anordnung der ganze mystische Leib Jesu Christi, Klerus und Volk, betheiligen solle, gleichwie alle an den sacramentalen Gnadenquellen, insbesondere an der Centralsonne des ganzen christlichen Cultus, dem unblutigen Opfer des Altars, Theil nehmen" (S. 11). Die genannten Punkte werden sofort einzeln in den drei folgenden Abschnitten beleuchtet.

Es tritt uns in diesen Erörterungen, ich wiederhole es, eine tiefe Auffassung der kirchlichen Liturgie und eine große Begeisterung für die Schönheit und Würde derselben entgegen. Der Verf. hat die für die Bedeutung des Choralgesanges entscheidenden dogmatischen Ideen und geschichtlichen Thatsachen in reicher Fülle, und zum Theil unter Anführung urkundlicher Zeugnisse aus der kirchlichen Literatur, zusammengestellt und erläutert. Ein Bedenken jedoch bezüglich dieses ersten Theiles der Schrift kann Ref. nicht unterdrücken. Da es sich hier um Grundsätze handelte, welche für die Würdigung des Chorals allgemein maßgebend sein sollen, und deren Geltendmachung dahin zielt, dem Chorale die ihm gebührende Achtung und sofort die entsprechende Behandlungsweise wieder zu erobern, so hätte der polemische oder, wenn man will, irenische Zweck dieser Auseinandersetzungen überall sehr genau im Auge gehalten und demgemäß eine maßvolle, nüchterne Besonnenheit nach allen Seiten strengstens beobachtet werden müssen. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß bei solchen polemischen Erörterungen jedes Uebermaß die Kraft der Beweisführung schwächt, und den Gegner eher reizt als versöhnt. Einem solchen Uebermaß nun scheint mir der Verf. im Fluge seiner Begeisterung hier und da nicht genügend ausgewichen zu sein. So wenn er fast durchgehends den Choral als liturgischen Gesang mit dem Vortrage der liturgischen Texte als integrirendem Bestandtheile der Liturgie selbst zu identificiren scheint. Der Gesang, d. i. diese (musicalische) Form des Vortrages, ist und bleibt etwas Accidentelles; nur die Texte und ihr Vortrag gehören zum Wesen der Liturgie; und darum darf man dem Choralgesange nicht eine Bedeutung beilegen, die ihn zum wesentlichen Bestandtheil der eucharistischen Opferfeier machen würde. Zu einer solchen Vorstellung bietet aber der Verf. hinlänglichen Anlaß, indem er z. B. „die Aufgabe und Stellung des liturgischen Gesanges" also beschreibt: „Derselbe ist bei der Vollziehung des Opfers das belebende Wort, bei der Zuwendung des Opfers die verständigende Sprache zwischen Gott und seinem Volke, zwischen dem Volke und seinem Gotte" (S. 14). Oder: „Christus der Herr ist der Gegenstand wie des Opfers so der Liturgie. So weit das Opfer seine Strahlen sendet, so weit reichen auch die liturgischen Klänge, die es begleiten; wohin immer Christus geht, dahin folgen ihm auch mit ihren Liedern und Gebeten die Engel und gläubigen Seelen. Es erfüllt sonach der Choralgesang in demselben Maße das ganze Kirchenjahr und er ist dem Gottesdienste ebenso wesentlich, wie das Ceremoniel" (S. 17. vgl. S. 20. 36). Zu derselben Kategorie der Maßlosigkeit muß Ref. auch die Behauptung zählen, es dürfe „die Neugestaltung des Kirchengesanges nur vom Hause Gottes, nicht von Laien, und wären sie die größten Künstler, ausgehen" (S. 56). Ohne irgendwie den Grundsatz antasten zu wollen, daß dem Klerus zunächst und von Amtswegen die Sorge um den kirchlichen Gesang obliege, wird man doch auch anderseits die Thatsache nicht verkennen dürfen, daß um die Regeneration des Kirchengesanges im Allgemeinen einzelne der Laienwelt angehörende musikalische Autoritäten der Gegenwart sich erkleckliche Verdienste erworben haben; sowie die fernere Thatsache, daß in sehr vielen Gemeinden der oft nur in einem Individuum vertretene Klerus, sei es wegen mangelnder musikalischer Begabung, sei es wegen sonstiger äußerer Hindernisse, beim besten Willen schlechthin nicht in der Lage ist, für die Reform des daniederliegenden Choralgesanges eine unmittelbare praktische Thätigkeit entfalten zu können. Warum sollte diese nun nicht den Händen befähigter Laien anvertraut werden? Und auf die Reform in den einzelnen Gemeinden kommt es doch schließlich an, wenn eine allgemeine Besserung erzielt werden soll.

Ich wünschte, der Verf. hätte in bestimmter und einfacher Weise die Frage eingehender beantwortet, welchen Zweck der Choralgesang als solcher habe. Denn wenn man denselben als das officielle kirchliche Gotteslob, als das allgemeine Gebetsopfer der Gläubigen u. dgl. bezeichnet, so werden damit doch nur die Eigenthümlichkeiten hervorgehoben, die der Choralgesang mit dem officiellen kirchlichen Gebete gemein hat, oder die ihm, so fern er eben jenes Gebet ist, zukommen; aber wir erfahren damit nicht, welcher Sinn und Zweck der musikalischen Vortragsweise dieses Gebetes als solcher innewohne. Eine flüchtige Andeutung über diesen Punkt finden wir in einer Anmerkung (S. 18), welche hervorhebt, wie es die Aufgabe des Kirchengesanges sei, „die Theilnahme und Aufmerksamkeit der Gläubigen für die heilige Handlung zu spannen, das Verständniß der letztern zu erleichtern, ihren Genuß zu erhöhen." Fügt man dazu noch den Gedanken, daß der musikalische Vortrag der gottesdienstlichen Feier einen äußerlichen Schmuck verleihe, und daß auch in dieser Kunstübung der göttlichen Majestat eine Opfergabe dargebracht werden soll, so wäre eine vollständige Grundlage für die Würdigung der musikalischen Seite des Chorals gegeben, und, wie mir scheinen will, eine Grundlage, welche geeigneter wäre zu einer besonnenen,

von Ueberschätzung und Einseitigkeit freien Beurtheilung des Choralgesanges, als der vorzugsweise das ideale dogmatische Moment berücksichtigende Standpunkt des Verf. Wenn man den Werth der künstlerischen Gestaltung und Ausschmückung unserer Kirchen nicht ausschließlich nur unter dem Gesichtspunkte einer dem Allerhöchsten geltenden Huldigung beurtheilen darf, sondern daneben auch die für die Zwecke der Kirche so schwer wiegende Erzielung belehrender und erbauender Eindrücke bei dem christlichen Volke im Auge behalten muß, so wird auch bezüglich des kirchlichen Gesanges dieser doppelte Gesichtspunkt festzuhalten sein. Man darf denselben nicht bloß nach seiner innern Beziehung zur Liturgie auffassen; außer dieser idealen dogmatischen Bedeutung desselben muß man auch den obengenannten praktischen Zweck berücksichtigen. Dann, glaube ich, wird man auch nicht zu dem Schlusse gelangen, daß aller Figuralgesang und alle Polyphonie aus unsern Kirchen zu verbannen sei: eine Schlußfolgerung, welche unser Verf. zwar nirgendwo gradezu ausspricht, wohl aber deutlich genug als seine Herzensmeinung herausfühlen läßt (vgl. u. a. S. 168 f.). Ref. kann es nicht unterlassen, bei dieser Gelegenheit auf die nach Inhalt und Form ausgezeichnete Schrift des Pfarrers Stein in Köln („Die kath. Kirchenmusik nach ihrer Bestimmung und ihrer dermaligen Beschaffenheit. Köln 1864") aufmerksam zu machen, in welcher namentlich auch die principielle Frage über den Zweck und die Aufgabe des Kirchengesanges und der Kirchenmusik als nothwendige Grundlage aller Reformbestrebungen mit vorzüglicher Klarheit und besonnener Maßhaltung erörtert wird.

Mit dem Satze: Unde regeneratio? wendet sich unser Verf. im sechsten Abschnitte zu dem praktischen oder musikalischen Theile seiner Aufgabe. Er will hier die Fragen behandeln: Wo muß der Choral gepflegt werden? wie muß er gepflegt werden? und nach welchen musikalischen Grundgesetzen soll der Choral ausgeführt werden? Die Beantwortung der beiden ersten Punkte findet sich im sechsten Abschnitte (S. 49—61). Hier heißt es in Bezug auf das Wo, die Pflege des kirchlichen Gesanges müsse, „dem Brauche der alten Kirche entsprechend, in den Klöstern und in den Bildungsanstalten des Klerus geschehn" (S. 55). Hier hätten nothwendig auch die Lehrerseminarien als die Stätten, von denen die Regeneration des Kirchengesanges auszugehn habe, genannt werden müssen. Es ist ja eine bekannte Thatsache, daß die Volksschullehrer als die berufenen Pfleger des Gesanges bei der Jugend, und namentlich in den Landgemeinden als Organisten und Chordirigenten, einen entscheidenden Einfluß zum Guten wie zum Schlimmen auszuüben im Stande sind. — Unter dem oben an zweiter Stelle genannten Wie? versteht der Verf. „nicht die Art und Weise der technischen Einschulung, die männiglich bekannt ist, sondern den rechten Gesichtspunkt, von welchem aus die Pflege geschehn soll" (S. 55). Seine Ansicht hierüber finden wir in folgenden Sätzen ausgesprochen: „Für den zur Uebung des Chorals berufenen Kleriker genügt es keineswegs, das technische Wissen, ein gutes Gehör und einige Fertigkeit im Singen zu besitzen; er muß vor Allem die Bedeutung des liturgischen Gesanges, seine Stellung, seinen Zusammenhang mit dem Opfer, seinen Gebetscharakter, die in ihm ruhende religiöse Macht, seinen hochwichtigen Inhalt und dessen Anwendung auf die betreffenden Festzeiten kennen und verstehn. Demnach wird der Unterricht im Choralgesange Hand in Hand gehen müssen mit den liturgischen und rubricistischen Studien, mit der Erlernung des Breviergebets und Meßritus und, behufs Nutzbarmachung für die eigene Vollkommenheit wie für die zukünftige Seelsorge, mit der Ascese" (S. 56). Hier nöthigt mich nun mein musikalisches Gewissen, dem verehrten Verf. eine ernste Warnung vor einem unfruchtbaren Idealismus zuzurufen. Mangelt es denn etwa unserm deutschen Klerus im Allgemeinen an den obengenannten rubricistischen und liturgischen Kenntnissen oder an ascetischer Bildung? Und haben wir etwa in einem solchen Mangel die Ursache des Verfalles des Kirchengesanges zu suchen? Und heißt es praktische, das Uebel in der Wurzel treffende Reformvorschläge machen, wenn man für die Pflege des Kirchengesanges den obengenannten Gesichtspunkt so ausschließlich geltend macht? Ich bestreite keineswegs, daß für Kleriker wie für Laien die vom Verf. genannten Kenntnisse und Uebungen mit zu den Erfordernissen gehören, welche zu einem vollkommenen Vortrage des Chorals nothwendig sind; aber eben so bestimmt behaupte ich, daß bei etwaigen Reformbestrebungen nicht die Sorge um diese Erfordernisse ausschließlich zu betonen oder gar in den Vordergrund zu stellen ist. Die Mängel, woran unser Kirchengesang leidet, sind vorzüglich musikalischer Natur; die Unfähigkeit der Kleriker ist, wo sie sich findet, in der Regel musikalischer, technischer Art. Der Vortrag des Chorals ist eine Kunstübung, und möge nun dazu, wie zu jeder andern vollkommenen, geistvollen Kunstübung, ein gewisses Maß idealer Auffassung von Nöthen sein: das erste und wesentlichste Erforderniß ist und bleibt die vollkommene Beherrschung des Kunstmateriales, die technische Fertigkeit; wo diese fehlt, werden die erhabensten, geistvollsten Ideen nimmer zum adäquaten Ausdruck gebracht werden. Und aus demselben Grunde muß diese technische Fertigkeit in um so höherm Maße vorhanden sein, je erhabener und geistvoller die darzustellenden Ideen sind. Man wende dies an auf den Choral und auf die thatsächlichen Zustände, in denen wir uns befinden. Warum begegnet uns durchgängig eine so mangelhafte Vortragsweise des Chorales? Weil es bei den Vortragenden an musikalischer Bildung fehlt; weil dieselben, wenn auch die allergewöhnlichsten technischen Schwierigkeiten überwunden sind, doch nicht das erforderliche musikalische Verständniß des Chorales besitzen, um das gegebene Material zu beherrschen, um die in demselben verborgenen musikalischen Ideen zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen. Also man lehre die jungen Kleriker und Chorsänger die Rubriken und die Liturgie u. s. f.; man bemühe sich, einen frommen gläubigen Sinn in den Gesangchören zu wecken und zu pflegen: aber vor Allem suche man sie zu überzeugen, daß der Vortrag des Chorales eine Kunstübung ist, und daß hierzu ein gewöhnliches Maß technischer Bildung und musikalischen Verständnisses keineswegs ausreicht; man empfehle allen, auch den geübtesten Choralsängern, doch niemals, — was leider nur zu oft der Fall ist, — unvorbereitet sich an den Vortrag des Chorals zu wagen, sondern erst dann, wenn ein aufmerksames Studium des einzelnen Gesangstückes zur klaren Einsicht in den musikalischen Gehalt desselben, in den Sinn und Zusammenhang der einzelnen Sätze u. s. w. geführt hat.

Kehren wir nun zurück zu der in Rede stehenden Schrift. Ich habe von dem Verf. derselben für meine obigen Aufstellungen keinen Widerspruch zu fürchten. Derselbe läßt sich thatsächlich doch zu meiner concreten, praktischen Anschauung herab, indem er in seinen Anweisungen für die richtige Ausführung des Chorals durchaus die musikalische Seite hervorkehrt, und gegen musikalische Mißhandlung des Chorals ankämpft. Ich denke mir aber, wenn hier der Sitz des Uebels ist, so muß auch bei der Pflege des Kirchengesanges darauf zunächst und zumeist Aufmerksamkeit und Sorge verwandt werden.

Als Grundlage für die Aufstellung der allgemeinsten Grundgesetze für den Vortrag des Chorals begegnet uns im siebenten Abschnitt (S. 61—72) eine geistvolle Betrachtung der künstlerischen Natur und Bedeutung des Chorals. Im achten Abschnitte (S. 72—92) wird dann aus der Natur des Chorals und seinen wesentlichen Unterschieden von der Figuralmusik die Grundanschauung bezüglich der Ausführungsweise des Chorals hergeleitet, wobei der Verf. es mit Recht als die wesentlichste Forderung bezeichnet, daß man nicht die in der Natur der Figuralmusik als solcher wurzelnden Gesetze (der Verf. nennt sie conventionelle Gesetze) auf den Choral übertrage, sondern bei dem Vortrage des letztern nur die in seinem Wesen wurzelnden oder dieses

Wesen begründenden Gesetze (der Verf. nennt sie natürliche) walten lasse.

Sofort wird dieser Grundsatz zur Anwendung gebracht in den drei folgenden Abschnitten, welche über Rhythmus (S. 92—135), Tonalität (S. 135—151) und Tonarten des Chorales (S. 151—169) handeln. Ref. muß es sich versagen aus diesen sehr verdienstvollen, zum Theil originellen Ausführungen Einzelnes hervorzuheben, da es sich nicht in der an diesem Orte erforderlichen Kürze verständlich darstellen läßt. Im Allgemeinen geht die Tendenz der hier gegebenen Anweisungen dahin, daß bei dem Vortrage des Chorals einerseits eine an den Text aufs engste sich anschließende oder der Natur der einzelnen Gesangsformeln entsprechende freie rhythmische Bewegung und Betonung anzustreben sei, und daß anderseits bezüglich der Auffassung des Chorals die Gesetze der Diatonik ausschließlich und unversehrt zu gelten haben. Der elfte Abschnitt will nur „einige Winke" über die Tonarten des Chorals geben. Nur sehr aphoristisch wird die Achtzahl derselben musikalisch und geschichtlich erläutert und begründet, und endlich das Verhältniß der Chromatik zur Diatonik kurz beleuchtet. Auch in diesen letzten Abschnitten würde ohne Zweifel eine etwas maßvollere Beurtheilung der Figuralmusik möglich und ersprießlicher gewesen sein. Man vgl. z. B. folgende Aeußerung: „Im Vergleich zu jenem erhabenen, göttlichen, mit heiliger Gewalt ergreifenden Gesange (dem Chorale) sind alle andern Compositionen eher Kunststücke, er allein ein wahres Kunstwerk zu nennen" (S. 70. vgl. S. 165). Die Choralgesangstücke sind doch bei weitem nicht alle von gleichem Werth; und daß der Figuralgesang schlechthin unfähig sein soll, mit heiliger Gewalt zu ergreifen, erhebend und erbauend zu wirken, wird Niemand behaupten, der Gelegenheit hatte in dieser Richtung persönliche Erfahrungen zu machen. Zu tadeln ist ferner der doppelsinnige Gebrauch des Wortes „Harmonie" S. 89—91. In dem Schlußworte gibt der Verf. seiner Hoffnung auf eine bessere Zukunft des Kirchengesanges begeisterten Ausdruck. Vorboten derselben erblickt er mit Recht in dem Umschwunge, der auf verwandten Gebieten, in der Wissenschaft, in der Kunst, im religiösen Leben sich schon zum großen Theile vollzogen.

Möchte zu diesem Zwecke auch die besprochene Schrift einen recht wirksamen Beitrag abgeben. Dies wird geschehn, wenn dieselbe namentlich auch bei den berufenen Pflegern des Kirchengesanges das Interesse findet, welches der gediegene Inhalt in hohem Maße verdient. Und wenn man auch in einzelnen Punkten, was ja bei Fragen, die dem Gebiete der Kunst angehören, unvermeidlich ist, dem Verf. nicht glaubt zustimmen zu können, so bleibt doch seinen Erörterungen im Ganzen ihr Werth ungeschmälert.

Bonn. Simar.

Geschichte der Philosophie.

Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus nebst einem kurzen Lebensabrisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 16. Jahrhunderts. Von **Joseph Dippel**, Priester der Diözese Passau. Würzburg, Stuber 1865. XVIII u. 256 S. 8. 1 Thlr. 6 Sgr.

Der Verf. hat vollkommen Recht, wenn er in der Vorrede die Ansicht ausspricht, daß man es in der Philosophie ohne gründliches Studium der Geschichte derselben nie weit bringen werde: denn ohne solches wird allerdings Niemand auch nur darüber zum Verständniß gelangen, worin denn eigentlich das Wesen der Philosophie bestehe, was von ihr verlangt werde, und was sie zu leisten habe. Ebenso werden wir ihm auch vollständig beistimmen, wenn er gerade unserer Zeit die Aufgabe zuweist, „durch eine kritische Würdigung aller bisherigen Systeme den bisher zu Tage geförderten Wahrheitsgehalt von falschen Zuthaten zu sondern, um endlich einmal eine klare Einsicht darüber zu ermöglichen, was bereits geleistet und was noch zu leisten übrig ist," und wenn er meint: „darum dürfte jeder Versuch, die Lehre eines bisher mehr oder weniger unbekannten Philosophen zur allgemeinen Kenntniß zu bringen, einigermaßen verdienstlich zu sein." Wenn nun der Philosoph, mit dem uns der Verf. näher bekannt machen will, zu den am wenigsten bekannten gehört, so sind wir ihm dafür jedenfalls zum Danke verpflichtet, wenn anders die Leistungen des Bovillus für die Philosophie auch nur einigermaßen von Bedeutung sind, und es dem Verf. gelungen ist, eine getreue Darstellung von seinem Systeme zu geben. Gerade diese Darstellung aber soll denjenigen, die den Bovillus nicht schon anderweitig kennen, die Einsicht in die Bedeutung und Wichtigkeit seines Systems für die Geschichte der Philosophie erst vermitteln und also zugleich auch den Nachweis erst liefern, daß ihm eine höhere Bedeutung zukomme, als man ihm bisher in der Regel zugeschrieben hat. Die Wichtigkeit eines philosophischen Systems aber für die Philosophie und ihre Geschichte bemißt sich, wenn auch nicht nach dem Einflusse, den es thatsächlich auf die Entwicklung und Weiterbildung der Philosophie geübt, und die Würdigung, die es zufällig gefunden hat, so doch darnach, ob der innere Wahrheitsgehalt desselben und die darin zur Evidenz gebrachten Principien der Erkenntniß geeignet sind, einen neuen Fortschritt in der Philosophie, als der Wissenschaft des Wissens, und eine befriedigendere und allseitigere Lösung der Widersprüche des Denkens zu begründen. Eine vollständige Würdigung der Eigenthümlichkeiten eines philos. Systems (wenn es anders solche hat) ist daher nur dadurch möglich, daß man es mit den vorausgegangenen und nachfolgenden Entwicklungsstufen der philosophischen Erkenntniß vergleicht, und darthut, welches neue Moment der Wahrheit in demselben seinen Ausdruck gefunden hat, inwiefern es über die frühern Systeme hinausgegangen ist und fruchtbare, wenn auch nicht Jedem sogleich in die Augen springende Keime neuer Erkenntnisse enthält. Nur dann also wird man die eigentliche Bedeutung eines solchen Systems vollkommen verstehen, wenn man zugleich auch erkennt, welche Stellung es in der ganzen Geschichte der Philosophie einnimmt. Wenn uns also der Bearbeiter des so wenig gekannten Bovillus von der wichtigen Bedeutung desselben vollkommen überzeugen wollte, so mußte er auch dessen Leistungen nach allen Seiten hin ins rechte Licht stellen. Zu einer derartigen umfassenden Würdigung der Philosophie des Bovillus fühlte sich aber der Verf. vorläufig nicht berufen; er gesteht mit einer aller Anerkennung werthen Bescheidenheit, daß die Lösung einer solchen Aufgabe bei dem Mangel aller Vorarbeiten über seine Kräfte hinausgehe. Er beabsichtigt daher einstweilen nur, „durch eine möglichst objective Skizzirung der philosophischen Lehren des Bovillus die Aufmerksamkeit auf ihn hinzulenken und dadurch vielleicht zu bewirken, daß eine geübtere Kraft sich entschließe, eine würdigere und vollkommen entsprechende Darstellung der Bedeutung des Bovillus zu geben." Einen höhern Zweck also hat sich der Verf. selbst nicht gesteckt und von diesem Gesichtspunkte aus will er auch vorliegende Schrift beurtheilt wissen, „die nur der erste Schritt sein soll zu einer Würdigung der Bovill'schen Speculation, welcher in der empirischen Kenntniß derselben gelegen ist." Was immer für einen Werth man nun auch den Leistungen des Bovillus beimessen, und was immer für einen Rang man, nach gewonnener empirischer Erkenntniß seiner philosophischen Principien, demselben in der Geschichte der Philosophie anweisen mag, jedenfalls hat der Verf. mit vorliegender Monographie eine dankenswerthe Arbeit geliefert, schon deßwegen, weil der Franzose Bovillus (Bouelles, geb. um 1470, gest. um 1553), — der, wie seine unmittelbaren Vorgänger, der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und der Spanier Raimundus von Sabunde, in jene merkwürdige Uebergangsperiode aus der mittelalterlichen in die neuere Philosophie fällt und von gleichem Streben nach

festen philosophischen Principien beseelt wie diese, an einer Neugestaltung der durch den Nominalismus und seine alle Sicherheit des Wissens untergrabende skeptische Richtung allmälig in Verfall gerathenen Scholastik arbeitete, und daher mit jenen beiden gleichsam ein Kleeblatt bildet, — bisher noch gar keinen speciellen Bearbeiter gefunden hat und in den gewöhnlichen Handbüchern der Geschichte der Philosophie nicht einmal genannt wird, während wir doch über seine beiden Geistesverwandten je drei Monographien aus neuester Zeit besitzen (über Cusanus von Scharpff 1843, Düx 1847 und Clemens 1847, über Raimund von Frz. Holberg 1843, David Matzke 1846 und Max Huttler 1851). Aufmerksam gemacht auf den Bovillus und zum nähern Studium seiner Schriften ermuntert wurde der Verf., wie er in der Vorrede sagt, durch Deutinger, der Bovillus besonders hochschätzte, namentlich deßhalb, weil er in dessen ars oppositorum, worin B. den Grundsatz aufstellt, daß die Vernunft zu allen Erkenntnißobjecten in directem Gegensatze stehe, und auf diesen Grundsatz seine Methode gründet, den Brennpunkt einer richtigen Erkenntnißtheorie und eine Verwandtschaft mit seiner eigenen, von ihm so benannten Transpositionsmethode fand. Und gerade das Urtheil, das Deutinger über B. fällt, und das was er in seinem „Princip der neuern Philosophie" (Regensburg 1857) über ihn sagt, ist allein schon geeignet, uns für B. und die vorliegende Bearbeitung desselben zu interessiren.

Der Verf. geht nach einer kurzen allgemeinen Einleitung und biographischen Skizze über B., welcher ein Verzeichniß von dessen sämmtlichen, ziemlich zahlreichen Schriften beigefügt ist, zur Darstellung der Lehre desselben über, wobei er sich aber nicht an die von B. selbst aufgestellte Eintheilung der Philosophie in Mathematik, Physik und Metaphysik oder natürliche Theologie hält, sondern mehr an die in unserer Zeit übliche Abtheilung des Stoffes. Nach der Propädeutik, worin der Begriff und die Aufgabe der Philosophie, ihre Selbständigkeit und ihr Verhältniß namentlich zur Theologie nach B. dargestellt wird, behandelt er I. die Erkenntnißlehre, II. die Theologie, III. die Kosmologie, IV. die Anthropologie, und endlich V. die Ethik des B. Diese Abtheilung des Stoffes, um derentwillen der Verf. sich beinahe entschuldigen zu müssen glaubt, ist jedenfalls gut getroffen; denn sie gewährt den Vortheil einer größern Uebersichtlichkeit der Darstellung.

In den propädeutischen Vorerinnerungen scheint uns die Auffassungsweise des B. über das Verhältniß der Philosophie zur sog. natürlichen Theologie einerseits und zur positiven oder eigentlichen Theologie anderseits etwas gar zu kurz abgehandelt zu sein; der innere und wesentliche Unterschied und das gegenseitige Verhältniß der natürlichen und der positiven Theologie selbst ist gar nicht besprochen; es scheint beinahe, als ob zwischen beiden gar kein wesentlicher Unterschied bestehe; denn „daß die Theologie sich zu den menschlichen Wissenschaften ungefähr in derselben Weise verhalte, wie die Principien zu den Conclusionen" (S. 49), kann doch auf keinen Fall von derjenigen Theologie gesagt werden, die wir die positive, auf den Glauben gegründete nennen: sonst wären ja alle wissenschaftlichen Conclusionen nur aus dem Glauben abgeleitet, was doch B. gewiß nicht behaupten wollte. — Eingehender ist die Methode des B. und seine „Kunst der Gegensätze" behandelt S. 51—61, und mit Recht wird auf diese ein besonderer Nachdruck gelegt; denn in ihr sind wenigstens die Keime der fruchtbarsten Gedanken niedergelegt, die nur ins rechte Licht gestellt zu werden brauchen, um zur vollständigen Entwicklung zu gelangen. Nur scheint es zur Erwerbung einer gewissen und wahren Erkenntniß nicht hinzureichen, sich bloß der Gegensätzlichkeit des Seins und Denkens bewußt zu werden, wenn man nicht auch den Punkt erkennt, in dem beide ihre ursprüngliche Einheit haben.

Aus der Darstellung der Erkenntnißlehre sehen wir, daß sich B. in dieser Beziehung im wesentlichen so ziemlich an die aristotelisch-scholastische Anschauungsweise anschließt. Object der Erkenntniß ist alles Seiende, der Intellect aber hat oder vielmehr ist die Potenz, Alles zu erkennen, und so, nach Aristoteles, in gewisser Hinsicht selbst Alles zu werden. Ebendeßhalb aber weil er an sich nur die Potenz ist, Alles zu erkennen, erkennt er von Anfang actu noch gar nichts, ist von Haus aus tabula rasa, und muß sich die Erkenntniß der Dinge erst durch stufenweise fortschreitende Untersuchung (discursus) erwerben. Es kann aber keine Erkenntniß gewonnen werden, außer mittelst der sinnlichen Bilder (species sensibiles), welche das sinnliche Organ von den äußerlichen sinnlichen Gegenständen aufnimmt und von denen der Intellect (agens) die intelligiblen Bilder (species intelligibiles) abstrahirt. Durch diese Abstraction erst gelangt der Intellect zur Erkenntniß des Allgemeinen, der Wesenheiten (Quiditäten) der Dinge: was ganz mit der Anschauungsweise des Aristoteles übereinstimmt, daß nämlich das eigentliche und adäquate Object des Intellects die Quiditas rei materialis sei. Wie jedoch B. das Verhältniß dieser Quiditäten zu den Individuen gefaßt habe, wird nicht recht deutlich; daß er Realist war, steht außer Zweifel; die angeführten Stellen (S. 92): „die Quiditäten stehen zu den Individuen im nämlichen Verhältnisse, wie Gott zu den Creaturen," „das reine, wahre und einfache Sein kommt nur der Quidität zu, so daß das Einzelwesen entweder gar nicht oder nur in gewisser Hinsicht dasjenige ist, was es ist," lassen jedoch vermuthen, daß er einem sehr extremen Realismus gehuldigt habe, ganz nach Art des Plato, was auch der Verf. ausdrücklich bemerkt. Wenn sich jedoch B. dadurch wesentlich von Plato (dem eben der eigentliche Schöpfungsbegriff fehlte) unterscheiden soll, daß er die Ideen oder Quiditäten nicht ewig, sondern geschaffen sein läßt (S. 94), so ist jedenfalls nicht gezeigt, wie denn die Quiditäten, wenn sie geschaffen sind, dennoch zu den Individuen im nämlichen Verhältnisse stehen sollen, wie Gott zu den Creaturen.

In der (natürl.) Theologie unterscheidet B. zunächst zwischen Existenz und Wesen Gottes. Die Existenz Gottes, als Grund und Ursache von Allem, steht so über allem Zweifel, daß sie gar nicht bewiesen zu werden braucht und eben darum auch nicht einmal bewiesen werden kann (d. h. durch logische Schlußfolgerung); denn Alles, sogar das Nichts, wenn es einmal gedacht wird, legt unmittelbares Zeugniß dafür ab. So unmittelbar gewiß aber die Existenz Gottes ist, so absolut unbegreiflich ist sein Wesen; nur negativ können wir erfassen, daß er Nichts von Allem sei, was wir positiv zu erfassen im Stande sind. Seine positiven Eigenschaften aber können wir nur durch Analogie aus den Geschöpfen erkennen, indem wir genöthigt sind, alle in den Creaturen vorfindlichen Vollkommenheiten ihm per eminentiam zuzuschreiben. Dadurch erlangen wir jedoch nur eine analoge Erkenntniß derselben. Sogar eine analoge Erkenntniß der Dreieinigkeit, wenn auch nicht der Drei-Persönlichkeit scheint B. der natürlichen Vernunft vindiciren zu wollen, weil ja einerseits das göttliche Wesen unmöglich als in sich selbst unthätig, anderseits aber die Creatur nicht als immanent zum göttlichen Leben gehörig gedacht werden könne und dürfe.

In der Kosmologie wird zuerst die Ansicht des B. vom Raume, als dem Orte, in den die körperlichen Substanzen der Welt geschaffen sind, entwickelt. Nach ihm ist der Ort, an dem ein Körper sich befindet, selbst nichts Substantielles, sondern ein Accidens, aber nicht des an einem gewissen Orte befindlichen Körpers, dem, als Subjecte, sein Ort als Accidens inhärirte, sondern des begrenzenden Körpers, der den andern rings umgibt; er ist also weiter nichts als die Beziehung des einen Körpers zum andern. Es gibt daher keinen leeren Raum, denn Raum ist überhaupt nur da, wo Körper sind, die einander begrenzen. Diese Ansicht des B. vom Raume scheint der Verf. nicht recht aufgefaßt zu haben, daher kommt ihm auch die Unterscheidung, die B. zwischen dem (umfangenden) Ort, als Accidens, und dem eigent-

lichen (umfangenen) Orte macht, äußerst sonderbar vor (S. 142). Und in Folge dieses Mißverständnisses übersetzt er auch die von B. gegebene Definition: Locus superficies est concava *locantis* corporis, par et attigua ei cuius est locus, quod *locatum* corpus appellamus sonderbarer Weise so: der Raum ist die hohle Oberfläche eines aufgestellten Körpers, welche dem sog. aufgestellten Körper, dessen Raum sie ist, ganz gleich und ihm anliegend ist (S. 140).

Was die Zeit betrifft, so betrachtet sie B. als die aller Creatur eigenthümliche Existenzform; denn ewig ist nur das, was nothwendig ist; alles also, was nicht an sich nothwendig, sondern aus Nichts geschaffen ist, muß nothwendig angefangen haben zu sein, nachdem es nicht war. Die vom h. Thomas behauptete Möglichkeit einer ewigen Schöpfung wird demnach als rein undenkbar zurückgewiesen. Nur der Idee nach ist die Welt ewig in Gott; diese Idee aber ist, wohlgemerkt, nichts Creatürliches, sie ist durchaus nichts von Gott selbst Verschiedenes, sie ist vielmehr Gott selbst, insofern Gott der ewige Grund und die ewige nothwendige Voraussetzung der Welt ist. Die nächste Ursache der Existenz der wirklichen Welt aber ist, nicht diese göttliche Idee oder Gott selbst an und für sich, sondern der göttliche Wille, der die Welt setzt, wann er eben will, so daß sie eben in dem Momente anfängt zu sein, wo er will, daß sie sei. Dem aber, daß die ganze Welt im Momente geschaffen ist, widerspricht es nicht, daß sich die einzelnen Dinge in ihr in fortlaufender Generation entwickeln.

In der Anthropologie wird der Mensch als Mikrokosmus, als die Welt im Kleinen, als die Zusammenfassung aller Dinge dargestellt; er verhält sich zur ganzen sichtbaren Welt, wie die Seele zum Körper, und ist so gleichsam die Seele und der Endzweck der Welt; weßhalb auch die Erkenntniß des Menschen die Erkenntniß aller Dinge ist. Als sinnlich-geistiges Wesen ist er Mitglied zweier Welten, der sinnlichen und geistigen, und darum entsteht auch der einzelne Mensch durch zwei von einander verschiedene Actionen, einerseits nämlich durch Generation, anderseits aber durch Creation. Auf die nähere Auseinandersetzung der verschiedenen geistigen, seelischen und organischen Kräfte der Menschen und ihres wechselseitigen Verhältnisses zu einander können wir uns hier nicht einlassen.

Ueber die Principien der Ethik hat sich B. nirgends ex professo ausgesprochen; sein Bearbeiter aber hat, von der Ansicht ausgehend, daß die Ethik erst den eigentlichen Schlußstein eines Systems bilde, die hieher gehörigen, in verschiedenen Schriften zerstreut ausgesprochenen Grundsätze des B. besonders zusammengestellt, und zuletzt noch eine Ermahnungsrede desselben zum Streben nach Weisheit beigefügt.

Wir schließen unsern Bericht mit dem herzlichen Wunsche, der Verf. möge überzeugt sein, daß er keineswegs eine nutzlose Arbeit geliefert habe, und auf der von ihm betretenen Bahn muthig weiterschreiten. Möge sein Buch in weitern Kreisen Verbreitung und Anerkennung finden. [Eine eingehende und anerkennende Besprechung von H. Ritter s. in den Gött. G. A. 1866, 21 St.]

München. H. Hayd.

Literarische Notizen.

— Die Broschüre „Papst Zacharias und Pius IX. Eine geschichtliche Parallele" (Wiesbaden 1866) ist ein in jeder Hinsicht werthloses Pamphlet. Der Verf. meint, „nach dem Staatsstreiche, den Papst Zacharias durch Gutheißung des Thronraubes Pipins gegen Childerich III. begangen, erscheine jetzt in der Person Napoleons III. die Nemesis und untergrabe den von Pipin III. durch Vernichtung der Longobarden begründeten Kirchenstaat" &c. Er spricht aber nicht nur von jenem „Thronraube" und der Beurtheilung desselben durch Richeus und Gefrörer (d. h. Niehues und Gfrörer), sondern auch von der Stellung der Kirche zur Sklaverei, von dem Sonderbundskriege, von dem Judenknaben Mortara und natürlich von den Jesuiten. Als Probe nur Ein Satz: „Wenn Geistliche und Laien ihren Sklaven in ihren Testamenten die Freiheit geben, so übertreffen die Freigelassenen des heidnischen Roms die christlichen um ein bedeutendes, ja sie machten oft die größere Zahl der Bevölkerung in den Städten aus, ohne daß es dabei seine Hand zur Belohnung nach dem Himmel ausstreckte, wie die christlichen Sklavenbesitzer, denen dafür der Ablaßzettel für ihre Sünden und Missethaten aus der Tasche hing."

— Es ist nicht gut, wenn der Redacteur einer Zeitschrift ein allzu kurzes Gedächtniß hat. In dem als Beilage zu der Darmstädter „Allg. Kirchenzeitung" erscheinenden „Theol. Literaturblatt" von K. Zimmermann wird in Nro. 54 eine „Geschichte der Juden" von F. W. Ungewitter, Lehrer in Lennep, „als ein sehr zweckmäßiges Hülfsmittel zum Schriftverständniß" empfohlen, und gesagt, „Religionslehrer und Bibelfreunde müßten dem Verf. für seine Mühe Dank wissen." Auf eine frühere Besprechung wird nicht hingewiesen. In Nro. 44 desselben Literaturblatts war aber bereits nachgewiesen, daß das Buch „wörtlich (aus Gerlachs Bibelwerk und Preiswerks Morgenland) abgedruckt ist, und der Abdruck nur an einigen matten Zusätzen des Verf. leidet; die Art und Weise, wie hier und da ein Wort geändert, Sätze auseinander gerissen sind und als disiecta membra mit Mühe sich erst wieder zusammenlesen lassen, wie ganz ungehörige Einschaltungen an irgend einem beliebigen Platze auftauchen, zeigt das Bemühen, nicht ohne Weiteres als Plagiarius erwischt zu werden. Eigene Zuthaten sind die zahlreichen Hinweise auf die h. Schrift, freilich auch nicht alle: nur die verkehrten rühren von dem Verf. her, die richtigen sind aus Gerlach herübergenommen."

Mit Nro. 20 ist das dritte Quartal des Literaturblatts abgeschlossen; wir bitten um rechtzeitige Erneuerung des Abonnements.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 8. October 1866. № 21.

Kirchengeschichte.

Geschichte der böhmischen Reformation im fünfzehnten Jahrhundert von **L. Krummel**, Pfarrer in Kirnbach (Baden). Gotha, F. A. Perthes. 1866. XII u. 678 S. 8. 3 Thlr.

Vorliegende Schrift, welcher der Verf. mehrere Artikel in der Darmstädter „Allg. Kirchenztg." und einen besondern Abdruck derselben (Darmstadt 1864) voraussandte, will als eine „dringend gebotene Ehrenrettung" der hussitischen Bewegung, als der „Morgenröthe des Lichtes, welches im 16. Jahrh. durch die Reformation der Christenheit aufgegangen," angesehen werden. Auf dem Verständnisse der Reformation nämlich, deren Bedeutung „nur mit derjenigen der Gründung des Christenthums zu vergleichen," beruhe das Verständniß der gesammten neuern Entwicklung der Menschheit. Für dieses Verständniß aber sei die Geschichte der hussitischen Bewegung von Wichtigkeit und fordere „das lebhafteste Interesse eines Jeden heraus, welcher das Walten und Wirken des in der Geschichte sich offenbarenden lebendigen Gottes kennen und verehren lernen will." Auch habe diese Bewegung in der neuesten Zeit so viele Angriffe und verunglimpfende Darstellungen erfahren, daß eine Berichtigung nothwendig geworden, zumal es ohnehin an einer „beschreibenden Darstellung" bisher gefehlt habe. Zu diesem Zwecke will nun der Verf. die geschichtlichen Thatsachen und die „Schriftstücke" der böhmischen Reformatoren „schlicht und einfach" reden lassen, damit der Leser sich selbst sein Urtheil darüber bilden könne, ob Hus und seine Anhänger „die Urheber und Leiter einer kirchlich und politisch revolutionären (wie Höfler und Friedrich) oder, wie wir behaupten, nur wahrhaft reformatorischen Bewegung" waren.

Eine Einleitung in 5 Capiteln macht die Leser bekannt mit der Geschichte der Einführung und „eigenthümlichen Gestaltung" des Christenthums in Böhmen, dem Anschluß der böhmischen Kirche an Rom, der (angeblichen) Opposition des Volks dagegen, den politisch-kirchlichen Zuständen Böhmens beim Beginne der hussitischen „Reformation" und den sog. Vorläufern Hussens, Conrad von Waldhausen, Miliz von Kremsier und Matthias von Janow. Cap. 6—14 wird die Geschichte des Magister Hus bis zu seiner Entfernung aus Prag, Cap. 15—17 der Inhalt seiner reformatorischen Schriften, besonders seines Tractates von der Kirche, und Cap. 18—25 die Vorgänge zu Constanz mitgetheilt nebst der Geschichte der Gefangenschaft und Verurtheilung des Hieronymus von Prag. Im Anhange hat der Verf. drei Synodalreden des Hus aus dem Lateinischen übersetzt und drei Predigten aus der Uebersetzung von Nowotny beigefügt. Die Bemerkung, die der Verf. zu der Aeußerung des Hus in der ersten Synodalrede: „wir wollen, um diese uns derzeit nothwendige Gnade zu erlangen, die Mutter der Barmherzigkeit begrüßen und sprechen: Gegrüßt seist du Maria u. s. w." glaubt machen zu müssen: der protestantische Leser solle daran keinen „Anstoß" nehmen, die Begrüßung der Maria komme in den spätern Reden nicht mehr vor u. s. w. — zeigt, daß der Verf. vorzugsweise protestantische Leser bei seiner Arbeit im Auge gehabt hat. Dieser Umstand ist auch auf die Haltung des Ganzen nicht ohne Einfluß geblieben; denn wenn auch das Streben nach Objectivität nicht zu verkennen und einige Male selbst versucht ist, der kirchlichen Anschauung jener Zeit gerecht zu werden, so ist doch der dogmatische Standpunkt des Verf., der übrigens ein milder ist, und die erbaulich-apologetische Rücksicht wie bei Neander vorherrschend geblieben. Ungeachtet einer sehr fleißigen Benutzung der vorhandenen gedruckten Quellen sind daher neue Resultate nicht gewonnen, theilweise sogar bereits gewonnene wieder in Frage gestellt; und wenn der Verf. die Versicherung gibt, für die Richtigkeit der angebenen Thatsachen einstehen zu wollen, so hat er übersehen, daß sich auch beim besten Willen dieses Versprechen nicht durchaus verwirklichen läßt, da bei einzelnen Thatsachen der objective Thatbestand auch mit Benutzung der vorhandenen Quellen gar nicht mehr vollständig zu ermitteln ist. Hinsichtlich der Literatur über Hus hat sich der Verf. auf Deutschland beschränkt; die neuesten auswärtigen Bearbeitungen, wie die Schriften von Bonnechose (Reformateurs avant la reforme. Quinzième siècle, Jean Hus, Gerson et le Concil de Constance. 3. edit. Paris 1860), Sonstral (Geschiedenis van het Husitismus, 2 Deel, Gröningen 1862), Gillel (The life and time of John Hus, 2 vol. Boston 1863) sind nicht beachtet und auch meine eigene Monographie über Gerson und der darin befindliche Abschnitt über Hus scheint dem Verf. unbekannt geblieben zu sein. Ein derartiges Sichabschließen ist immer mißlich, nicht bloß für die Sache, sondern für den Forscher selbst, der sich damit oft die Arbeit sehr erschwert, ohne doch einen entsprechenden Gewinn zu erzielen, ganz abgesehen davon, daß man für die Würdigung der eigenen Leistung den richtigen Maßstab nur gewinnt, wenn man weiß, was bereits in der Aufgabe gelöst oder noch zu lösen ist. Was im vorliegenden Falle vor allem geboten schien, war eine sorgfältige historisch-kritische Durcharbeitung des Materials, nicht eine „beschreibende Darstellung"; denn daran ist kein Mangel. Wenn nun auch der Verf. sich, wie bereits bemerkt, es hat angelegen sein lassen, den Thatbestand genau zu ermitteln, so ist doch die Kritik nicht zu ihrem Rechte gekommen, sondern von der erbaulich-apologetischen Richtung überwuchert. Eine nur sehr allgemeine Kenntniß der kirchlichen Verhälnisse des Mittelalters, insbesondere der scholastischen Theologie und Philosophie, mag zu diesem wissenschaftlichen Mangel der Arbeit mitgewirkt haben. Der Hinweis auf einzelne Punkte der Darstellung soll dieses Urtheil begründen.

In den einleitenden Capiteln hat der Verf. dasjenige herausgehoben, was der hussitischen Bewegung gleichsam den Weg gebahnt; dahin zählt er auch die Anhänglichkeit des böhmischen Volkes an den durch Methodius von Mähren nach Böhmen verpflanzten slavischen Ritus. Wenn auch die Frage nach der Ausdehnung des slavischen Ritus in Böhmen immer noch als eine

offene betrachtet werden kann, so ist doch kein Zweifel darüber, daß, als Carl IV. mit Genehmigung Clemens' VI. das Kloster Emmaus für slavischen Ritus gründete — ob, wie Palacky glaubt, in der Absicht, damit eine Union der orientalischen und occidentalischen Kirche anzubahnen, mag dahingestellt bleiben — der slavische Ritus in ganz Böhmen längst verschwunden war und daß selbst zu Emmaus die Aenderung nur darin bestand, daß der römische Ritus in altslavischer Kirchensprache begangen wurde, wodurch also ein Gegensatz zu der allgemein kirchlichen Sitte nicht begründet war. Für die leitenden Gedanken der hussitischen Bewegung bot diese Abweichung keinen Anhaltspunkt, wie die spätere Gleichgültigkeit der Hussiten gegen Emmaus zeigt. Auch die „Belastung mit Zehnten und Abgaben" durch den Klerus hat die Vorliebe für slavischen Ritus nicht verstärkt; denn bei einem allerdings bedeutenden Gütererwerbe war doch nicht, wie der Verf. glaubt (S. 234), das „einzige Streben" des böhmischen Klerus auf Besitz gerichtet, sondern er hat sich auch die Förderung der Cultur, die Wahrung der Rechte und Freiheiten der Bevölkerung vielfach angelegen sein lassen; ich will nur an die äußerst humane Verfügung des Erzb. Johann von Prag erinnern (Höfler, hussit. Geschichtschreiber, II, 48), wornach den Hörigen und Untergebenen der erzbischöflichen Güter das freie Verfügungsrecht über ihr Vermögen durch Testamente, Legate u. s. w., welches sie bisher nicht besaßen, verliehen wurde. Noch weniger richtig ist, daß, wie der Verf. bemerkt, die Hierarchie sich von ihrer natürlichen Basis, dem Volksleben, getrennt habe, „da sie sich für die Sonne erklärte, von welcher allein alles Licht in die Welt ausgehe, da sich ihre Glieder vom Papste bis zum geringsten Priester herab für Halbgötter ausgaben, welche auf die übrige Masse der Menschen mit souverainer Verachtung herabsehen durften"; denn grade die Kirche des Mittelalters hatte sich durch die Mannichfaltigkeit ihrer Cultacte und die allgemeine Herrschaft der kirchlichen Sitte mit dem gesammten Volksleben aufs engste verschlungen; da war kein Familien- oder öffentliches Fest, kein Kauf und Verkauf, kein öffentlich- oder privatrechtlicher Act, der nicht in den meisten Gegenden in oder vor der Kirche vollzogen worden wäre. Erst als mit der selbständigen Entwicklung der Staaten das Leben des Volks mehr oder weniger aus der Kirche gezogen wurde und Geschäfte, Interessen und Vergnügungen des Volks auch ohne kirchliche Vermittlung abliefen, erst da ist der Einfluß der Hierarchie in Abnahme gekommen, ungeachtet er sich, wie ein französischer Forscher bemerkt, der Feudalherrschaft gegenüber als eine wahre Wohlthat für die Bevölkerungen erwiesen hatte. (Cartulaire de l'Eglise de Notre Dame de Paris, publiée par M. *Guérard* Tom. I, p. LIII). Auch in Böhmen hatte die Hebung des nationalen Elementes dieselbe Folge. Die reichen kirchlichen Besitzungen und die damit gegebenen Mittel zu einer gesicherten und behaglichen Lebensweise hatten die geistigen Bestrebungen des Klerus gelähmt und das tiefgefühlte Mißverhältniß zwischen der ihm gestellten Aufgabe und der sittlichen Verkommenheit, in der er sich dem Blicke darbot, rief eben fromme Gemüther auf, ihre warnenden Stimmen vernehmen zu lassen. Von diesem Standpunkt aus sind die sogenannten Vorläufer des Hus, Conrad von Waldhausen (dessen Postille sich aber nicht bloß, wie der Verf. angibt, in alten böhmischen Bibliotheken findet, sondern auch in deutschen, z. B. der Münchener Staatsbibliothek Cod. lat. 3091), Miliz und Matthias von Janow zu würdigen; sie alle wurzeln mit ihrer gesammten Wirksamkeit, ungeachtet einzelner extremer Auffassungen, im Boden der Kirche; und wenn Matthias von Janow vorzugsweise gegen die Masse menschlicher Satzungen in der Kirche und die davon untrennbare äußerliche Gesetzlichkeit und den Mechanismus des geistlichen Lebens eifert, so ist dies keine unkirchliche Haltung, sondern er ist dazu berechtigt und hat an dem Kanzler Gerson zu Paris einen würdigen Mitstreiter.

Die philosophisch-theologische Bildung des Magister Hus, die Höfler allerdings etwas zu niedrig angeschlagen, hat der Verf. sehr hoch gestellt. Daß Hus auch in klassischer Bildung keinem seiner Zeitgenossen nachgestanden, ist nicht erweisbar. Denn die Citate aus den Klassikern sind so wenig wie jene aus den Kirchenvätern immer ein Beleg, daß Hus die bezüglichen Schriften vollständig gekannt, sondern rühren großentheils aus bekannten Sammelwerken und Commentaren her; und bezüglich einer, wenn auch nur „nothdürftigen Kenntniß" des Griechischen erheben sich gewaltige Bedenken, wenn man auf seine etymologischen Erklärungen blickt, z. B. *blasphemo* a *blas* et *femina* componitur et est idem quod detrahere; nam feminarum est rem stulte blasphemare. Opp. II, 128. Zwar findet man unter den Vorlesungen der Universität Prag nach einem Statute vom J. 1366 neben jener über die Grammatik des Priscian auch eine „de Graecismo" (Monumenta I, 26); allein daß darunter Vorträge über griechische Sprache zu verstehen, dafür fehlt es an einem Anhaltspunkte; wurde ja selbst in Paris erst 1457 eine Professur der griechischen Sprache an der Universität gegründet. Ebensowenig spricht die Behandlung rein geschichtlicher Verhältnisse in den Schriften des Hus dafür, daß ihm „die ganze Kirchengeschichte präsent" gewesen; vielmehr beurkundet sein Streben, geschichtlich entwickelte Institutionen der Kirche in bloße moralische Begriffe aufzulösen, einen wenig geschichtlichen Sinn, ein Mangel, den er übrigens mit den meisten seiner Zeitgenossen theilt. Von Interesse wäre es gewesen, wenn der Verf. in dem theologischen Studiengange des Hus jenen Elementen nachgeforscht hätte, welche auf die spätere Stellung des Hus von Einfluß gewesen sind, wie ich es z. B. bezüglich der Sentenzen des Petrus Lombardus und des Decretum Gratiani in der erwähnten Monographie (S. 550) versucht habe.

Für die reformatorische Stellung des Hus hat der Verf. eine zweifache irrige Auffassung ablehnen zu müssen geglaubt: die eine „katholischer Seits" (von Höfler und Friedrich) geltend gemachte, als wenn der nationale Gegensatz der Böhmen zu den Deutschen Hus in seine „reformatorische Bahn" gedrängt habe; die andere, als wenn der Grund der Bewegung in dem Einflusse zu suchen sei, den die Schriften Wyclefs auf Hus geübt hätten. Daß das nationale Element ein mächtiger Factor für den Gang der Ereignisse in Böhmen war, ist gar keine Frage; aber der Kern der ganzen Bewegung ist nichtsdestoweniger theologischer Natur; wenn nun aber der Verf. auch den Einfluß Wyclefs dabei auf einen verschwindenden Punkt zurückführt, so ist dies Verfahren geschichtlich nicht haltbar. Der Satz, womit Wyclef seinen Tractat „de officio pastorali" eröffnet, daß jeder insoweit sündige, als er Christum nicht im Leben nachahme, bildet die treibende Kraft für die gesammte „reformatorische Thätigkeit" des Hus, die ohne einen entschieden ausgeprägten selbständigen dogmatischen Charakter eigentlich nur in einer durch indiscreten Eifer gehaltenen Reaction gegen die sittliche Verkommenheit des böhmischen Klerus verläuft. Wenn er auch in den bedeutendern dogmatischen Fragen, z. B. der Abendmahlslehre, nicht mit Wyclef geht, so hat ihn doch die hohe Verehrung für die Person und die Schriften Wyclefs, die er unter Freunden wie in seinen Predigten und Schriften ausspricht, für einzelne Anschauungen desselben gewonnen, durch deren Vertheidigung, auch nach bereits erfolgter kirchlicher Censur, er ebenso die kirchliche Ordnung wie seine eigene kirchliche Stellung gefährdete. Seine Empfehlung, Uebersetzung und Verbreitung Wyclefitischer Schriften, z. B. grade des so anstößigen Trialogus, ließ gar keine andere Deutung als die der Anhänglichkeit an und Abhängigkeit von Wyclef zu. Zum Ueberflusse stellt ja der Verf. selbst (S. 153. 155) das Vorhandensein „einer eigentlich reformatorischen Bewegung" in Prag vor dem J. 1403, d. h. vor dem Eindringen Wyclefitischer Ideen, in Abrede. Um so weniger ist dann aber zu rechtfertigen, wenn der Verf. die Verwerfung der 45 Wyclefitischen Sätze an der Universität Prag bloß auf Rechnung der Ausländer setzt, als „der Partei der Dunkelmänner" (S. 153), die jede „freie Geistesbewegung zu unterdrücken

bestrebt" gewesen (S. 156). Denn daß auch die Böhmen jeden auch nur scheinbaren Verstoß gegen Orthodoxie Seitens der Ausländer denuncirten, zeigt die am päpstlichen Hofe 1373 angebrachte Denunciation des Domscholasters Mag. Adalbert gegen den als Theologen wie Philosophen selbst in Paris geschätzten deutschen Magister Heinrich von Oytha. (Vgl. Hagemann, der erste dogmatische Streit an der Universität Prag, Tüb. Q.-S. 1859, S. 57; von dem Verf. unbeachtet gelassen [1].) Uebrigens scheint der Verf. mit sich selbst nicht einig geworden zu sein über den Beginn der reformatorischen Thätigkeit des Hus. S. 160 sieht er diesen in dem Auftreten des Hus als Synodalredner; S. 168 dagegen wird das Erscheinen der Schrift de omni sanguine Christi glorificato als der „eigentliche Anfangspunkt des reformatorischen Auftretens" bezeichnet. Beides mit Unrecht. Denn die Synodalreden sind ein kirchlicher Act, und niemals hat sich der böhmische Klerus über die darin ihm gewordene Rüge beschwert, wohl aber gegen die Behandlung in den Predigten des Hus, in welchen ja nach der Erklärung des Verf. selbst (S. 211) Hus das „Maß des Erlaubten" überschritt. Der Schrift aber de omni sanguine Chr. hat der Verf. wohl nur deßhalb einen reformatorischen Charakter beigelegt, weil ihm unbekannt war, daß seit dem 13. Jahrh. die Frage, ob noch wirkliches (nicht verherrlichtes) Blut Christi auf Erden vorhanden sein könne, mehrfach behandelt wurde. Hus gibt ein solches Vorhandensein als möglich nach der potentia Dei absoluta zu, nur müsse dann ein geschichtlicher Beweis für die Echtheit des Blutes als Blutes Christi geliefert werden, der aber gar oft fehle, da sich die Gewinnsucht Betrügereien erlaube. Nach der potentia Dei ordinata aber sei ein solches Vorhandensein nicht anzunehmen, da nach der Weissagung Ps. 15, 10 „du wirst deinen Heiligen die Verwesung nicht schauen lassen" kein Blut Christi unverherrlicht bleiben durfte. Ueber die Distinction der scholastischen Theologen, z. B. des Robert Groseteste, Bischof von Lincoln, der zwischen einem für das physische Leben substantiellen, nothwendigen und einem aus der Nahrung erzeugten, bisweilen überflüssigen und darum von der Natur aus dem Organismus geschiedenen Blute unterscheidet, und nun von dem erstern meint, „non habemus *forte* in terris; *forte* dico, quia omnia quae voluit Deus fecit" (*D'Argentré* Collect. judic. T. I, 160), geht Hus hinaus; und wenn er auch die Möglichkeit des Vorhandenseins an sich zugibt, so verlangt er doch dafür einen geschichtlichen Beweis, und weil dieser sehr schwer zu führen, verweist er lieber die Frömmigkeit auf das im Sacramente vorhandene Blut Christi. In allem dem zeigt sich ein sehr richtiger theologischer Blick, aber Reformatorisches liegt nichts darin, nicht einmal in der Klage über fromme Betrügereien; denn ähnliches findet sich auch bei andern böhmischen Theologen, z. B. dem Lehrer und theologischen Gegner des Hus, Stanislaus von Znaym. Ich will Beispiels halber nur eine Stelle aus dem ungedruckten Tractate desselben contra haereses ac errores Ioannis Hus bezüglich des Mißbrauchs mit sog. wunderthätigen Bildern anführen. Idololatrie sei es, bemerkt der böhmische Theologe, einem Bilde Kraft zuzuschreiben: quod tamen plures laici et spirituales faciunt, miracula imaginibus adscribentes, cum talis imago non agat; sed diabolus ratione infidelitatis illudit plures putantes esse miraculum ubi est pura deceptio, et ista deceptione populus saepe caecatur, quia generatio adultera signum quaerit. Unde contra tales deceptiones praedicandum est, quae fiunt per certas imagines, ubi fit illusio plus propter pecunias hauriendas quam propter religionem Christi in populis augendam. Quaelibet enim imago est inefficax ad Christi religionem augendam, nisi de quanto expergefacit intellectum hominis et affectum ad intendendum caelestibus; et de quanto expeditius post expergefactionem ad caelestia imaginativa hominis dimittit accidentia imaginis, de tanto est melius, *quia in mora imaginandi circa imaginem maxime apud simplices latet venenum idololatriae.* (Handschr. der Münchener Staatsbibliothek, Cod. lat. 5835, fol. 121.)

Die exegetische Thätigkeit des Mag. Hus hat der Verf. S. 173 ff. sehr eingehend und anerkennend gewürdigt. Allerdings ist Hus frei von den mystisch-allegorischen Spielereien seiner Zeit und sucht Schrift aus Schrift zu erklären; daß ihm dies nicht immer gelingt, daß ihn der Mangel sprachlicher und geschichtlicher Kenntnisse drückt, ist ein anderes. Wenn er den Sinn der h. Schrift als den „Sinn des h. Geistes" bezeichnet, so liegt auch darin wieder nichts Eigenthümliches, sondern er steht hier ganz in der Anschauung seiner Zeit. So hat z. B. Gerson (de sensu litter. Opp. I, 3) als Literalsinn den vom h. Geiste beabsichtigten bestimmt; dieser ist als solcher immer wahr, aber er ist nicht immer der Sinn, der sich durch grammatisch-theologische Construction des Satzes ergibt, so daß also der grammatisch-logisch richtig erfaßte Sinn doch zugleich theologisch falsch und ärgernißgebend sein könnte. Durch diese den Werth der grammatisch-historischen Interpretation auf ein sehr bescheidenes Maß zurückführende Bestimmung sollte die Autorität der Kirche bezüglich der Erklärung der h. Schrift gewahrt werden; eben hier aber ging Hus von der herkömmlichen Anschauung ab. Wie Gerson stellt auch er die h. Schrift als das oberste Gesetz für das christliche Leben hin, gegen welches keine menschliche Autorität geltend gemacht werden dürfe; aber den wichtigen Zusatz Gersons: ausgenommen die Autorität der ganzen Kirche, quoniam illa (Ecclesiae) est auctoritas Dei et Evangelii nec potest errare in fide lege stante, — diesen Zusatz erkennt er wenigstens factisch nicht an; denn wenn auch seine letzten Worte, er habe die Wahrheit des Evangeliums gelehrt ex dictis et expositionibus ss. doctorum, andeuten, daß er die Schriftwahrheit nicht getrennt sich dachte von dem lebendigen Bewußtsein der Kirche, so wollte er doch auch die Autorität der Kirche selbst durch die h. Schrift getragen und begründet wissen, wie aus seinen Worten in der für das Concil zu Constanz bestimmten Elucidatio fidei suae erhellt: Veneror omnia concilia generalia et specialia, decreta et decretales et omnes leges, canones et constitutiones, *de quanto consonant* explicite vel implicite legi Dei (Opp. I, 48). Ueber diese Consonanz, ob sie stattfinde oder nicht, wollte er sich nicht bei der Erklärung der kirchlichen Autorität beruhigen, sondern verlangte aus der Schrift Belehrung, erkannte also eine endgültige Entscheidung der Kirche nicht an, soweit sie nicht mit seiner eigenen Ueberzeugung zusammentraf. Auch hier ist die Rückwirkung Wyclefs, der den Grundsatz der alleinigen Autorität der h. Schrift in Glaubenssachen entschieden festhält, wenn er ihn auch nicht präcis formulirt, unverkennbar.

Hinsichtlich des Universitätsereignisses vom J. 1409 hat sich der Verf. an der herkömmlichen Auffassung gehalten, ungeachtet doch die von Höfler zugänglich gemachten Quellen eine vielfache Berichtigung ermöglichen. Die Anschauung des Verf. ist diese: An der Universität Paris hat die gallicanische Nation drei Stimmen gehabt, die „sämmtlichen Ausländer zusammen nur eine" (S. 156); da nun die Universität Prag nach dem Muster der Pariser von Carl IV. gegründet wurde, so mußte dieses Verhältniß der Ordnung und dem Rechte gemäß auch zu Prag stattfinden; somit waren die Böhmen, indem sie die durch die Deutschen eingeführte „Unordnung" zu heben suchten, nicht nur in ihrem „Rechte", sondern haben sich auch vom „moralischen Standpunkte" aus des Undanks nicht schuldig gemacht, noch sich von „national-politischem Parteihaß" leiten lassen, um in den Besitz der Beneficien zu kommen und dem Wyclefismus freie Bahn zu schaffen. Diese Anschauung ist ganz irrig. An der Universität Paris hat die französische Nation niemals drei Stimmen und die Ausländer zusammen eine gehabt. Nicht nur wissen die

1) Vgl. auch Hipler, Meister Johannes Marienwerder, Prof. der Theol. zu Prag. Braunsberg 1865, S. 11.

Statuten nichts von einem solchen Mißverhältniß, sondern die Abstimmungen an der Universität, z. B. während des Schisma, zeigen, daß jede Nation ihre Stimme hatte; ja die wiederholten Klagen der orleanistischen Partei, daß an der Universität die Ausländer auf die Geschicke Frankreichs einwirkten, wären ganz unverständlich, wenn jenes Verhältniß stattgefunden hätte. Die Abstimmung nach Nationen geschah überhaupt nur in der artistischen Facultät; in den übrigen Facultäten wurde nach Köpfen gestimmt und in der allgemeinen Versammlung der Universität hatte jede Nation wie jede Facultät Eine Stimme. Die angeblich von dem bei König Wenzel befindlichen und zu Rath gezogenen Gesandten der Universität Paris gegebene Erklärung, daß in Paris die französische Nation drei Stimmen habe, ist nicht von Belang; denn jedenfalls ist sie eine Tendenzlüge, um den Beitritt Wenzels zur Neutralitätserklärung zu ermöglichen; ungewiß ist nur, von wem sie eigentlich ausgegangen. Bestand aber in Paris ein solches Mißverhältniß der Stimmen nicht, so konnte es auch nicht als maßgebend für Prag festgestellt werden; vielmehr setzte das Streben Carls IV., die Universität in Blüthe zu bringen, selbstverständlich eine Gleichberechtigung der verschiedenen Nationen voraus, wie sich ja auch im ganzen Abendlande nicht eine einzige Universität mit einem solchen Mißverhältnisse findet. Ist also diese ganze Voraussetzung irrig, so kann auch nicht mehr behauptet werden, daß die Böhmen mit der Aenderung des Verhältnisses in ihrem Rechte gewesen. Ueber den Inhalt des k. Privilegiums hat der Verf. gleichfalls keine weitern Aufschlüsse gegeben. Und doch zeigen die Ausgleichungsversuche Wenzels an der Universität und einige Jahre später bei Besetzung des Magistrats der Altstadt Prag, daß es bei ihm nicht auf eine Unterdrückung des deutschen Elementes abgesehen war. Ich habe daher, vorzugsweise durch die Aeußerung des Andreas von Regensburg, der mit dem Andreas von Broda in Verbindung stand: Bohemi a rege Wenceslao in privilegio obtinent, ut *sola natio ipsorum Bohemorum aequivalere debeat voce aliis tribus nationibus* (Höfler, Mag. Hus S. 215) veranlaßt, in dem Chilianeum (IV, 346, Würzburg 1864) die Frage erörtern zu müssen geglaubt, ob es Wenzel wirklich auf eine Reduction der drei Stimmen der Ausländer auf eine, oder vielmehr auf eine Gleichstellung der Böhmen und der Ausländer, also drei gegen drei abgesehen habe, ein Unterschied, der für die Beurtheilung des Conflictes von großem Belange ist. Ich will die dort gegebene Darlegung nicht wiederholen, sondern nur bemerken, daß auch die seitdem von Höfler mitgetheilte Rechtfertigungsschrift dieser Maßregel von Hus (hussit. Geschichtschreiber II, 156) zwar es stark betont, daß die böhmische Nation an der Universität voranstehen, ja herrschen müsse; aber indem sie den andern Nationen die Weisung gibt, sich zu fügen, und nicht dem Arbeiter in der Parabel gleich zu sein, dem gesagt wurde: amice, non facio tibi iniuriam, tolle quod tuum est et vade, — so sind doch diese Worte dem Sinne der Parabel gemäß nur anwendbar, wenn die andern Nationen an ihrem bisherigen Rechte nichts verloren, sondern die Böhmen nur mehr erhalten haben. Wenn der Verf. über den Vorschlag der drei Nationen in ihrem Gesuche an den König, dieser möge, wenn man ihnen nicht ihre bisherige Rechtsgleichheit erhalten wolle, lieber die Böhmen von den andern Nationen ganz trennen, so daß sich zwei ganz selbständig einander gegenüberstehende Corporationen an der Universität fänden, bemerkt: dieser Vorschlag „war ein gänzlich undurchführbarer, unmöglicher und glich auf ein Haar dem Zugeständniß, daß ihre Sache eben nicht zu halten sei;" — so scheint er keine Kenntniß davon zu haben, daß eben dieses Verhältniß, wie es die drei Nationen in Vorschlag brachten, an der Universität Bologna seit mehr als einem Jahrhundert bestand. Cismontanen und Ultramontanen, d. h. die Italiener und die auswärtigen Nationen bildeten beide für sich eine Universitas mit eigenem Rector, Wahlen u. s. w. Der Vorschlag bezweckte ja nichts weiter, als ihren bisherigen Rechten nichts zu vergeben. Denn wenn auch durch das Privilegium des Königs eine bloße Parität beabsichtigt war, so verloren sie jedenfalls das bisherige Uebergewicht, d. h. die Herrschaft an der Universität Prag.

Im 15. Cap. sollen die in der neuesten Zeit gegen Hus erhobenen Vorwürfe, als habe er durch Vertheidigung der Artikel Wyclefs: „weltliche Herrn können nach Gutbefinden den pflichtvergessenen Klerikern ihre weltlichen Güter entziehen" und „Keiner ist bürgerlicher Herr, Prälat oder Bischof, wenn er in Todsünde ist" die Revolution entfesselt und den Umsturz des mittelalterlichen Staates herbeigeführt, entkräftet werden durch den Hinweis darauf, daß in der Art, wie Hus den Inhalt dieser Sätze fasse und beschränke, gar kein Grund vorhanden sei, dieselben für „irrig, scandalös oder gar kirchen- und staatsgefährlich" zu erklären. Bleiben wir bei dem letzten Artikel stehen, so ist es sicher ein ungeschichtliches Verfahren, unsere moderne Anschauung von Staatsgewalt und Revolution auf eine Zeit zu übertragen, in welcher noch von bedeutenden Theologen das Widerstandsrecht gegen einen seine Gewalt mißbrauchenden Fürsten durch Wort und Schrift ausgesprochen wurde, ja wo selbst der Satz von der Zulässigkeit des Tyrannenmordes nicht ohne heftige Debatten zur Censur gebracht werden konnte. Zudem ist Wyclef gar nicht der erste, der diesen Satz aufstellt; neben andern hat ihn auch der Erzbischof von Armagh, Richard Fitz Ralph, gegen welchen die beiden französischen Theologen D'Ailly und Gerson geschrieben haben. Letzterer hat in seinen Vorträgen über das geistige Leben der Seele die Frage, ob alles wahre dominium den Gnadenzustand — die Liebe — voraussetze, mit vielem Scharfsinne erörtert (Opp. III, 28). Auch dem gefallenen Menschen, sagt er, entziehe sich Gott nicht ganz, sondern verleihe ihm jene Gaben, die für seinen Zustand nothwendig seien. Da nun mit der Sünde auch die Gewaltthätigkeit gegen Andere ins Leben getreten, so habe Gott, um das Leben Aller zu sichern, Einzelnen die Regierungsgewalt gegeben, entweder unmittelbar durch sich oder mittelbar durch Wahl, erbliche Nachfolge, freiwillige Unterwürfigkeit. Ein solches dominium, da es des äußern Nutzens wegen gegründet worden, könne auch ohne Gnade (Liebe) behauptet werden und gehe nur durch offenbare Verbrechen und richterlichen Spruch verloren. Denn wenn Gott dem Sünder als Majestätsverbrecher Alles nehmen wolle, was dieser von ihm habe, müßte er ihn vernichten. — Hält man gegen diese äußerst besonnene Lösung der Frage die theologisch-metaphysische Begründung des Artikels durch Hus (Opp. I, fol. 128 b), so gewahrt man unschwer, daß bei aller scheinbar logischen Consequenz und dem Anlehnen an einzelne Stellen der Schrift und des Decretum Gratians, sie doch wissenschaftlich unhaltbar ist, weil sie auf einer Verwechslung der Begriffe iustum mit verum, der Sätze *vere* dominium habere mit *verum* dominium habere beruht, praktisch aber trotz der von Hus gezogenen Beschränkung in hohem Grade als aufregend erscheint, da diese Vertheidigung eines kirchlich bereits censurirten Satzes der bereits vorhandenen kirchlich-politischen Gährung in Prag nur neue Nahrung bot. Da nun auch noch die beiden andern Artikel, daß ein Priester oder Diakon auch trotz des kirchlichen Verbotes das Predigen nicht unterlassen dürfe, und daß die weltlichen Herrn dem unverbesserlichen Klerus seine zeitlichen Güter nehmen können — nicht zu erwähnen der dem Wyclef nachgesprochenen Behauptung, daß der Christ zum Gehorsam gegen kirchliche und politische Obrigkeit nur soweit verpflichtet sei, als deren Erlasse mit dem Worte Gottes übereinstimmen — bei aller beschränkenden Fassung immer ihren aufregenden Charakter behalten: so war ein Zusammengehen mit der einmal bestehenden kirchlichen Ordnung nicht mehr möglich; und wenn Hus demungeachtet die durch die kirchliche Gesetzgebung gebotenen Schritte seines Erzbischofs gegen ihn stets als ein geschehenes Unrecht hinstellt, so ist das nur ein Beweis seiner Unklarheit über seine Stellung. Mag es immerhin zu weit gegangen

sein, Hus revolutionäre Tendenzen beizulegen: das läßt sich nicht bestreiten, sein gesammtes Auftreten in Wort und Schrift ist der Art, daß es Ordnung und Autorität der Kirche gefährdet. Der Verf. sagt ja selbst S. 352, Hus habe durch seinen Begriff der Kirche das ganze mittelalterliche Kirchensystem über den Haufen geworfen! Statt nun diesen Begriff einer eingehenden Kritik zu unterziehen — eine solche findet sich bereits in dem oben erwähnten ungedruckten Tractat des Stanislaus von Znaym — hebt der Verf. hervor, daß die Prädestinationstheorie des Hus ihr Verständniß aus dem „Pelagianismus des mittelalterlichen Katholicismus" verlange. Die Kirche habe, unbekümmert um die „Grundsätze der wahren Religiösität und Sittlichkeit," Jedem die Seligkeit zugesprochen, der sich ihren Satzungen gefügt. Dem gegenüber habe sich Hus im Gewissen gedrungen gefühlt, die altchristliche Wahrheit geltend zu machen, „nicht die äußere, sondern die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit mache vor Gott angenehm; nur wer sie erzeigt, ist ein wahres Glied der Kirche." Dieser „Aufschrei des Gewissens hat ihn zu paradox klingenden Sätzen geführt." — Möge doch der Verf. uns nachweisen, wo und wann trotz des herrschenden Mechanismus des kirchlichen Lebens sich die Wahrheit aus dem Bewußtsein der Kirche verloren hatte, daß man Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten müsse! Aliud est, sagt Augustinus, quod docemus, aliud quod sustinemus; aliud quod emendare praecipimur et donec emendemus tolerare compellimur.

Das Verfahren des Concils zu Constanz gegen Hus und Hieronymus von Prag findet der Verf. „ungerecht und grausam" (S. 451), mehr von „Leidenschaft als Gerechtigkeit, mehr von Haß und kalter Grausamkeit, als von Liebe und Milde" geleitet (S. 501). Doch wird zugestanden, daß vom „Standpunkte des Concils und der römischen Hierarchie aus betrachtet, die vorgebrachten Anklagen so gravirenden Inhalts waren, daß sie Hussens Gefangennehmung wohl rechtfertigen konnten" (S. 464), und daß Hus von den „unbiegsamen Dogmen und Rechten" des Concils aus verurtheilt werden „konnte, ja mußte." Damit fällt der Vorwurf der Ungerechtigkeit; die Härte des Verfahrens hat ihren Grund theils im Charakter der Zeit, theils in der Agitation der persönlichen böhmischen und deutschen Gegner des Hus. Von Seiten seiner Richter geschahen wiederholte Versuche, ihm den Widerruf zu erleichtern. Allein Hus ging nicht darauf ein, einmal weil er seine Anschauung nicht in Widerspruch glaubte mit der h. Schrift und der Lehre der Kirche, und dann aus Rücksicht für die Ehre Böhmens und seiner Freunde, die er durch den Widerruf gefährdet dachte. So erschien er als widerspenstig gegenüber der höchsten Autorität der Kirche, d. i. als Ketzer. Wenn nach Ebrard (Handbuch der christl. Kirchen- und Dogmen-Gesch. II, 477. Erlangen 1865) ein „Hus vor den Kunden der 700 Lustdirnen keine Gnade finden" konnte bei so streng sittlicher Richtung, so bedarf das Resultat einer solchen, auf „zwanzigjährigem" Quellenstudium ruhenden Forschung keiner weitern Prüfung.

Würzburg. J. Schwab.

Dr. Martin Luthers Briefwechsel. Mit vielen unbekannten Briefen und unter Berücksichtigung der de Wette'schen Ausgabe herausgegeben von Dr. **C. A. H. Burkhardt,** grossherzogl. und herzogl. sächs. Archivar. Leipzig, Vogel, 1866. X u. 524 S. 8. 3 Thlr.

Luthers reiche und wichtige Correspondenz hat, trotz der mehr als anderthalbhundert Biographien, die ihm im Verlaufe von drei Jahrhunderten gewidmet worden sind, lange Zeit nicht die gebührende Berücksichtigung und Würdigung gefunden. Erst dem neunzehnten Jahrhundert war auch dies vorbehalten. Es ist das große Verdienst de Wette's, nach den frühern fragmentarischen und unzulänglichen Publicationen von Aurifaber, Buddeus, Schütze, Strobel, Faber u. A. den Briefschatz des Reformators zum ersten Male in einer, wenn auch nicht tadellosen, doch nach rationellen Grundsätzen angelegten Sammlung vereinigt zu haben. Den von ihm in fünf Bänden veröffentlichten „Briefen, Sendschreiben und Bedenken Dr. Martin Luthers" (Berlin 1825—28) ließ 28 Jahre später der Pfarrer J. C. Seidemann, durch mehrere sorgfältige Monographien als eifriger Forscher auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte bekannt, einen sechsten Band als Ergänzungsband folgen (1856), welcher „die in den fünf Theilen fehlenden Briefe und Bedenken Luthers nebst zwei Registern" enthält und ganz in derselben Weise angelegt ist. Einen ähnlichen Nachtrag bildet das vorliegende, „den Luthervesten der Wartburg und Coburg" gewidmete Werk von Dr. Burkhardt, welches sich, wie es in dem Vorwort heißt, die Aufgabe gestellt hat, „die bei de Wette-Seidemann sich nicht vorfindenden Briefe in extenso, die bereits gedruckten, aber andern Orts niedergelegten wenigstens in Regestenform mit Angabe ihres Fundorts wiederzugeben, und überhaupt für die Verbesserung des immerhin verdienstvollen de Wette'schen Werkes zu thun, was möglich war."

Von seinen Vorgängern, deren Methode im Großen und Ganzen beibehalten wird, unterscheidet sich B. namentlich dadurch, daß er auch die Briefe **an** Luther, die de Wette nur in den seltensten Fällen heranzog, aufnimmt, von dem gewiß richtigen Grundsatze ausgehend, „daß nur aus einem Briefwechsel Luthers, nicht aus Luthers Briefen allein, dem Forscher ein förderndes Material für die Geschichte der Reformation geboten werden könne." Auch hat der Verf., dem hierbei eine günstige Stellung zu Gute kam, seinen Nachforschungen eine größere Ausdehnung gegeben: er begnügte sich nicht mit den hier zunächst in Betracht kommenden reichen Schätzen des Weimarer, Dessauer und Coburger Archivs, sondern ließ auch in Berlin, München, Gotha, Hamburg, Wien, Kopenhagen, Stockholm, Pesth mit größerm oder geringerm Erfolg Nachforschungen anstellen. So ist es ihm gelungen, die Sammlung der Luther-Briefe um mehr als 600 Nummern zu bereichern: mehr als 300 Briefe finden wir hier als neu zum ersten Mal in extenso abgedruckt, während eine ungefähr gleiche Anzahl mit Angabe des Inhalts und Druckorts — in Regestenform — mitgetheilt wird. Nach dem von de Wette befolgten Grundsatze, nur Briefe **von** Luther aufzunehmen, versteht es sich von selbst, daß das Resultat der Forschungen von B. besonders hinsichtlich der **an** Luther gerichteten Briefe reich ausfallen mußte; in der That bilden diese die bei weitem größere Hälfte des von ihm gelieferten neuen Beitrages. Merkwürdig ist, daß aus den spätern Jahren des Reformators verhältnißmäßig viel mehr Schreiben der Aufmerksamkeit der Sammler entgangen sind, als aus den frühern; so werden z. B. zu dem Jahre 1536 allein 22, zu dem Jahre 1545 nicht weniger als 20 bisher vollständig unbekannte Briefe mitgetheilt.

Ein anderes Verdienst der vorliegenden Sammlung liegt in dem fast ununterbrochen fortlaufenden Commentar zu den von de Wette-Seidemann veröffentlichten Briefen, der hier geboten wird. Mit umfassender Benutzung der einschlagenden gleichzeitigen und neuern Literatur werden zahlreiche chronologische Irrthümer de Wette's — dessen schwächste Seite vielleicht eben die Chronologie bildet — berichtigt, der Text vielfach verbessert, Nachweisungen über die Fund- und Druckorte geliefert und zahlreiche literarische Notizen über die in den Briefen vorkommenden Persönlichkeiten gegeben. — Allerdings ließe sich noch manches Ergänzende beifügen. Die S. 23 im Auszuge nach Böcking mitgetheilten Briefe des Crotus Rubianus aus Bologna finden sich bereits, wenn auch incorrect und theilweise verstümmelt, in der Sammlung von Mieg: Monumenta pietatis et literaria virorum etc. Frankfurt 1701, II, 11—17. Vollständig neu ist unter den von Böcking mitgetheilten Briefen des Crotus an Luther nur das zuerst von mir in einem Codex der herz. Gothaischen Bibliothek aufgefundene wichtige Bamberger Schreiben vom 28. April 1520,

(Vgl. die Universität Erfurt ꝛc. I, 256. II, 67. 68.) Ebenso findet sich das S. 491 nach den ‚Unschuld. Nachrichten' aufgeführte Schreiben Calvins an Luther vom 21. Jan. 1546 auch bei P. Henry (das Leben J. Calvins II, 342 ff. und Beil. 12) nach einem Zürcher Manuscript abgedruckt und in das Jahr 1545 gesetzt. Eine französische Uebersetzung desselben findet sich bei Morus, Lobrede auf Calvin. — S. 32 wird mit Recht die Echtheit des Briefes des Ulrich Zasius an Luther in Schutz genommen. Dieselbe ist unzweifelhaft. Mir liegt ein noch ungedrucktes Schreiben desselben Gelehrten an Mutian vor (d. d. Friburg. Cal. Dec. 1520), aus dem hervorgeht, daß der ernste Jurist und spätere strenge Katholik im Jahre 1520 sogar ein enthusiastischer Verehrer des Wittenberger Mönches war. — Die beigefügten literarischen und biographischen Notizen über einzelne Gelehrten, wie über Cochläus, über den wir noch jüngst eine Inauguraldissertation erhalten haben (*Urbanus de Weldige-Cremer:* De F. Cochlaei vita et scriptis. Münster 1865), über Menius, dessen Autorschaft bezüglich der Epistola anonymi keineswegs so fest steht, als der Verf. mit Böcking behaupten zu dürfen glaubt, über Schalbus, Lee, Haner u. v. a. sind nicht erschöpfend und hätten sich ohne große Mühe noch vervollständigen lassen.

Allein wir gestehen gern zu, daß Vollständigkeit bei derartigen Zusammenstellungen für den Einzelnen kaum erreichbar ist, und in dem vorliegenden Falle darf dem Verf. um so weniger ein Vorwurf gemacht werden, als er selbst sein Werk gleichsam nur als eine Vorarbeit angesehen wissen will für eine neue Gesammtausgabe des Luther'schen Briefschatzes, die er in nicht allzu ferner Zukunft voraussieht und die „all die gewonnenen Resultate in einem Geiste und mit einer neuen und durchdringenden Kraft zu einem harmonischen Ganzen zusammenstellen" soll. Eine solche wird, dies ist auch unsere Ueberzeugung, nicht lange ausbleiben. Indeß ist auch mit dem bis jetzt Vorliegenden für den Reformationshistoriker bereits viel erreicht und dem sichtbarsten Mangel abgeholfen. Wäre auf die Erforschung und Sammlung der Correspondenz der katholischen Gelehrten der Reformationsepoche nur halb so viel Mühe und Zeit verwandt worden, so würde es um unsere Kenntniß jener wichtigen Periode besser bestellt sein, als gegenwärtig. Allein es scheint, als werde das Zustandekommen einer Sammlung der Correspondenzen eines Eck, Cochläus, Wicel, Nausea, Faber ꝛc. noch längere Zeit in das Gebiet der frommen Wünsche gehören.

Bonn. Kampschulte.

Die Controverse zwischen Kuhn und Schäzler.

III. Das Wesen der Gnade. (Fortsetzung.)

4. Speciellere Bestimmungen bezüglich der Gnade. Der tiefere Grund — so erinnert Schäzler zu wiederholten Malen — warum das Uebernatürliche in der Kuhn'schen Theologie sein volles, gebührendes Recht nicht erhalte, sei die überall wiederkehrende und durchschlagende Anschauung, daß die Gnade keine Vervollkommnung der menschlichen Natur und ihrer Vermögen und Kräfte, sondern nur eine Vervollkommnung der sittlich-geistigen Thätigkeit oder der Persönlichkeit sei, damit letztere von den in der Natur vorhandenen Vermögen und Kräften einen ergiebigern, wirksamern Gebrauch mache und deren Ertragsfähigkeit mehr ausbeute und mehr fruchtbar mache. Aus jener Grundanschauung ergeben sich außerdem aber noch die verschiedensten andern Consequenzen, die ebenso unverträglich seien mit der positiv-christlichen und kirchlichen Gnadenlehre; jene Grundanschauung bilde darum recht eigentlich den Schlüssel zum Verständnisse der Kuhn'schen Gnadenlehre, bilde aber auch das πρῶτον ψεῦδος derselben. Die Gnade, das sei eine dieser Consequenzen, verhalte sich zum Menschen bloß nach Art eines Lehrers. Es könne dem Menschen, es könne diesem oder jenem Menschen „unter Umständen" ganz unmöglich sein, eine fremde Sprache oder eine bestimmte Kunst zu erlernen ohne den Beistand eines Lehrers. Aber was thue dieser? erhöhe er das „angeborne Talent" desselben? Gewiß nicht. Er ermögliche ihm bloß, von demselben einen Gebrauch zu machen, den er ohne dessen Unterstützung nicht hätte machen können. Die Gnade wirke der Kuhn'schen Lehre zufolge zwar innerlich, nichtsdestoweniger aber wirke sie bloß moralisch nach Art eines Lehrers, und nicht physisch durch Verleihung neuer Talente, neuer Kräfte; die Wirkungen der Gnade im Innern des Menschengeistes seien bloße Offenbarungen Gottes, durch welche die sittliche Thätigkeit desselben herausgefordert, sollicitirt werde, durch welche der Gebrauch der natürlichen Vermögen und Kräfte erhöht und auf einen bessern Stand gebracht werde, jedoch ohne alle Zuführung neuen Vermögens, neuer Kräfte. Die innern Wirkungen der Gnade seien darnach also bloß eine nach innenhin sich kundgebende lex et doctrina Dei und nichts Weiteres; es sei dieses eine Anschauung, zu welcher auch die pelagianische Theorie in ihrem letzten Entwicklungsstadium sich bekannt habe. Werde hier die physische Wirksamkeit der göttlichen Gnade geleugnet, so werde um so mehr noch die physische Wirksamkeit der gottmenschlichen Gnade und der sacramentalen Gnadenmittel hier geleugnet. Da ferner die Gnade nach Kuhn'scher Lehre nur auf den actuellen, persönlichen Vermögensgebrauch gehe, so müsse gelehrt werden, daß es nur eine mitwirkende Gnade gebe, keine zuvorkommende vor allem Gebrauche, keine rein zureichende, keine rein habituelle und überhaupt keine habituelle im eigentlichen theologischen Sinne. Und dieses Alles werde hier auch thatsächlich gelehrt. Es werde gelehrt, daß es keine Bewirkung des Guten durch die Gnade gebe „außerhalb des Willens und ohne seine Selbstthätigkeit" (Tüb. Q.-S. 1853, S. 89). Es werde gelehrt, daß jede Gnadenwirkung auf die Bewirkung eines sittlichen Freiheitsactes hinziele und ihn wenigstens „beginnen lasse," wenn auch nicht jedesmal bis zu dessen Abschlusse vordringe, und daß es folglich keine rein hinreichende Gnade gebe, indem jede hinreichende Gnade eine unvollkommen wirksame Gnade sei, wie hinwiederum auch die vollkommen wirksame Gnade beziehungsweise eine zureichende, indem sie den freien Willen nicht zwingt und insoferne nicht rein wirksam ist. Es werde ferner gelehrt, daß es keine rein habituelle Gnade gebe, die von den Acten derselben „getrennt" werden könnte, eine Lehre, die nach Suarez der sententia vera et catholica ganz zuwiderlaufe. Die göttliche Gnade wirke nur auf den Vernunft- und Willensgebrauch ein, ja nach manchen Aeußerungen zu urtheilen bloß auf den Willensgebrauch, sei also ausschließlich nur eine actuelle mitwirkende Gnade, die dem freien Willen eine Richtung, einen Habitus zum Guten gebe, und gelte insofern dann als habituelle Gnade (Natur und Uebernatur S. 18—20. 161 ff. 183. 184. 330. 331. 336—347). In Folge dessen gewinne auch die habituelle, rechtfertigende Gnade eine veränderte Gestalt und Fassung. Da die Unmündigen des Vernunft- und Willensgebrauches noch nicht fähig seien, so könne von einer innern Gnadenmittheilung, einer infusio habitus justitiae propriae, von einer positiven Rechtfertigung oder Heiligung durch eine der Seele inhärirende Gnade bei ihnen nach Kuhn'scher Lehre keine Rede sein. Die Rechtfertigung der Unmündigen durch die Taufe könne also bloß als eine negative gelten, d. h. bloß als eine Nachlassung der Erbsünde kraft göttlichen Wohlwollens und kraft der Zurechnung des Verdienstes Christi, bloß als eine äußere Gerechterklärung per actum forensem vor aller Mittheilung der wirkenden und gerechtmachenden Gnade. Die Nachlassung der Erbsünde gelte sofort nicht als unmittelbare Wirkung einer in der Taufe mitgetheilten innern Lebensgnade, sondern als deren Voraussetzung. So entstehe ein förmlicher

Dualismus von negativer und positiver Rechtfertigungsgnade, von äußerlich gerechterklärender und innerlich gerechtmachender Gnade, und greife auch in die Sacramententheorie hinüber. Die Sacramente als werkzeugliche Ursachen der Rechtfertigung erscheinen zunächst nur als wirksame Zeichen der Sündennachlassung und der Aufnahme in die Kindschaft Gottes, nicht aber als wirksame Zeichen, sondern nur als „verbale und significante" Zeichen der innerlich gerechtmachenden Gnade. Zur Zeit des Concils von Vienne habe es allerdings einige Theologen gegeben, welche dafür hielten, daß den Unmündigen in der h. Taufe bloßer Sündennachlaß ertheilt, aber nicht die innere informirende Gnade und nicht habituelle Gnaden oder Tugenden mitgetheilt werden; doch das Concil erkläre die entgegengesetzte Ansicht für die probablere und das Tridentinum habe ihr offenbar einen „höhern Gewißheitsgrad" verliehen; es habe „ausdrücklich" die Lehre verworfen, daß es eine Rechtfertigung gebe ohne innerlich inhärirende Gnade als formale Ursache derselben, was in keinem andern Sinne verstanden werden könne u. s. w. (S. 332—336. 375—388 in Vergleich mit S. 63—67 der Schrift über die Wirksamkeit der Sacramente 1860). Die innere oder positive Rechtfertigungsgnade verleihe ferner nach Kuhn'scher Lehre dem Menschen nur eine pneumatische Gesinnung des Willens, die uns gottähnlich mache, nicht ein pneumatisches Sein, nicht eine höhere Natur (altior natura) oder eine „Uebernatur" im Sinne der Väter und der bewährtesten Theologen, insbesondere des h. Thomas. Die Theilnahme des Menschen an der göttlichen Natur nach 2 Petr. 1, 4 bestehe darnach bloß in der pneumatischen, gottähnlichen Gesinnung des Willens zum Behufe eines guten, normalen Vollgebrauches desselben. Eine solche Anschauung sei aber theologisch unhaltbar. Allerdings könne das, was in Gott Substanz ist, der geschaffenen Menschenseele nur als ein Accidens, als eine ihr verliehene und ihr inhärirende Qualität oder als eine reale, geschaffene Form (gratia creata) mitgetheilt werden, welche dieselbe der ungeschaffenen göttlichen Natur (gratia increata) theilhaft und gottförmig mache und insofern eine altior natura, eine natura divina participata bilde. Allerdings dürfe unter einer solchen höhern Natur oder Uebernatur „keine eigene Substanz neben der Natur, keine zweite Natur neben der dem Geiste anerschaffenen" Natur und auch nicht ein Mitbestandtheil dieser letztern verstanden werden; nichtsdestoweniger müsse sie aber als ein nicht bloß auf den Willen, sondern auf den innersten Lebensgrund, auf die Natur der Seele gehendes Princip erfaßt werden. Die christliche Ethik, das dürfe nie vergessen werden, habe eine „physische Basis," sie sei „die Blüthe einer höhern Natur" (S. 28 ff. 52—58). Kuhn betrachte die Gnade indessen nicht bloß als Vervollkommnung der sittlich=geistigen Persönlichkeit und ihres Vermögensgebrauches, er mache sogar das Maaß dieser Vervollkommnung, er mache die Austheilung der Gnade von derselben abhängig; er mache sie abhängig von einem vorausgehenden Gebrauche des natürlichen Freiheitsvermögens oder von der „activen Empfänglichkeit" der einzelnen sich so oder anders entscheidenden und unterscheidenden Persönlichkeiten. Von einer reinnatürlichen Empfänglichkeit solch activer Art mache er die Verleihung der Glaubensgnade abhängig, und von dem Maaße, in welchem man mit dieser mitwirkt und für den Empfang weiterer Gnaden activ sich empfänglich macht, alsdann wieder die Verleihung der Rechtfertigungsgnade, und von dem Maaße, in welchem man diese verwerthet, endlich die Verleihung der Beharrlichkeits= und Beseligungsgnade. Dem reinnatürlichen Menschen schreibe er zwar nicht ein Verdienst der ersten Gnade und der Glaubensgnade zu, wohl aber die Erfüllung einer Bedingung, woran die Verleihung derselben geknüpft sei. Der Sache nach schreibe er der Erfüllung dieser Bedingung ein meritum de congruo zu im Sinne des Semipelagianismus, lege also dem reinnatürlichen Freiheitsgebrauche vor dem Empfange der ersten, vorbereitenden Gnade das zu, was nur dem Freiheitsgebrauche nach diesem Empfange beizulegen sei; und diesem letztern lege er wieder mehr bei, als ihm beizulegen sei, indem er ihn zum Maaße aller weiter zu ertheilenden Gnaden mache und selbst zu dem der Beharrlichkeits= und Beseligungsgnade, was Alles mit den Lehren der h. Schrift, der Väter und Concilien und aller theologischen Schulen in Widerspruch stehe. Er vertheidige zwar eine gratia ab intrinseco efficax, aber in einem Sinne, der nicht bloß den Vertheidigern, sondern selbst den Gegnern derselben als verwerflich erschienen sei, indem er die entscheidende Ursache, weßhalb der Einzelne das Heil erlangt, in seinem natürlichen Freiheitsgebrauche erblicke (S. 75—100. 347—349).

Gehen wir nun über auf eine Beleuchtung all dieser Aufstellungen Schäzlers und zwar der beobachteten Reihenfolge gemäß zuerst auf diejenigen, die sich auf das Wesen der Gnade als einer lebendigen Kraft und auf deren Wirkungsweise beziehen, und sodann auf diejenigen, die sich auf die verschiedenen Arten der Gnade und auf deren nähere Bestimmungen beziehen.

a) Die Gnade als moralisch und physisch wirkende Kraft. — Schäzler betrachtet die erschaffene Gnade mit Recht als eine Wirkung der göttlichen Kraft, welche auch selber wieder eine Kraft ist, um Wirkungen hervorzubringen, spricht aber seinem Gegner eine solche Anschauung ab. Ist es nun wirklich wahr, daß die Gnade nach Kuhn nicht das Vermögen und die Kraft des Menschen erhöhe, nur den Gebrauch derselben und zwar lediglich nur durch eine moralisch wirkende Ein= und Zusprache? Wir können weder das Erste bejahen noch unbedingt das Zweite.

Es ist nach Kuhn'scher Lehre zu unterscheiden das Vermögen, die größere oder geringere Kraft des Vermögens, die Zuständlichkeit, die Richtung oder der Charakter desselben und die Bethätigung, der Gebrauch desselben. Sofern ein Vermögen, eine Kraft, eine Bestimmtheit oder ein Charakter zur substantiellen Natur gehörig oder unveränderlich sind, insoweit sind sie keiner Erhöhung und keiner Verringerung fähig; soweit sie aber accidentell veränderlich sind, insoweit sind sie einer Erhöhung wie einer Verringerung fähig: einer Erhöhung durch fortgesetzten guten Gebrauch eines Vermögens und durch die Einflüsse der göttlichen Gnade, einer Verringerung durch fortgesetzten schlimmen Gebrauch eines Vermögens und durch Nichtgebrauch der göttlichen Gnade. Die Gnade ist nach Kuhn sofort zwar keine Bereicherung oder Erhöhung des natürlichen, d. h. substantiellen Vermögensstandes, wohl aber des sittlich=geistigen, d. h. accidentellen Vermögensstandes der Creatur. Sie verleiht nach ihm kein neues übernatürlich=substantielles Erkenntniß= und Willensvermögen zu dem schon vorhandenen natürlich=substantiellen Erkenntniß= und Willensvermögen hinzu; wohl aber verleiht sie den letztern zum Behufe eines ergiebigern und wirksamern Gebrauches ein neues accidentelles Können, ein neues accidentelles Vermögen des facilius posse oder des simpliciter posse oder eine neue accidentelle Kraft, welche dieselben zum Glauben an die vorgelegte göttliche Offenbarung und zum Wollen und Vollbringen des Guten hinbewegt, geneigt macht und fort und fort antreibt. Die Gnade ist nicht bloß äußere Gnade; sie ist „ihrem eigentlichsten und unmittelbarsten Wesen nach" innere Gnade und als solche „nicht etwas nur äußerlich Anklingendes, sondern eine innerlich eindringende, die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgießende, die Begierlichkeit des Fleisches austilgende göttliche Kraft, zufolge der wir nicht bloß können oder leichter thun, sondern auch wirklich wollen, was wir sollen, und ohne die wir dieß nie so wollen, wie wir sollen." Die „Aneignung der im engern Sinne geoffenbarten Wahrheiten und der damit verbundenen Gnadenwirkungen" kann zwar nur durch die Thätigkeit unserer natürlichen Vermögen erfolgen, doch „nicht durch sie allein oder in ihrer eigenen Kraft" ohne einwirkende Thätigkeit des göttlichen Geistes, ohne eine durch letztere gewonnene possibilitas supernaturalis, welche den Menschen auf eine höhere Stufe des Lebens und der Thätigkeit er=

hebt und folglich „etwas Anderes und Höheres bedeutet als seine possibilitas naturalis" (Dogm. 2. Aufl. I, 16. 1061. Das Nat. u. Uebern. S. 154). Diese göttliche Gnade wird von Kuhn ferner bezeichnet als eine „Kraft," welche durch die Sacramente uns vermittelt werde; die theologische Tugend oder der habitus infusus insbesondere wird als eine „lebendige Kraft" bezeichnet; es wird geredet von der „Kraft und Wirkung" der Sacramente ex opere operato (Zur Lehre vom Worte Gottes und den Sacramenten, Tüb. Q.-S. 1855, S. 18. 22. 30) u. s. w. — Anbetrachts dessen muß uns die Behauptung, daß nach Kuhn'scher Lehre die göttliche Gnade nur den Gebrauch der natürlichen Vermögen und Kräfte erhöhe, nicht aber diese selber, als eine ungerechtfertigte erscheinen. Gerade umgekehrt verhält sich die Sache; denn die göttliche Gnade vervollkommnet gemäß derselben den Gebrauch der natürlichen Vermögen ja gerade dadurch, daß sie in accidenteller Weise deren Kraft belebt, stärkt, erhöht durch Influirung neuer und höherer Kraft aus Gott. Wir können hierbei völlig absehen, ob sie eine bloß belebende, stärkende Erleichterungs- und Integritätsgnade oder eine eigentliche Erhöhungsgnade sei; als eine Kraftmittheilung Gottes gilt sie immer und jedesmal. Wir haben insoweit keine andere Lehre vor uns als die gewöhnliche und gemeinübliche der Theologen. Dieses würde sich um so mehr herausstellen, wenn wir eingehen wollten auf die Controversen der letztern bezüglich der Frage: ob und in welchem Sinne die übernatürlichen Gnaden als Vermögen (Potenzen), Habitus u. s. w. zu fassen und zu bezeichnen seien.

Ist die innere Gnadenmittheilung Gottes nach Kuhn'scher Lehre eine Kraftmittheilung, dann wirkt die innere Gnade Gottes nicht bloß moralisch durch Lehre, sondern auch reell und in diesem Sinne auch physisch. Nur die äußere Gnade ist gemäß derselben eine Lehroffenbarung; die innere Gnade ist ordinario modo keine Offenbarung Gottes im Sinne einer Lehrmittheilung, sondern vielmehr eine Kraftmittheilung Gottes, welche die Glaubensgeneigtheit (affectus credulitatis) und den wirklichen Glauben an die Wahrheit der von außenher uns mitgetheilten Offenbarung, sowie das Wollen und Vollbringen des Guten ermöglicht und mitbewirkt. Eine innere Offenbarung Gottes, wie Pelagius später eine solche gelehrt haben soll nach Suarez[1]), und wie nach Sch. auch Kuhn eine solche gelehrt haben soll, verwirft vielmehr der Letztere, indem er behauptet, daß der übernatürliche Glaube keine innerlich „inspirirte Erkenntniß" sei, sondern nur ein „inspirirter Besitz" der von außenher vorgelegten und in menschlichen Formen erfaßten Offenbarung Gottes (Dogm. 2. Aufl. S. 277). Allerdings leugnet er eine physische Wirksamkeit der Gnade im Sinne einer den Willen physisch-nöthigenden Wirksamkeit; allerdings erklärt er sich gegen die praemotio physica des Bannez u. A. als unvereinbar mit dem freien menschlichen Willen; allerdings erklärt er sich insofern für eine bloß moralische Wirksamkeit der Gnade: es wird durch all dieses indessen nicht ausgeschlossen, daß die hinreichende und umsomehr die wirksame Gnade mit ihren Erleuchtungen, Bewegungen, Impulsen u. s. w. reell und in diesem Sinne zu reden auch physisch auf das Erkenntniß- und Willensvermögen einwirke.

Kommt nach Kuhn'scher Lehre aber auch der göttlichen Gnade insofern eine physische Wirksamkeit zu, so scheint doch der gottmenschlichen Gnade eine solche nicht zuerkannt zu werden. Die Sacramente gelten als Organe, als Instrumentalursachen der durch Christus verdienten göttlichen Gnade, sofern sie die „vom Heiland uns verdiente göttliche Kraft" uns überbringen (Zur Lehre vom Worte Gottes und den Sacramenten, Tüb. Q.-S. 1855, S. 18. 32); die Menschheit Jesu scheint nur als moralisch-juristische Verdienstursache unsers Heiles zu gelten, nicht als physisch-wirkende Instrumentalursache desselben; und ebenso scheinen die sacramentalen Träger und Medien nur als moralisch-wirkende und in keinerlei Sinn als physisch-wirkende Instrumentalursachen der Gnade zu gelten. — Die Richtigkeit dieser Deutung vorausgesetzt, würde sich hier allerdings eine große Differenz der beiderseitigen theologischen Anschauungsweisen Kuhns und Schäzlers eröffnen, eine Differenz, deren Geschichte aber nicht erst von heute oder gestern datirt, sondern schon ganze Jahrhunderte fortläuft. Die erstere dieser theologischen Anschauungsweisen hat einen mehr ethischen, moralischen Charakter, die zweite einen mehr dynamischen, physiologischen. Die erstere nimmt nur an, daß Gott kraft der Einheit seiner Substanz und der Dreiheit seiner Subsistenzen die Welt der Creaturen in verschiedener Weise durchwohne und durchwirke, also einen lebendigen, realen oder physischen Contact auf dieselben ausübe und insbesondere in der höhern Gnadenmittheilung einen solchen ausübe; sie nimmt aber nicht an, daß sie verklärte Menschheit Jesu die zeiträumlich verschiedenen Menschenwesen kraft ihrer Substanz auf überräumliche, geheimnißvolle Weise berühre und als Glieder sich einpflanze und verbinde und durch die sacramentalen Träger und Medien hindurch den Lebensstrom der Gnade ihnen fort und fort mittheile und sie auf solche Weise dem Verklärungsleben der Ewigkeit entgegenführe. Dieses Alles nimmt die zweite obiger theologischen Anschauungsweisen an. Sie hat zwar einen mehr mystischen Charakter als die erstere, nichtsdestoweniger aber einen wissenschaftlichen, ja nach unserm Ermessen sogar einen wissenschaftlichern, sofern sie das Mittleramt des historischen Gottmenschen, das stellvertretende Opfer desselben, den Organismus der Kirche als einer Verbindung des gottmenschlichen Hauptes mit den Gliedern u. s. w. zum Ersten auf eine der positiven Schrift- und Väterlehre entsprechendere Weise aufzufassen und zum Zweiten auf eine mehr dialektische, speculativ-organische Weise der auflösenden modernen Kritik gegenüber zu begründen vermag. So entschieden wir aber dieser von Thomas später vertretenen Anschauungsweise den Vorzug einräumen müssen; so verdienstvoll wir es erachten, daß Sch. in der frühern Schrift über die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente, 1860, für dieselbe eingestanden ist: ebenso entschieden müssen wir auch hervorheben, daß diese Anschauungsweise keinen größern Werth ansprechen könne, als die Gründe, auf welche sie sich stützt, und daß die entgegengesetzte, von einem h. Bonaventura, Duns Scotus u. s. w. vertretene mehr moralische Anschauungsweise ebenfalls die vollste Berechtigung eines freien Theologumenons für sich ansprechen könne.

Die durch Christus uns verdiente innere Gnade Gottes ist nach Kuhn'scher Lehre, das hat sich ergeben, eine Kraftmittheilung Gottes; doch ist sie eine solche nur in Hinsicht auf einen actuellen, persönlichen Vermögensgebrauch, nicht auf einen erst möglichen, künftigen; die innere Gnade ist nach ihr eine wirkende Kraft und keine bloß ruhende. Hiemit sind wir auf eine Eigenthümlichkeit, ja Haupteigenthümlichkeit jener Lehre gestoßen. Sch. behauptet auf Grund dessen, daß es derselben zufolge nur eine auf den wirklichen Vermögensgebrauch „irgendwie influirende" und in diesem Sinne mitwirkende Gnade Gottes gebe, aber keine zuvorkommende, keine reinhinreichende und keine reinhabituelle. In Wahrheit gibt es nach Kuhn aber eine zuvorkommende und eine reinhinreichende Gnade, nur keine reinhabituelle für einen erst möglichen, künftigen Gebrauch. Die innern Gnaden gelten als wirkende Kräfte; ihre Wirkungen können auch unfreiwillige sein für den Menschen, nicht bloß solche, die mit freiem Willen sich vollziehen; nur latente Kräfte, die bloß möglicher Weise oder erst in künftiger Zeit ihre Wirkungen hervorbringen könnten, sollen dieselben nicht sein. Suchen wir dieses eingehender zu beleuchten.

b) Die zuvorkommende und die mitwirkende Gnade. — Kuhn läßt die innere Gnade nicht, wie sein Geg-

1) De gr. prol. V, c. 3; es ist dieses übrigens ein sehr streitiger Punkt.

ner dafür hält, in die mitwirkende Gnade aufgehen. Er anerkennt eine der causalen Ordnung nach dem freien Willen zuvorkommende Gnade Gottes — und das ist jedenfalls die Hauptsache; — nur eine der zeitlichen Ordnung nach demselben zuvorkommende Gnade scheint er zu leugnen. Er lehrt ausdrücklich, daß unfreie Einflüsse, Motive und Bestimmungen die Voraussetzungen bilden für den wahlfreien Gebrauch des Willens, daß sie in unfreier Weise auf- und angenommen werden müssen, also unfreie „Bewegungen" des Erkenntniß- und Willensvermögens hervorrufen, die einer wahlfreien Bethätigung des Willens als Voraussetzung dienen (Dogm. 2. Aufl. I, S. 930 Anm.). Ausdrücklich lehrt er ferner, daß die göttliche Gnade als gratia excitans seu praeveniens in dem Erkenntniß- und Willensvermögen des Menschen solche unfreie Impulse bewirke, um den freien Willen zum Glauben und zum Wollen und Vollbringen des Guten zu bewegen. Er unterscheidet „die von Gott ausgehende Anregung des Willens, gratia operans, und die mit der Bewegung des Willens, nachdem sie durch jenen Anstoß eingetreten ist, fortgehende und in ihr thätige göttliche Kraft, gratia cooperans" (Ueber die göttliche Gnade, Tüb. Q.-S. 1853, S. 95), und unterscheidet sofort auch die durch die zuvorkommende Gnade bewirkten unfreiwilligen Bethätigungen des Erkenntniß- und Willensvermögens von den freiwilligen Bethätigungen desselben, die jenen erstern entweder widerstreben, oder unter dem Einflusse der mitwirkenden Gnade deren Zuge folgen. Er erkennt den unfreiwilligen der Natur der Sache nach also eine Priorität zu vor den freiwilligen, und das ist, wie gesagt, jedenfalls die Hauptsache. Eine zeitliche Priorität der zuvorkommenden Gnade vor der freien Einstimmung oder Nichteinstimmung des Willens scheint aber Kuhn nur anzunehmen in Bezug auf die mannigfach vermittelten äußern Gnadeneinflüsse Gottes, nicht auf die unmittelbar von ihm kommenden, innern. Die Augustinische gratia praeveniens, so erinnert er, sei eine „bloß vorstellungsmäßige Bestimmung," weil das göttliche Thun in Wahrheit kein „zeitlich" vorhergehendes sei, also auch der menschlichen Freithätigkeit zeitlich nicht vorhergehe (Dogm. 2. Aufl. I, 1059). In welchem Sinne soll diese Bestimmung nun eine bloß vorstellungsmäßige sein? Etwa nur in dem Sinne, als die göttliche Thätigkeit und Gnadenwirksamkeit Gottes rein als solche und ihrer Totalität nach eine ewige, successionslose ist und insofern dem menschlichen Freiheitsgebrauche zeitlich nicht vorhergehen kann? Das muß allerdings als eine unbedingte und nothwendige Wahrheit zugegeben werden. Oder soll sie eine bloß vorstellungsmäßige Bestimmung auch insofern sein, als die unmittelbaren Gnadenwirkungen Gottes im passiven, geschöpflichen Sinne des Wortes, als die gratiae *createe* internae, dem freien Gebrauche oder Nichtgebrauche derselben zeitlich nicht vorhergehen sollen? Es scheint dieses bejaht werden zu müssen. Der Mensch macht nach Kuhn'scher Lehre unter den Einflüssen der allgemeinen Vorsehung und der äußern Offenbarung einen bestimmten Gebrauch von seinen reinnatürlichen Vermögen; er macht vermittelst desselben sich für die Gnade entweder unempfänglich oder empfänglich, und je nachdem empfängt er entweder bloß die zuvorkommende, hinreichende (unvollkommen wirksame) Gnade, welcher er nicht beistimmt, oder zugleich auch die mitwirkende, vollkommen wirksame, welcher er beistimmt, — ein Punkt, auf den wir später noch zurückkommen werden. Die zuvorkommende Gnade greift sonach in völlig unverdienter und unabhängiger Weise in die Entwicklung der sittlich-geistigen Persönlichkeit ein, um ihr den Anstoß zu höhern, heilswirkendenden Handlungen zu ertheilen, und kaum hat sie mit ihren unfreiwilligen Regungen und Bewegungen in dieselbe eingegriffen, so erfolgt im nämlichen Moment zugleich entweder eine Nichteinstimmung des Willens ohne Concurrenz der göttlichen Gnade oder eine Einstimmung desselben mit Concurrenz der mitwirkenden Gnade. Dieses scheint uns die Auffassung Kuhns zu sein hinsichtlich des Verhältnisses der zuvorkommenden und der mitwirkenden Gnade Gottes.

Auch in nachscholastischen Zeiten hat es angesehene Theologen gegeben, welche annahmen, daß die zuvorkommende und mitwirkende Gnade der Zeit nach miteinander thätig seien, obwohl sie der Sache nach unterschieden seien, sofern uns jene bewege, daß wir wollen, während diese das wirkliche Wollen mitbewirke; ja es hat sogar Theologen gegeben, welche annahmen, daß jene beiden Gnaden nicht einmal sachlich unterschieden seien, sondern nur begrifflich, indem die zuvorkommende Gnade durch Zustimmung des freien Willens von selber zu einer mit diesem letztern wirkenden Gnade werde und ohnedem eine reinzuvorkommende Gnade bleibe. Wir können aber diese Anschauungen nicht als haltbar erachten. Aus verschiedenen theologisch-psychologischen Gründen ist nicht bloß anzunehmen, daß die ersten, unfreiwilligen Bewegungen des göttlichen Gnadenlebens im Menschen von den freiwilligen, und demgemäß auch die zuvorkommenden Gnaden von den mitwirkenden Gnaden der Sache nach unterschieden seien und ihnen bloß der sachlichen, causalen Ordnung nach vorausgehen; es ist überdieß anzunehmen, daß sie auch der zeitlichen Ordnung nach ihnen vielfach vorausgehen; ob dieses jedoch immer der Fall sei, oder gar der Fall sein müsse, ob die ersten, unfreiwilligen Acte und die freiwilligen nie coexistiren, oder nicht einmal coexistiren können, das ist eine Frage von einer hier mehr untergeordneten Bedeutung. Die Erledigung derselben hängt von der Erledigung der allgemeinern Fragen ab: wie vielerlei Objecte ein und derselbe Erkenntniß- oder Willensact umfassen könne, welcherlei verschiedene Acte zu gleicher Zeit ausgeübt werden können u. s. w. Darauf sind namentlich in nachscholastischer Zeit die abweichendsten Antworten ertheilt worden.

c) Die zureichende und die wirksame Gnade. — Gibt es nach Kuhn'scher Lehre eine zuvorkommende Gnade, welche sachlich unterschieden ist von der mitwirkenden und ohne sie vorhanden sein kann, wie wir gesehen haben, so gibt es derselben zufolge auch eine reinzureichende Gnade; denn die actuelle zuvorkommende Gnade (ohne oder mit Voraussetzung der habituellen) verleiht das Wollenkönnen, obwohl sie es auf vollkommen hinreichende Weise der begründetern Ansicht nach nur insofern verleiht, als sie zugleich die das Wollen verleihende, mitwirkende Gnade irgendwie in sich schließt für den Fall, daß der Wille zustimmen würde. Aber wie? lehrt Kuhn nicht, daß die zureichende Gnade, die nur ein Können des Guten verleihen würde und gar kein wirkliches Wollen desselben, nur eine äußere Gnade sein würde und gar keine innere, daß sie also nie eine bloß zureichende Gnade sei, sondern immer eine unvollkommen wirksame, und daß umgekehrt die wirksame Gnade (gratia efficax) insofern immer auch eine zureichende sei, als sie in all ihren verschiedenen Stufen und Graden nie allein wirksam ist mit Ausschluß des freien Willens? Das Erstere will ohne Zweifel nichts Anderes bedeuten, als was beinahe alle Theologen lehren (vgl. Schäzler, Nat. u. Uebernat. S. 342 Anm.), daß nämlich die zureichende Gnade mit ihren Impulsen wenigstens immer unfreiwillige Acte im Erkenntniß- und Willensvermögen bewirke und insofern immer eine wirksame Gnade sei in einem weitern Sinne dieses Wortes, wenn sie auch ohne Zustimmung des freien Willens bleibe und in diesem engern Sinne des Wortes unwirksam oder bloßzureichend bleibe. Und was den fernern Satz anbelangt, die wirksame Gnade sei immer auch eine bloßzureichende insofern, als sie nie allein-wirksam ist auf Kosten des freien Willens, so geht dieses nur gegen den gewöhnlichen theologischen Sprachgebrauch, wonach die wirksame Gnade eine Gnade bedeutet, welche die Zustimmung des freien Willens für sich hat; eine sachliche Bedeutung kommt dem weiter nicht zu. Von welcher dieser beiderlei Gnaden jedesmal die Rede sei, muß der einzelne Context entscheiden. Wenn

z. B. von Kuhn gelehrt wird, daß die Verleihung der Glaubensgnade die freie Empfänglichkeit, Zustimmung und Mitwirkung des Menschen voraussetze (Dogm. 2. Aufl. I, 1084, das Nat. u. Uebern. S. 109—110), so will nicht geleugnet werden, daß eine unvollkommen wirksame (bloßhinreichende) Gnade auch ohne solche Zustimmung verliehen werde u. dgl. (Schluß folgt.)

Dillingen. A. Schmid.

Kirchenrecht.

Beiträge zur Lehre von dem Patronatrecht. Von **Gust. Ad. Schlayer,** Doktor beider Rechte. Gießen, E. Roth, 1865. 109 S. gr. 8. 20 Sgr.

Es werden fünf Beiträge geliefert. Der erste tritt von Neuem in die Schranken zu Gunsten der cumulativen Natur des sog. ius variandi des Patrons und thut sodann dar die Unmöglichkeit eines vom Patrone mit dem Präsentirten geschlossenen pactum de non variando; er füllt mit letzterer Erörterung eine in den neuern Werken durchgehends vorfindliche Lücke aus. Der zweite sucht auszuführen, daß die simonische Präsentation weder den Verlust des Präsentationsrechts noch den des Patronatrechts herbeiführe, sondern der simonisch Präsentirende nur wegen der ihn treffenden excommunicatio durch den Bischof, so lange die Censur bestehe, von der Ausübung des Rechts suspendirt werden könne; sei er excommunicatus vitandus (bei publicirter Sentenz), so schließe das Verbot der communicatio die Nichtigkeit einer factischen Präsentation in sich; die Präsentation sei aber bei bloßer excomm. *latae* sententiae heilbar. Der Verlust des Rechts dürfe nicht ausgesprochen werden; bestehe die Censur bis zum Tode, so schade dies dem Erben nicht, der das Recht ungeschwächt erwerbe. Dagegen muß ich Folgendes einwenden. Ich halte die Präsentation eines Excommunicirten in jedem Falle für nichtig und Devolution, d. i. libera collatio im einzelnen Falle eintreffend, weil es sich um den Act handelt. Ist dieser ungültig, so tritt libera collatio ein. Ein Excommunicirter kann aber nicht präsentiren. Natürlich ist vorauszusetzen, daß die excomm. bekannt sei, weil im andern Falle der Bischof nichts davon weiß. Auf den Fall, daß bei Präsentation eines Unfähigen dem Laienpatrone unbedingt, dem geistlichen bedingt die Repräsentation gestattet ist, kann man sich nicht berufen, weil dies eine ganz positive Ausnahme ist, deren Setzung beweist, daß eigentlich für den einzelnen Fall hier libera collatio eintreten würde. Was den Verlust des Rechts betrifft, so ist richtig, daß keine Quelle ausdrücklich denselben als Folge der Excommunication bez. der simonischen Präsentation hinstellt. Man muß zugeben, daß analoge Anwendung von Strafgesetzen nur mit der größten Vorsicht zu machen ist. Es handelt sich hier aber nicht um eine Strafe, sondern um Folgen privatrechtlicher Natur von Verbrechen und Censuren. Wollte man nun den Verlust des Präsentationsrechts nicht annehmen, so könnte ohne Zweifel der Excommunicirte durch einen Mandatar, der an sich geeignet wäre, gültig präsentiren, weil ein Excommunicirter zweifelsohne ein gültiges Mandat ausstellen kann, weil man die Präsentation durch einen Mandatar vornehmen kann und weil der Satz: qui facit per alium (reg. jur. 62 in sexto) sich nur auf die Anerkennung des Actes durch den Mandanten bezieht. Und doch wäre der Satz: quum quid una via prohibetur alicui, ad id alia non debet admitti (reg. jur. 84 das.) dadurch umgangen. Es kommt hier auch nicht bloß die Simonie in Betracht. Es sind zwei Delicte begangen: 1) die Simonie, 2) die besondere Pflichtverletzung; denn der Patron handelt dolo malo, fraude, wenn er simonisch präsentirt, gegen das Beneficium, dem er besondere Obsorge schuldet. Für das Delict der Simonie wird er excommunicirt, für die Verletzung des besondern Verhältnisses treffen ihn andere Nachtheile. Wie dem excommunicirten Kleriker seine Beneficien genommen werden können (c. 6. X. de cler. excomm. V. 27), so auch unzweifelhaft dem Patrone. Wenn nun der simonische Verkauf und der simonische Erwerb das Recht entziehen, so muß in der That auch die simonische Ausübung des Rechtes verlustig machen können. Beim geistlichen Patrone kann man eine Ausnahme machen, weil es überhaupt Regel ist, daß Delicte von Vertretern juristischer Personen für letztere selbst nicht die Straffolgen herbeiführen. Beim dinglichen Patronate tritt bloß die Entziehung für den jeweiligen simonischen Besitzer ein, weil der titulus iuris patron. hier das dominium etc. des Gutes ist, mithin insoweit der spätere Besitzer das Patronatrecht als solches nur aus seinem Verhältnisse zum Gute ableitet und weil auch schon die Analogie mit dem Ketzer dafür spricht. Hiernach stellt sich die Sache also: der Bischof kann des Präsentationsrechtes verlustig erklären; ist dies geschehen, so geht dasselbe auf den Erben beim persönlichen Patronate nicht über; beim dinglichen und geistlichen schadet es dem Nachfolger nicht.

Die dritte Abhandlung behandelt die Theilbarkeit und Untheilbarkeit des Präsentationsrechts, die vierte den Fall der Variation, wenn zwischen mehrern Präsentirten ein Rechtsstreit schwebt, die fünfte endlich den Untergang des Präsentationsrechts durch Consolidation. Angehängt sind einzelne decisiones rotae. Exacte juristische Untersuchung, erschöpfende dogmengeschichtliche Behandlung durch Eingehen auf die Glosse, die Kanonisten des 13. bis 18. Jahrhunderts, feiner casuistischer Sinn zeichnen die Arbeit aus und lassen erwarten, daß der Verf. diesem ersten Versuche Tüchtiges werde nachfolgen lassen.

Prag. Schulte.

Theoretisches und praktisches **Eherecht** für Seelsorger und Beichtväter nach der Anweisung für die geistlichen Gerichte des Kaiserthums Oesterreich in Betreff der Ehesachen und nach dem bürgerl. österreich. Ehegesetze für Katholiken. Von **Josef Kartner.** Mit Approbation des Fürstbischöfl. Ordinariates Brixen. Füssen (Innsbruck, Wagner) 1865. XVII u. 346 S. 8.

Die Anweisung für die geistlichen Gerichte des Kaiserthums Oesterreich betreffs der Ehesachen hat mehrere Werke über katholisches Eherecht hervorgerufen. Der Verf. des oben genannten hat sich die Aufgabe bezüglich des theoretischen Theiles ziemlich leicht gemacht, indem er bei der Lehre von den Sponsalien und Ehehindernissen die Ansichten der von ihm benutzten Theologen, besonders des h. Liguori, einfach hinstellt, ohne wenigstens bei den schwierigern Fragen auf eine genaue Erörterung sich einzulassen. Wenn er nur das fünf Bände starke Eherecht von Kutschker, das analog dem seinigen angelegt ist, gründlich durchstudirt hätte, so wäre seine Darstellung ohne Zweifel eine viel bessere geworden. So ist es, um Einiges zu bemerken, nicht zulässig, das impedimentum metus auch dann anzunehmen (S. 56), wenn das große Uebel einer mit dem betreffenden Contrahenten bis zum 4. Grad incl. blutsverwandten oder verschwägerten Personen angedroht worden. Bloß Ascendenten und Descendenten können hier in Betracht kommen; denn nur bei Eltern und Kindern läßt sich eine solche in der Natur begründete Liebe voraussetzen, daß sie einer Hinopferung für das ganze Leben, wie das die Ehe fordert, fähig ist. Ebenso muß die citirte Ansicht Scavini's (S. 75), daß der gläubig gewordene Gatte auch dann, wenn sich der im Unglauben verharrende Gatte bloß nicht taufen lassen will, zu einer neuen Ehe schreiten könne, verworfen werden. Sie widerspricht den Worten des Apostels und dem betreffenden Decrete des Papstes Innocenz III. Ferner sind die Gründe, welche für die Gültigkeit der protestantischen Ehen in den Pfarreien, wo das Tridentinum recipirt ist, vorgebracht werden (S. 129), nicht stichhaltig; diese Frage ist streng nach den Principien des kanonischen Rechtes zu entscheiden. Ebenso ist es nicht absolut noth-

wendig, daß die Bedingung beim öffentlichen Trauungsacte in der Kirche ausdrücklich erwähnt werde (S. 147), sondern es genügt, wenn nur unmittelbar vorher der Pfarrer und die zwei Zeugen hierüber verständigt worden sind. Auch kann der Papst eine Trauung bei Strafe der Eheungültigkeit (S. 180) nur dann verbieten, wenn der Grund hierzu ein bleibender ist. Diese Bemerkungen mögen zeigen, wie schwierig es ist, ohne vorausgegangenes gründliches Studium ein theoretisches und praktisches Eherecht zu schreiben. Der fünfte und sechste Tractat, über die Ehedispensen und Convalidation der Ehe, sind sehr praktisch gehalten, und werden den Seelsorgern und Beichtvätern gewiß gute Dienste leisten.

München. J. Silbernagl.

Geschichte der Philosophie.

Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin. Nach bisher unbenützten handschriftlichen Quellen der Wiener kaiserlichen Hofbibliothek. Von Dr. **C. S. Barach,** Docent der Philosophie an der Wiener Universität. Wien, Braumüller 1866. 25 S. gr. 8. 6 Sgr.

Zur Erkenntnisslehre von **Ibn Sina und Albertus Magnus.** Von **B. Haneberg.** München, 1866. [Vgl. Sp. 496.]

Die Schrift von Barach kündigt sich in dem Vorwort als einen Beitrag zu der zuerst von Prantl aufgehellten Geschichte der abendländischen Logik in den Anfängen des Mittelalters an, und bringt einige Excerpte aus den Marginalglossen eines Wiener Codex, in welchen der Verf. einen zur Schule Heirics gehörenden oder mit ihm zusammenhängenden Dialektiker zu erkennen glaubt, ohne indeß über die Person desselben nähere Vermuthungen zu wagen. Der Zweck seiner Veröffentlichung ist, einen bestätigenden Beitrag zu der Ansicht Prantls zu liefern, daß der Standpunkt Roscellins kein wesentlich neuer war, und daß das 10. Jahrhundert in die Entwicklung des schon vor Roscellin vorhanden gewesenen Nominalismus keinen Stillstand gebracht habe. Wenn der Verf. weiter noch hinzufügt, daß im Nominalismus des 10. Jahrhunderts eine Fortwirkung des Einflusses der Lehre des Scotus Erigena zu erkennen sei, so muß, die vielleicht etwas zweifelhafte Richtigkeit dieser Bemerkung zugegeben, doch schon einmal vor Allem bemerkt werden, daß die Bedeutsamkeit der Lehre des Scotus nicht einseitig in dem nominalistischen Elemente, welches Prantl lichtvoll hervorgehoben hat, sondern in dem Zusammensein des realistischen und nominalistischen Elementes bestehe, und der speculative Gehalt derselben doch ganz wesentlich im realistischen Elemente derselben beruhe, während der Grundmangel der Lehre des Scotus, nach der erkenntnißtheoretischen Seite derselben gewürdigt, in dem unvermittelten Auseinandertreten und in der unrichtigen Vermittlung der genannten beiden Elemente zu suchen sein wird. Der Verf. denkt freilich anders, und betrachtet den Nominalismus, dessen empiristischen und antispeculativen Charakter er doch selber nicht verkennt, als das im Mittelalter wirksame Ferment des nach seiner Befreiung vom Drucke beengender Schranken ringenden Gedankens. Aber wie kann denn die Unphilosophie den Durchgang aus einer unvollkommen oder halb entwickelten Philosophie zur ganzen und vollen Philosophie bilden? Der Verf. erkennt die Bedeutung des Nominalismus darin, daß er das skeptische und kritische Princip des Mittelalters gewesen sei. So weit dieses Princip berechtigt war, ist es — so haben wir darauf zu erwidern — in der spätern mittelalterlichen Speculation auch anerkannt und berücksichtigt worden; und wenn es auch dazumal nicht zu einer tiefsten Vermittlung der im Realismus und Nominalismus repräsentirten Denkgegensätze kam, so ist doch auf dem Höhenpunkte der scholastischen Lehrentwicklung eine richtige und dem unbefangenen Denken als natürlich sich bewahrheitende Ausgleichung beider erzielt worden. Der Verf. betrachtet den Nominalismus als dasjenige Agens und Medium, durch welches der philosophische Geist zum Standpunkte des freien, auf sich selbst ruhenden Denkens gelangt sei. Wenn nun dieses „freie auf sich selbst ruhende Denken" mehr als eine bloße Phrase sein soll, so wird es wohl die speculativ vertiefte Idee der Persönlichkeit zu seiner Hinterlage haben müssen, und damit kommen wir wieder darauf hin, daß die weitere Fortentwicklung der nachscholastischen Philosophie in der Resuscitation und Fortbildung der bereits in der Scholastik enthaltenen speculativen Elemente zu suchen sei. Der in der speculativen Scholastik enthaltene Anknüpfungspunkt für die Gewinnung eines speculativ vertieften Verständnisses der Idee der menschlichen Persönlichkeit ist die Idee von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, aus welcher sich zugleich auch ein reellerer und bestimmterer Begriff des philosophischen Denkens, als jener des „freien auf sich selbst ruhenden Denkens" gewinnen läßt, und zwar ein solcher Begriff, in welchem ebensowohl die für das philosophische Denken beanspruchte Freiheit und Selbstständigkeit, als auch die dem innern Menschen mit unverlöschlichen Zügen ins Herz geschriebene Forderung, dem Höchsten die Ehre zu geben, zu ihrem beiderseitigen Rechte kommen. Wie Gott über alle Dinge herrscht, so ist der Mensch seiner Idee nach Herrscher über die unter ihm stehenden Dinge, die ihm einst auch factisch unterstellt waren, und die er jetzt wenigstens noch im Denken herrschend zu bewältigen vermag. Diese geistige Beherrschung der sichtbaren Dinge besteht in dem ideell vertieften Verständnisse derselben, welches die Idee des Menschen als bedingten Gegenbildes der göttlichen Absolutheit zu ihrem Mittelpunkte hat. Die über ihm stehenden Dinge, welche einer höhern, überzeitlichen Welt und Ordnung angehören, vermag der Mensch mit seinen Gedanken nicht zu beherrschen, obschon er sich durch sein Denken von dem Vorhandensein einer solchen Welt und Ordnung vergewissern kann. Wenn er sie also nicht beherrschen kann, so verhält er sich in Absicht auf sie nicht lichtgebend, sondern Licht empfangend, und es treten somit hinsichtlich dieser höhern, zunächst im Glauben zu erfassenden Ordnung Offenbarung und Erleuchtung als das zur Erhellung des innern Denklebens Geforderte ein. Ob und inwieweit und in welcher Art das durch Offenbarung und übernatürliche Erleuchtung Kundgewordene und Erkannte zugleich auch ein speculativ Erkanntes werden könne, hängt von der Art und von dem Grade seiner Proportionirung zum Wesen und zur intellectualen Natur des Menschen ab; jedenfalls bleibt der Unterschied zweier grundwesentlich verschiedener Erkenntnißsphären und Arten von Erkenntnißobjecten bestehen, von welchen die eine Classe der natürlichen, die andere einer für den Menschen übernatürlichen Welt und Ordnung angehört. Diese letztere Ordnung läugnen oder mit der natürlichen identificiren zu wollen, trägt der menschlichen Denkvernunft keine Mehrung oder Erweiterung ihrer Freiheit und Denkmächtigkeit ein. Was nur auf übernatürlichem Wege gewiß sein kann, wird ungewiß, wenn es unter der Bedingung natürlicher Gewißheit und Beweisbarkeit zugelassen wird. Die übernatürliche Welt und Ordnung völlig läugnen, heißt auf ewige Vollendung des Menschen in Gott Verzicht thun, die nur eine übernatürliche sein kann. Von dieser Seite betrachtet, kann sich also das philosophische Denken der Bezugnahme auf die Grundanschauungen der christlichen Welt- und Lebensanschauung nimmermehr entschlagen, sondern muß sich nothwendig für oder wider dieselben entscheiden; die Philosophie der Zukunft wird nothwendig entweder christlich oder widerchristlich sein müssen, oder sie wird, wenn sie dieser Alternative ausweichen und zugleich auch nicht in unklarer Verschwommenheit zerfließen will, das speculative Element ganz fallen lassen und rein nominalistisch sein müssen.

Das Letztere scheint der Verf. nicht zu wollen, und im Nominalismus den Durchgang zu einer Art idealer Subjectivirung

des auf realistischem Standpunkte in äußerlicher Objectivität Festgehaltenen zu sehen. Wir haben uns hierbei nicht aufzuhalten, da uns die Meinung des Verf. hierüber nicht näher bekannt ist; wir müssen ihm jedoch widersprechen, wenn er dem Nominalismus ein höheres und geläuterteres philosophisches Bewußtsein vom Wesen der Sprache als Vorzug vor dem Realismus zutheilt. Was der Verf. in dieser Beziehung beibringt, reducirt sich darauf, daß die Nominalisten die Ersten waren, welche die Sprachlaute als etwas Unkörperliches erkannten. Abgesehen davon, daß mindestens im 13. Jahrh. keiner der speculativen Scholastiker sich mit dem etwaigen Scrupel, ob der Laut nicht etwa als etwas Körperliches zu definiren sei, abmühte [1]), berührt der vom Verf. hervorgehobene Punkt doch lediglich, nicht etwa das ideelle, sondern das materiale Moment im Wesen der Sprache, und die Frage, um die es sich hier handelte, war keine metaphysische, sondern eine physicalische, deren Beantwortung nicht durch die Ansicht, die man von Wesen und Natur der Allgemeinbegriffe hatte, sondern lediglich durch den Stand der physicalischen Einsichten bedingt war. Daß die Erkenntniß der Unkörperlichkeit der Sinnesaffection kein specifischer Vorzug der nominalistischen Denkart war, geht daraus hervor, daß und wie z. B. der als speculativer Theolog gewiß antinominalistische Thomas Aquinas die roh empiristische Erklärung der epikurischen Schule über die Entstehung der Bilder der Dinge in der menschlichen Seele widerlegt; die Bilder, lehrt Thomas, strömen nicht von außen in die Seele ein, sondern die Seele erzeugt sie in Folge des sinnlichen Contactes mit den Dingen aus sich selber. Der Umstand, daß der Verf. das vorerwähnte materiale Element der Sprache mit dem ideellen Elemente derselben identificirt und verwechselt, führt ihn schließlich noch zu einer ganz absonderlichen und den herkömmlichen, bisher von Niemand angezweifelten Anschauungen widersprechenden Vermuthung. Er meint, „daß der den Nominalisten zugeschriebene, verächtlich klingende Ausdruck: flatus vocis, kaum je von den Nominalisten gebraucht worden, sondern ganz und gar realistischen Ursprunges sein möchte; in der That halte der Realismus im Gegensatze zum Nominalismus das Wort für ohnmächtig, den Begriff auszudrücken“ u. s. w. Nach unserm Dafürhalten und Wissen hat es allerdings die Scholastik in keinem ihrer Entwicklungsstadien zu einem tiefern speculativen Verständniß des Wesens der Sprache gebracht, aber nicht darum, weil sie zu realistisch gefärbt gewesen, sondern weil sie bei der von Aristoteles im Gegensatze zu Plato festgestellten Auffassung des Wortes als eines rein künstlichen, also conventionellen Zeichens des Gedankens stehen blieb. Hierin gingen Plato und Pythagoras tiefer, und die von daher entlehnten Gedankeneinschläge haben der französischen Traditionalistenschule jene tiefern Elemente zugeführt, die zu mindesten geeignet wären, den für den heutigen Entwicklungsstand philosophischer Bildung nicht mehr zureichenden Begriff der sogenannten natürlichen Religion in der Idee einer speculativen Religions- und Offenbarungsphilosophie zu vertiefen, ungefähr so, wie das sog. Natur- und spätere Vernunftrecht ältern Stiles in der Idee einer Rechtsphilosophie, die Theorie vom guten, feinen und correcten Geschmack in Kunstsachen in der Idee einer Philosophie der Kunst sich vertieft hat, und wie — möchten wir weiter noch hinzufügen — die sog. natürliche Moral in der, aus der Idee des Menschen geschöpften speculativen Idee des Sittlichen sich zu vertiefen hat, um eine den übrigen philosophischen Idealdisciplinen adäquate Gestalt zu gewinnen. Wir versparen uns nähere Erörterungen über diese Dinge auf andere Anlässe, und wollten hier nur in einigen flüchtigen Bemerkungen andeuten, worin der historisch motivirte und begründete Fortschritt im Philosophiren zu suchen sei, und worin nicht. Wir beklagen alle und jede, einer soliden und verläßlichen historischen Orientirung entbehrende Denkstrebungen als unzulänglich; das Programm des modernen Liberalismus auf die Fahne der Philosophie schreiben, hieße nur illiberalen Gegnern aller Philosophie und des wahren und wirklichen Fortschrittes im Gebiete der philosophischen Erkenntniß und Bildung in die Hände arbeiten.

1) Thomas Aquinas erklärt die Lautempfindung aus der Affection des Gehörorgans, und erkennt die bewegte Luft als Mittler der Lautapperception: Sonus ex percussione causatur et aëris commotione. 1. qu. 78, art. 3.

Die Schrift von Haneberg bietet uns Gelegenheit, den Faden der Eingangs dieser Besprechung angesponnenen Erörterungen weiter zu führen; vorerst haben wir aber mit dem Inhalte der ausgezeichneten Schrift kurz bekannt zu machen. Es handelt sich um Ermittlung des Verhältnisses der Erkenntnißlehre des Ibn Sina (Avicenna) zu jener Alberts des Großen. Diesem Zwecke entsprechend zerfällt die Schrift in drei Abtheilungen: in der ersten wird, nach Vorausschickung einiger Nachweisungen über die Quellen einer nähern und genauern Kunde von Ibn Sina's Lehre die Erkenntnißtheorie desselben, d. i. Ibn Sina's Lehre über den menschlichen Intellect und die Stufen seiner Entwicklung aus dem Stande reiner Potentialität bis zur höchsten Stufe seiner Actualität dargestellt; darauf folgt als zweite Abtheilung Alberts Lehre über denselben Gegenstand, in einer dritten Abtheilung die Vergleichung beider Lehren mit einander. In einem Anhange wird ein auf den Inhalt der Abhandlung bezügliches umfangreiches Stück aus einem ungedruckten und bisher nur durch Auszüge des türkischen Literarhistorikers Hadschi Chalfa bekannten Werke Ibn Sina's (Oyûn-el-hikmet) im Originaltexte mitgetheilt. Die Schrift ist eine genaue und quellenkundige Feststellung und Erörterung der in Verhandlung genommenen Sache in geschmackvoller Form und gefälliger Darstellung.

Bekanntlich verlegte Avicenna den intellectus agens außerhalb der Seele in eine von Gott unterschiedene universale Weltintelligenz, war aber daneben bemüht, die Geistigkeit und substantielle Dauerhaftigkeit der individuellen Menschenseele festzuhalten, die unter den Einstrahlungen des intellectus agens — so scheint es nach Hanebergs Darlegung — sich aus dem Stande reiner Potentialität durch die Entwicklungsstufen des habituellen und actualen Erkennens zum intellectus adeptus, d. i. zur vollkommen entwickelten Intelligenz zu steigern habe; der individuelle Menschengeist zieht aus der Universalvernunft immer mehr Licht an sich, bis er ein vollendetes Gegenbild derselben wird. An und für sich erkennt der Geist alles auf einmal und vollkommen; daß dieß in Wirklichkeit sich anders findet, erklärt sich einzig aus der Verbindung des Geistes mit dem Leibe. Zufolge dieser Verbindung gibt es Entwicklungsstufen des geistigen Denklebens; die äußern Dinge scheinen aber lediglich als Anstöße und occasionelle Ursachen der in Kraft des intellectus agens sich vollziehenden Entwicklung und Erfüllung des geistigen Denklebens zu dienen. Das Lernen besteht nach Avicenna lediglich darin, daß das Denkvermögen zur Verbindung mit dem intellectus agens zubereitet werde; in Kraft dieser Verbindung gelangt der Geist zum reinen und vollen Denken und Wissen, das wesentlich ein Wissen von sich selber ist.

Der Widerstreit der Persönlichkeitsidee mit der gleichzeitig festgehaltenen Idee der im individuellen Geiste wirkenden Weltvernunft springt unmittelbar in die Augen. Albertus beseitigt diesen Widerspruch, indem er den intellectus agens als ein der Seele selber eignendes Vermögen nachzuweisen bemüht ist und demnach Avicenna's Lehre von einer außerhalb der Einzelgeister subsistirenden universalen Weltvernunft bestreitet. In Folge dieses seines Gegensatzes zu Avicenna sieht sich Albertus darauf hingewiesen, dasjenige, was ersterer aus einer activen Einstrahlung in die Menschenseele ableitet, wenigstens keimartig in die Seele selber zu verlegen; Albertus behauptet, daß uns die Principien der Erkenntniß des Wahren und Intelligiblen gewissermaßen

angeboren seien. Damit ist indeß doch zugleich auch gesagt, daß das Wahre und Intelligible als solches außerhalb der Seele als des erkennenden Subjectes sei. In der Seele liegt die materiale und formale Möglichkeit der Erkenntniß des Wahren und Intelligiblen; die materiale Potenz dieser Erkenntniß ist der intellectus possibilis, die active Potenz der intellectus agens: Dicimus in anima esse duas differentias universaliter agentis, quo est omnia facere, et universaliter possibilis, quo est omnia fieri. Bis hieher wäre Alles gut bestellt; in der weitern Entwicklung dieser Ansätze läßt sich aber auch Albert in Avicenna's Gedankenfährten hineinziehen, und verläuft sich solchergestalt in einen das geistige Selbstsein verabsolutirenden Idealismus, welchem nur durch die nebenher gehende Reflexion auf Gott als übernatürliches Vollendungsziel die Spitze abgebrochen wird. Als letztes Ziel der geistigen Selbstentwicklung bezeichnet Albertus den vollkommenen Besitz seiner selbst (= intellectus adeptus); der Geist kommt auf dieser Stufe zum vollen Bewußtsein alles dessen, was er seinem unveränderlichen Wesen nach ist. Alberts Schüler, Thomas Aquinas, verbesserte und berichtigte die Lehre seines Meisters, indem er, statt einseitig auf die geistige Denknatur des Menschen Rücksicht zu nehmen, den Menschen als Ganzes ins Auge faßte, und im Zusammenhange damit entschiedener auf dem Standpunkte peripatetischer Anschauung Fuß faßte. Durch diese Herabstimmung der idealistischen Tendenzen Alberts wurde nun allerdings die in Alberts Schule verarbeitete und formirte Lehrtradition ins richtige Verhältniß zur christlichen Offenbarungslehre und zum kirchlichen Lehrbegriffe gesetzt; nebenher blieben aber mancherlei Fragen und Aufgaben unerledigt, welche in Alberts Schriften unter dem Einflusse seiner ausgebreiteten Beschäftigung mit der Gesammtheit des überlieferten philosophischen Lehrstoffes angeregt waren, und harrten ihrer Inangriffnahme durch ein späteres Geschlecht, welches die in der mittelalterlichen Schule sich vollziehende doctrinelle Durchbildung des dogmatischen Lehrgehaltes der christlichen Offenbarungswahrheit wenigstens relativ hinter sich hätte. Der offenbarungsgläubige Denker erkennt hierin eine höhere Fügung und die Erfüllung eines Grundgesetzes der welthistorischen Entwicklung der Menschheit, die, wie in allen andern höhern Lebensbeziehungen, so auch in Hinsicht auf die philosophische Entwicklung auf den historischen Grund der Religion gestellt ist. Die vollkommene Ausgeburt einer christlichen Philosophie kann sich nur auf Grund der entwickelten christlichen Theologie und im Hinblick auf die dogmatisch feststehenden Lehrbestimmungen derselben vollziehen; sie wird aber nur dann wahrhaft Philosophie sein, wenn sie das correcte und dem christlich-theologischen Lehrinhalte congruirende Verständniß der in den Kreis ihrer Forschung fallenden Denkobjecte ganz nur aus sich selbst und aus speculativen Ideen gewinnt; und diese ächte Philosophie wird nur dann vollkommen christliche Philosophie sein, wenn in ihr zufolge der unbestreitbaren Wahrheit, daß das Christenthum den erfüllten und vollkommenen Begriff der Religion darstellt, Religiösität und Christlichkeit sich decken, d. h. neben den Ideen des allgemein religiösen Bewußtseins auch die specifisch-christlichen zu ihrem speculativen Verstande gelangen. Man hat eben Theologie und Religion dem Begriffe nach strenge auseinander zu halten; und wie selber die Theologie in eine natürliche und positive sich scheidet, so wird es umgekehrt neben der positiven christlichen Religionslehre auch eine speculative christliche Religionslehre geben, und dieß ist die von der bessern neuzeitlichen Philosophie angestrebte und den geistigen Bedürfnissen der Neuzeit und Gegenwart entsprechende Religionsphilosophie.

Die Religion als Lehre und Wissenschaft unterscheidet sich von der Theologie dadurch, daß die letztere es unmittelbar mit Gott und göttlichen Dingen als solchen, erstere aber mit den Beziehungen des Menschen zu Gott und zum Göttlichen zu thun hat. Während demnach die Theologie wesentlich und specifisch Gott, Gottes Wirken und Gottes Offenbarung in Christus zum Gegenstande und Inhalte hat, steht die Religion als speculative Doctrin wesentlich auf anthropologischem Grunde, und wird sich aus der speculativ vertieften Idee des Menschen philosophisch begründen. Die speculativ vertiefte Betrachtung des Menschen hat es aber allüberall mit dem thatsächlich gegebenen, concreten und historischen Menschen zu thun, und stellt es der Theologie anheim, die für die genaue und correcte Formulirung der Sätze der kirchlich-dogmatischen Anthropologie nöthigen Untersuchungen zur Ermittelunng dessen, was zur Natur des Menschen gehöre, und was donum superadditum der Gnade sei, vorzunehmen; die Religionsphilosophie anerkennt die Unterscheidung zwischen Natur und Uebernatur und setzt sie voraus, beschäftigt sich aber mit der Erörterung derselben nur insofern und insoweit, als sie zu zeigen hat, daß der Mensch sich zuhöchst nicht aus sich selbst, sondern einzig in Gott vollenden könne. Der Ausgangspunkt einer speculativ vertieften Erfassung der Idee des Menschen bietet sich in der christlich-philosophischen Lehre vom Menschen als Ebenbilde Gottes dar; das Ziel der speculativen Vertiefung ist die Gewinnung des speculativen Verständnisses der Persönlichkeitsidee; Adam und Christus sind die zwei Angelpunkte, um welche sich das geschichts-philosophische Verständniß der im religiös-christlichen Sinne erfaßten speculativen Idee der menschlichen Persönlichkeit bewegt.

Sehen wir nun nach den Anknüpfungspunkten, welche sich uns für die Zwecke und Aufgaben einer im gedachten Sinne auszuführenden Religionsphilosophie und für die speculative Vertiefung der Persönlichkeitsidee in dem speculativen Lehrgehalte der Scholastik darbieten. Für die speculative Erfassung des Gegensatzes zwischen natürlicher und übernatürlicher Welt und Ordnung scheint uns zunächst die Unterscheidung und Entgegensetzung des intellectus agens und intellectus possibilis von Belang zu sein. Obschon beide mit einander vereint wirken, so schlägt dennoch im Verhältniß des Menschen zur übernatürlichen Ordnung, in welcher er sich auch als denkender vorzugsweise empfangend verhält, die Thätigkeit des intellectus possibilis vor, während im Verhältniß zu der natürlichen Ordnung, und namentlich in Rücksicht auf die dem Menschen unterstellte sichtbare Welt der intellectus agens als bestimmender und herrschender thätig ist. Hier findet denn auch die aus ältern philosophischen Lehrtraditionen in seine eigene Lehre hinübergenommene Distinction Alberts zwischen einem doppelten Angesichte der Seele, einem nach oben gewendeten und Gott zugekehrten, und einem nach unten gekehrten und der Welt der natürlichen Dinge und Erscheinungen zugewendeten, ihre Anwendung und Verwerthung. Die weitere Entwicklung dieser speculativen Ansätze bezieht sich jedoch bei Albert und den nachfolgenden Scholastikern durchwegs nur auf die Fragen und Probleme der speculativen Theologie als Lehre von Gottes Wesen und Wirken; erst bei Nikolaus von Cusa drängt sich weiter auch die christologische Idee mit Macht und Energie hervor, ja die gesammte speculative Weltlehre gipfelt und centrirt bei dem Cusaner in der christologischen Idee, und gestaltet sich insofern zu einer speculativen christlichen Religionslehre, ohne indeß schon Religionsphilosophie im strengen Verstande des Wortes zu sein. Denn dazu wäre nothwendig gewesen, neben der Idee des zweiten himmlischen Menschen auch jene des aus dem Staube der Erde gebildeten, aber gnadenvoll in Gott zu heiligenden und zu erhöhenden ersten Menschen, und die lebendige Wechselbeziehung beider auf einander ins Auge zu fassen. Dieß war aber nur mittelst des speculativ vertieften Persönlichkeitsbegriffes und auf Grund eines speculativ vertieften Natur- und Geschichtsbewußtseins zu bewerkstelligen, und fällt somit jener spätern Epoche anheim, innerhalb welcher wir stehen und deren geistige Ziele zu verwirklichen uns obliegt. Demzufolge ist die christliche Religionsphilosophie wesentlich eine neuzeitliche und neue speculative Disciplin, zu deren Ausführung in der bessern und christlich gesinnten

Philosophie der Neuzeit vielseitige Ansätze und Anläufe vorliegen, welche aber als systematisch durchgeführte Doctrin erst geschaffen werden muß.

Das Bewußtsein und der richtige Begriff der Persönlichkeit war immer vorhanden, und auch die speculativ vertiefte Idee der Persönlichkeit wird nicht absolut Neues bieten. Das Neue kann nur in der geistig tiefern Fassung eines von jeher richtig gedachten Begriffes bestehen; die geistig tiefere Fassung wird aber zugleich diejenige sein, die zur Ausgeburt einer specifisch-christlichen Philosophie fördernd beiträgt und mitwirkt. Der Verf. unserer Abhandlung deutet an, daß Albertus und die meisten ihm folgenden Scholastiker in der Schilderung der letzten und höchsten Vollendung des Menschen den Willen ungebührlich zurücktreten lassen und hauptsächlich nur die absolute Befriedigung des Erkenntnißtriebes im seligen Gottschauen betonen. Bekanntlich hat dieser vorwaltend intellective Zug der thomistischen Speculation eine Reaction von Seite des Scotismus hervorgerufen, die dem Willen zu ihrem Rechte verhelfen wollte; es wird demnach nicht überraschen und befremden, wenn gleichfalls auch wir behaupten, daß in diesem Punkte, die Persönlichkeitsidee anbelangend, die thomistische Lehre einer Vertiefung fähig und bedürftig ist. Die Unvollendetheit der thomistischen Lehre in Betreff der speculativ zu erfassenden Persönlichkeitsidee reflectirt sich auch auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre. Allerdings leuchtet jene Idee siegreich durch in der Auseinandersetzung und Beleuchtung der intellectualen Apprehension der Gedanken der Einzeldinge; diese Apprehension ist ein Act der Durchgeistung der sinnlich appercipirten Vorstellung, und als solcher ein intellectiver Act der Persönlichkeit. Was nun aber die in diesem Acte bethätigte Licht- und Leuchtkraft selber als solche anbelangt, so kann man sich nicht verhehlen, daß die Scholastiker das, was in ihr potentiell enthalten liegt, sich nur soweit zum Bewußtsein brachten, als es für ihre lehrhaften Zwecke nothwendig war. Sie werden von einem habitus primorum principiorum, der jedoch, wenn man sich an ihre gelegentlichen Aeußerungen halten wollte, kaum mehr, als einige oberste Sätze der Logik und Mathematik rein formalen Inhalts und den obersten Satz der natürlichen Moral: „Thue das Gute und meide das Böse" in sich fassen würde. Damit ist nun offenbar der angeborene potentielle Gehalt der innern geistigen Persönlichkeit nicht erschöpft, so gewiß und wahr es anderseits ist, daß es keine angeborenen sachlichen Erkenntnisse gibt, und so vollkommen daher auch die speculative Thomistik im Rechte war, gegen die sogenannten angeborenen Ideen, als Ideen besonderer Dinge verstanden, sich zu erklären. Gott ist kein besonderes Ding, das eigene Selbst ist dem Menschen durch unmittelbare Selbstwahrnehmung gegeben, von den übrigen Dingen erlangt er nur auf dem Wege unmittelbarer Erfahrung Kenntniß. Worin besteht nun also jener von der scholastischen Speculation nicht genügend hervorgestellte geistige Bewußtseinsgehalt, der potentiell im Menschen liegt und das persönliche Wesen desselben reflectirt? Wir hoffen in der Besprechung des zweiten Bandes der Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Stöckl einen Anlaß zu einer nähern Erklärung über diesen Punkt zu finden; denn da in demselben ein geschichtlicher Ueberblick über die Gesammtentwicklung der Scholastik vorliegt, so sind mit demselben auch genügende Anhaltspunkte zu einer vergleichenden Zusammenhaltung der Leistungen der Vergangenheit mit den Aufgaben der Gegenwart dargeboten.

St. Pölten. C. Werner.

Geschichte.

Die Doppelwahl des Jahres 1257 und das römische Königthum Alfons X. von Castilien. Ein Beitrag zur Geschichte des grossen Interregnums. Mit bisher ungedruckten Briefen. Von Dr. **Arnold Busson.** Münster, Aschendorff 1866. 8. 15 Sgr.

In einer Zeit, in welcher durch die Ereignisse die Constituirung eines neuen deutschen Reichs angebahnt zu werden scheint, ist es von besonderm Interesse, die Intriguen und Bestrebungen aufzudecken, durch welche die Macht des alten deutschen Reiches gebrochen, der Bestand einer kräftigen Centralgewalt untergraben, der Zusammensturz des gewaltigen Staatskörpers vorbereitet und der Grund zu der Misère der letzten 80 Jahre gelegt wurde. In dieser Rücksicht muß uns jede historische Arbeit, welche neues Licht über die Kaiserwahlen des 13. Jahrhunderts verbreitet, willkommen sein. So begrüßen wir auch Busson's Schrift als einen dankenswerthen Beitrag zur Geschichte des großen Interregnums, der traurigen kaiserlosen Zeit, in welcher die deutschen Fürsten einander überboten, Deutschland zu erniedrigen, im Innern zu schwächen und nach außen bedeutungslos zu machen. Es war dieß eine Zeit, in welcher die mächtigsten Fürsten des Reichs darauf hinarbeiteten, das Königthum eines Karl, Otto und Barbarossa völlig zu brechen und zu einer Scheingewalt herabzudrücken, die nur nach ihrem Willen handeln konnte und sich hauptsächlich auf die Ertheilung von Privilegien und Freibriefen an das deutsche Fürstenthum beschränken sollte; die Reichsgewalt sollte getheilt werden zwischen Königthum und Reichsfürstenstand; der Schwerpunkt der ganzen Reichsverfassung sollte aber in das Fürstenthum gelegt werden.

Nach dem Tode des Königs Wilhelm von Holland fanden an solchen Bestrebungen der Fürsten auswärtige Einflüsse willkommene Beihülfe, um die Einigung der Wahlherren auf einen kräftigen, für die Macht des deutschen Reiches begeisterten Fürsten unmöglich zu machen. Weder den Städten, noch den in Wolmirstadt versammelten Fürsten wollte es gelingen, die Wähler zu bestimmen, bei der Erfüllung ihrer hohen Aufgabe lediglich das Interesse und die Macht des Reiches maßgebend sein zu lassen. Die Fürsten, die sich für die Erhebung des Markgrafen Otto von Brandenburg bemühten, vermochten es nicht, die Kurfürsten für ihren Candidaten geneigt zu machen. Die Kurfürsten selbst theilten sich in zwei Parteien, von denen die eine unter Leitung des Kölner Erzbischofs Conrad dem Grafen Richard von Cornwallis, die andere unter dem Einfluß des Erzbischofs Arnold von Trier dem Könige Alfons von Castilien den deutschen Königsthron zu sichern bemüht war. Ueber die englischen Bemühungen um die Erlangung der deutschen Krone sind wir ziemlich genau, über die des Spaniers dagegen recht ungenügend unterrichtet. Am 12. Juni 1256 beglaubigte König Heinrich III. von England bei den deutschen Fürsten den Grafen von Gloecester und Robert Walerand, die also vielleicht noch früh genug nach Deutschland gekommen sind, um die ersten uns bekannten Wahltage in Deutschland zu keinem heilsamen Resultat kommen zu lassen. Wann die englische Gesandtschaft Deutschland verlassen, muß dahingestellt bleiben; konnte sie dem König auch noch keine definitiven Abmachungen bezüglich der Candidatur seines Bruders Richard vorlegen, so mußte sie doch die Ueberzeugung gewonnen haben, daß die englischen Plane nicht ohne Aussicht des Gelingens seien. Mit großer Sorgfalt und kritischer Schärfe prüft B. die Urkunden und chronikalischen Nachrichten, welche sich auf diese Gesandtschaft und die sich daran knüpfenden Abmachungen und Thatsachen beziehen, und es gelingt ihm, in die vielfach verworrenen Angaben Licht, Ordnung und richtige Folge zu bringen. Den heimkehrenden englischen Gesandten folgte als Abgeordneter einiger der deutschen Wahlfürsten der älteste Sohn der Gräfin Margaretha von Flandern, Johann von Avesnes, um dem Grafen

von Cornwallis zu eröffnen, daß man gegen entsprechende Entschädigungen nicht abgeneigt sei ihn zu wählen. „Das Feilbieten der Stimmen bei der deutschen Königswahl, sagt der Verf., hatte damit begonnen, und dieses Handsalbennehmen bleibt von nun an im Gebrauch, wenn es auch später nicht mit gleicher Unverschämtheit betrieben wurde, wie jetzt bei der Wahl der beiden Ausländer." Der Kronschacher, durch den 35 Jahre später der Kölner Erzbischof Sigfrid dem Grafen Adolf von Nassau zum Besitz des deutschen Königsthrons verhalf, steht indeß an Schamlosigkeit den zwischen Richard und einigen deutschen Wahlfürsten vereinbarten Abmachungen sicherlich in keiner Weise nach.

Den in reichstem Maße gespendeten englischen Geldsummen gelang es, drei Wahlstimmen definitiv zu gewinnen; bei einer vierten blieb der Erfolg zweifelhaft: Böhmen weigerte sich, bestimmte Erklärungen zu Gunsten Richards abzugeben. Die übrigen Stimmen wurden für König Alfons X. gewonnen. Ungleich spärlicher als über seines Gegners Bemühungen fließen die Nachrichten über Alfons' Bestrebungen zur Erlangung der deutschen Krone; namentlich fehlen alle darauf bezüglichen Urkunden. Der Verf. macht es durch eingehende Untersuchungen mehr als wahrscheinlich, daß die für Alfons stimmenden deutschen Wahlfürsten nicht aus eigenem Antrieb ihrem Candidaten die Krone angeboten haben, sondern daß sie von spanischer Seite hierzu durch schöne Versprechungen und reiche „Handsalben" angeregt worden sind. B. sieht den Hauptgrund zu des Castiliers ehrgeizigen Bestrebungen in dessen Verwandtschaft mit dem schwäbischen Kaiserhause: Alfons war nämlich mütterlicherseits ein Enkel des Königs Philipp von Schwaben; diese Verwandtschaft weckte in ihm die Hoffnung, den Thron, auf dem sein Großvater gesessen, nach Wilhelms Tode besteigen zu können. Die ersten Anknüpfungen zur Verwirklichung dieses Gedankens fanden nicht in Deutschland, sondern in Italien statt, und zwar war es die Handelsstadt Pisa, welche auf Anregung des Castiliers den ersten entscheidenden Schritt in dieser Richtung that. Alfons war es hauptsächlich darum zu thun, sich der Herrschaft über Italien zu bemächtigen, und das konnte ihm nur gelingen, wenn er in den Besitz der deutschen Königskrone kam. Der Verf. entwickelt ausführlich, welche Schritte Pisa in dieser Beziehung that. Als Alfons sich der Zustimmung einer mächtigen Partei in Italien sicher glaubte, begann er auch in Deutschland für seine Wahl zu agitiren. Zuerst wandte er sich an seine Vettern, den König von Böhmen und den Herzog von Brabant. In wie weit er sich bei diesen eines günstigen Erfolgs erfreute, ist nicht festzustellen. Bald aber finden wir einen der bedeutendsten Wahlfürsten für ihn thätig, den Erzbischof Arnold von Trier; was Conrad von Köln für den Engländer, war Arnold für den Spanier. Er sprach der am 13. Jan. 1257 vor Frankfurts Thoren „auf fränkischer Erde" von dem Kölner Erzbischof in seinem und in des Mainzers Namen unter Zustimmung des anwesenden Pfalzgrafen Ludwig vorgenommenen Wahl Richards jede rechtliche Bedeutung ab und wählte am 1. April, gestützt auf Vollmachten von Sachsen, Brandenburg und Böhmen, Alfons zum römischen Könige. Damit war die zwiespältige Wahl zweier Ausländer vollzogen, und es hing nun von den Gegenkönigen selbst ab, ihrer Sache Geltung zu verschaffen. Im weitern Verfolg der vorliegenden Schrift werden nun namentlich die Schritte, welche Alfons zur Erlangung der päpstlichen Bestätigung that, näher gewürdigt. Bezüglich seiner Regierungsthätigkeit ließ er sich durch Richard in Deutschland vollständig den Rang ablaufen: er selbst erschien trotz seiner wiederholten Versprechungen weder in Deutschland, noch scheint er seinen pecuniären Verpflichtungen gegen seine Anhänger genügend nachgekommen zu sein. So sank denn auch sein Ansehen in Deutschland zusehends. Die aus seiner unklaren Anschauung der Verhältnisse erklärliche Vernachlässigung Deutschlands, seine Weigerung, im Hauptlande des Kaiserthums persönlich zur Vertheidigung seiner Ansprüche zu erscheinen, waren Schuld daran, daß er gar bald nach seiner Wahl in Deutschland gänzlich vergessen war. Die gleichzeitigen deutschen Geschichtschreiber nennen kaum seinen Namen. Auch als sein Gegner Richard gestorben, war Alfons nicht im Stande, seinen Ansprüchen Geltung zu verschaffen. Als er den Papst Gregor X. ersuchte, ihn nun nach Richards Tode zum Kaiser zu weihen, wies Gregor das Begehren als völlig ungerechtfertigt ab; ohne den an sich unbestreitbaren Rechten der Wähler vorzugreifen, sagte er, könne der römische Stuhl Alfons nicht zur Kaiserkrönung zulassen. Gregor wollte den Castilier nicht auf dem Kaiserthrone, er wollte vielmehr einen in Deutschland allgemein anerkannten König; die Besserung der Zustände des zerrütteten Reiches lag ihm aufrichtig am Herzen; seinen Wünschen entsprach es vollkommen, als die Wahlfürsten am 23. Sept. 1273 zu Frankfurt den Grafen Rudolph von Habsburg auf den deutschen Königsthron erhoben. Dem rastlosen Bemühen des Papstes gelang es endlich, den Castilier zum förmlichen Verzicht auf seine Ansprüche zu bewegen. Im Jahre 1284 machte der Tod Alfons' bewegtem Leben, das so voll war von großen Plänen, so arm an großen Thaten, ein Ende.

Bussons Schrift, die auf einem gründlichen, sorgfältigen Quellenstudium fußt, nimmt unter den Monographieen, welche einzelne Partieen der deutschen Kaisergeschichte behandeln, einen ehrenvollen Platz ein. Einzelne Ungenauigkeiten und gewagte Behauptungen vermindern nicht den Werth des Ganzen. Wenn der Verf. z. B. behauptet, Köln sei stets welfisch gewesen, so läßt er uns im Zweifel, ob er die Stadt Köln oder den Erzbischof von Köln darunter versteht; die Stadt hielt stets die welfische Fahne hoch, aber die Erzbischöfe hielten durchgehends zu der Partei, wo der größte Vortheil winkte. Bezüglich seiner Auffassung und Darlegung der Thätigkeit, welche der römische Stuhl während des großen Interregnums entwickelt hat, wird der Verf. manche Ausstellungen und Widersprüche zu erfahren haben. Der Werth des Buches würde nichts eingebüßt haben, wenn der Verf. es unterlassen hätte, die Polemik gegen Lorenz so stark in den Vordergrund zu drängen.

Köln. L. Ennen.

Literarische Notizen.

— Ein im evangelischen Verein zu Hannover gehaltener Vortrag über „Jesu Sündelosigkeit und heilige Vollkommenheit," von dem Oberconsistorialrath und Generalsuperintendenten Eduard Niemann (Hannover, Meyer 1866. IV u. 44 S. kl. 8. 5 Sgr.), ist bereits in zweiter Auflage erschienen. Der Verf. sucht, von allen dogmatischen Voraussetzungen abstrahirend, Jesu absolute Sündelosigkeit seiner menschlichen Natur nach zu erweisen. So viel dies auf historischem Wege geschehen kann, hat N. seine Aufgabe gelöst. Vollständig befriedigend kann aber der Beweis nicht genannt werden, weil es überhaupt unmöglich ist, a posteriori mit aller Evidenz die absolute Vollkommenheit irgend eines Wesens aufzuzeigen. Dieselbe läßt sich nur auf logischem Wege aus gewissen Voraussetzungen erschließen, die dann ihrer Seits natürlich wieder zu beweisen sind. Mit andern Worten: nur von der Annahme der Gottheit Jesu oder dessen ganz besonderer Gnadenführung Seitens Gottes kann man zu der sicher begründeten Behauptung von dessen absoluter Sündlosigkeit gelangen. Der Verf. hat außerdem seinen Standpunkt dadurch noch unsicherer gemacht, daß er (S. 7) wiederholte und fortgesetzte sittliche Kämpfe in Jesus annimmt. Hierbei kann man sich unmöglich des Gedankens erwehren, dann könne aber auch leicht, wenngleich nur vorübergehend, in seinem Innern eine gewisse sittliche Schwäche Platz gegriffen haben. Jene Annahme gründet der Verf. aber auf die (mißverstandene) Versuchungsgeschichte und auf die Bemerkung bei Luk. 4, 13, der Teufel habe Jesus

verlassen eine Zeit lang. Hiermit will aber der Evang. nicht sagen, Jesus sei noch oft versucht worden, sondern er weist mit diesen Worten auf die durch die Mächte der Finsterniß herbeigeführte Scene der Angst und Verlassenheit Jesu am Oelberge hin, welche eben Luk. 22, 41 ff. unter allen Evangelisten am ausführlichsten geschildert hat. L.

— Bei Vivès in Paris ist eine neue Ausgabe der Werke Bossuets, besorgt von Lachat, in 31 Bänden gr. 8 erschienen, 1862—1866. Sie enthält mehrere bisher noch nicht gedruckte Schriften, unter andern etwa 100 Briefe. Die bereits bekannten Werke sind großentheils „nach den Original-Manuscripten revidirt und von Interpolationen gereinigt." Die Schriften, welche Bossuet nicht selbst hatte drucken lassen, sind nämlich von den frühern Herausgebern sehr ungenau veröffentlicht, theilweise durch willkürliche Auslassungen, die Predigten auch durch weitläufige Ausführung der von Bossuet bloß skizzirten Punkte entstellt worden. „Niemals, sagt de Maistre, ist ein berühmter Schriftsteller hinsichtlich seiner hinterlassenen Schriften so unglücklich gewesen wie Bossuet. Der erste Herausgeber war sein erbärmlicher Neffe, und dieser hatte zu Nachfolgern fanatische Mönche, welche sich durch ihre Ausgabe den gerechten Tadel des französischen Klerus zuzogen. Wie solche Herausgeber die hinterlassenen Schriften dieses großen Mannes behandelt haben, das weiß man schon zum Theil und das wird man vollständig erfahren, wenn alle bei den verschiedenen Ausgaben benutzten Manuscripte von irgend einem gründlichen Kritiker untersucht sein werden." Auch die Ausgabe von Versailles 1815 ff. ist von diesen Mängeln nicht frei. In neuerer Zeit haben sich mehrere französische Gelehrte mit der Untersuchung der Manuscripte Bossuets beschäftigt; ausführlicher handeln davon die Löwener Revue catholique 1866, 299 und besonders P. Marquigny in den Pariser Etudes religieuses, Juni 1866. Letzterer erkennt an, daß der Text der neuen Ausgabe wesentlich besser sei, als der der frühern, weist aber zugleich auch manche Mängel nach. In derselben Zeitschrift wird eine noch unvollendete Geschichte Bossuets von A. Floquet[1]) als eine auf sehr fleißigem Quellenstudium beruhende Arbeit gerühmt.

— „Die drei ersten Evangelien synoptisch zusammengestellt von *Hermann Sevin*, Stadtvicar in Durlach." (Wiesbaden, Niedner 1866. IV u. 240 S. 8. $1^1/_2$ Thlr.) In dieser glänzend ausgestatteten Schrift sind die Texte der drei ersten Evangelien so abgedruckt, daß die Parallelstellen neben einander stehen. Nur dann hat der Herausgeber statt des Paralleltextes selbst eine bloße Angabe der betreffenden Stelle beigefügt, wenn durch jenes Verfahren der Zusammenhang zerrissen worden wäre. Man hat also nicht Perikopen aus den Evangelien, sondern diese selbst vor sich, und doch ist zugleich die erwünschte Uebersicht über das Material der Synoptiker geboten. Die Texte sind, wenige S. III f. bemerkte Stellen ausgenommen, nach dem Cod. Sinait. gegeben. L.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:
Erdmann, Herder als Religionsphilosoph, von C. Werner.
Evelt, die Bursfelder Congregation, von Ennen.
Gams-Wörner, Johann Adam Möhler, von Reithmayr.
Lübke, Vorschule z. Studium der christl. Kunst, von F. X. Kraus.
Niedner, Handbuch der Kirchengeschichte, von H. Hagemann.
Otte, Kunstarchäologie, von F. X. Kraus.
Ulrici, Gott und der Mensch, von Katzenberger.
Weber, Kants Dualismus, von Katzenberger.

Correspondenz der Redaction. — No. 16: Dankend erhalten. — No. 40: desgl. — No. 66: desgl. — No. 76: desgl. — No. 94: desgl. Die Notiz über Martigny brieflich erledigt. Pseudonym geht es nicht. Ueber Anderes schreibe ich. — No. 184: Dankend erhalten. — Dr. F. B. in H.: desgl. — Cm: Ich hatte Ihnen schon nach B. geschrieben. Die Notizen hoffe ich verwerthen zu können.

1) Etudes sur la vie de Bossuet jusqu'à son entrée en fonctions en qualité de précepteur du Dauphin (1627—1670). 3 vol. 8. Paris, F. Didot 1855. — Bossuet précepteur du Dauphin, fils de Louis XIV,, et évêque à la cour (1670—1682). 1 vol. ib. 1866.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1. Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 22. October 1866. № 22.

Neutestamentliche Literatur.

Exegetisches Handbuch zu den Evangelien und der Apostelgeschichte von Dr. **Aug. Bisping,** ord. Prof. der Exegese an der Akademie zu Münster. Münster, Aschendorff. 1. Bd.: Das Ev. nach Matth. 1864. 1⅔ Thlr. 2. Bd.: Die Ev. nach Mark. u. Luk. 1864. 1⅔ Thlr. 3. Bd.: Das Ev. nach Joh. 1865. 1½ Thlr. 4. Bd.: Die Apostelgeschichte. 1866. 1½ Thlr.

Vorstehendes Werk tritt der Erklärung der paulinischen Briefe von Bisping, auch was die praktische, compendiöse Anlage betrifft, würdig zur Seite. Auf dem Gebiete der katholischen Literatur existirt keine Evangelien-Erklärung, welche angehenden Theologen mehr zu empfehlen wäre. Das schöne und umfangreiche Werk von Schegg (vgl. Sp. 225) mag zur Erweiterung der Kenntnisse auf diesem Gebiete dienen, gleichsam als Ergänzung des in die Studien einführenden Handbuches von Bisping. Die ganze Anlage dieses letztern ist aus den frühern Arbeiten des Verf. bekannt; darum möge es mir gestattet sein, sofort zu der Besprechung einiger Einzelnheiten überzugehen.

Aus der allgemeinen Einleitung hebe ich nur zwei chronologische Punkte hervor. B. benutzt die Angabe Luk. 2, 1 ff. über die sog. Schatzung des Quirinius zur Ermittlung des Geburtsjahres Christi. Dieses Verfahren setzt offenbar voraus, daß man über die Zeit jener Schatzung etwas Bestimmtes wisse, und das ist so wenig der Fall, daß es sogar Mühe kostet, die Existenz derselben aus anderweitigen Quellen als jener Angabe des Evangelisten zu ermitteln. Nach Sueton und dem sog. Ancyranischen Monumente, einer Selbstbiographie des Augustus, ließ dieser Kaiser drei Mal einen Census abhalten; der, von welchem Lukas berichtet, kann nur der zweite, 746 u. c. angeordnete sein. Die weitern Angaben B.'s, daß dieser in der letzten Zeit der Regierung des Herodes in Judäa begonnen habe, durch dessen Tod unterbrochen und 750 u. c. beendet worden sei, sind willkürliche Annahmen. Dieselben beruhen zum Theil auf der Hypothese, Quirinius sei 750—753 Statthalter in Syrien gewesen, wofür sich Einiges sagen, was sich aber auch bestreiten läßt. Weiter gibt der Verf. an, in Folge jenes Census sei ein Aufruhr in Palästina entstanden, dessen Anführer Theudas oder Matthias am 12. März 750 u. c. verbrannt worden sei. Da nun jene Schatzung einige Zeit vor diesem Datum werde begonnen haben, meint B., so müsse Jesus im Winter 749—750 geboren sein. Daß Jesus vor dem Tode des Herodes, also vor dem Frühjahr 750 geboren wurde, ist sicher. Warum aber jener Census in Palästina erst 749 sollte begonnen haben, wie B. annimmt, läßt sich nicht begreifen. Er hat sich dabei wohl an Friedlieb, Leben Jesu S. 61, angeschlossen, wo es heißt: „Man wird schwerlich irren, wenn man annimmt, daß der Census im Winter vor des Herodes Tode, d. i. im Winter 749 u. c. begonnen u. s. w." Man sieht der Ausdrucksweise schon an, daß dies eine bloße Annahme ist. Von einem Aufstande aber, der sich an jenen Census angeschlossen haben soll, weiß man geschichtlich gar nichts. Die Identificirung des Apg. 5, 36 erwähnten Theudas mit Matthias bei *Ioseph*. Antt. XVII, 6, 4 und die Combination des an diesen Stellen erwähnten Aufstandes mit dem Census des Augustus sind bloße Vermuthungen Wieselers (Chronolog. Synopse S. 103), und so bleibt denn von jener ganzen Ausführung nur das Eine als historisch übrig, daß ein gewisser Matthias wegen eines Aufstandes eben vor dem Tode des Herodes verbrannt worden ist. Aber auch vorausgesetzt, daß jene Combination richtig wäre, so würde dadurch für die Bestimmung des Geburtsjahres Jesu nichts gewonnen sein. Es käme lediglich darauf an nachzuweisen, daß jene Schatzung in Palästina nicht vor 749 begonnen hätte, und das kann man eben nicht. — Die Annahme, daß Jesus am 25. December geboren worden, meint B. S. 16, werde durch eine tiefe symbolische Bedeutung empfohlen. Bei dieser Annahme nämlich falle die Empfängniß auf den 25. März, und an diesem Tage sei nach der Meinung der alten Rabbinen Adam erschaffen worden. Meiner unmaßgeblichen Ansicht nach sollte man solche rabbinische Grillen mit Offenbarungsthatsachen nicht in Verbindung bringen.

In der Einleitung zu Matth. S. 22 wird gesagt, das ganze kirchliche Alterthum habe von keinem Zweifel an der Aechtheit des Evangeliums gewußt, erst in neuester Zeit sei dieselbe in Abrede gestellt worden. Nach *Aug.* c. Faust. 17, 1 hat aber schon der Manichäer Faustus und nach Sixtus von Siena (Biblioth. sancta VII, 2) sollen auch zur Zeit der Reformation Wiedertäufer die Aechtheit des Matth. bestritten haben. — In der bekannten Frage über die Einheit der Bergpredigt bei Matth. entscheidet sich B. S. 119 für dieselbe. Der Hauptgrund gegen die Einheit, daß Lukas einzelne Aussprüche, welche Matth. mit der Bergpredigt verbindet, in ganz anderm Zusammenhange mittheilt, wird durch die einfache Bemerkung beseitigt, Jesus könne ja manches zweimal gesprochen haben. Diese Behauptung in ihrer Allgemeinheit genommen dürfte nicht leicht von Jemanden bestritten werden. Allgemeine Sentenzen also, zumal wenn sie von verschiedenen Evangelisten in etwas verschiedener Gestalt wiedergegeben werden, lassen keine Entscheidung darüber zu, in welchem Zusammenhange sie wirklich gesprochen worden seien; möglicher Weise beziehen sich die Referate auf verschiedene Vorgänge. So mag es sich, was die Bergpredigt betrifft, mit Matth. 5, 13 im Vergleich zu Luk. 14, 34, mit Matth. 5, 18 im Vergleich zu Luk. 16, 17, mit Matth. 7, 13 im Vergleich zu Luk. 13, 24 u. a. verhalten. Aber mit andern Stellen verhält es sich offenbar anders; z. B. mit Matth. 5, 25 f. und Luk. 12, 58 f. An diesen Stellen ertheilt der Heiland seinen Zuhörern die Mahnung, auf dem Wege zum Richter mit dem Gegner sich auszusöhnen, damit der Prozeß nicht zu ihrem Nachtheile ausfalle. Bei Matth. wird diese Mahnung verbunden mit der andern, nicht zum Opferaltare hinzutreten in dem Bewußtsein, daß der Bruder etwas gegen Einen habe. Jener Ausspruch, im eigenen, irdischen In=

teresse die Versöhnung herbeizuführen, paßt nun einmal nicht zu der hohen, idealen Grundlage, welche Jesus in der Bergpredigt seiner Sittenlehre gibt. Anderseits setzt derselbe, in jenem Zusammenhange gedacht, voraus, daß der zum Opfer sich Bereitende vollständig im Unrechte sei, und zwar speciell dem Bruder eine verschuldete Summe nicht entrichten wolle; denn jene Mahnung schließt mit der Hinweisung auf das Schuldgefängniß. Offenbar spricht aber Jesus bei jener Gelegenheit allgemein von der Bruderliebe, und zwar nicht von einer solchen, welche den Bruder in Geldsachen nicht betrügt, sondern, wie der ganze Zusammenhang lehrt, von der idealsten und höchsten, die sich denken läßt. Man müßte daher schon hieraus schließen, daß Matth. jenen Ausspruch nur wegen der äußern Aehnlichkeit mit jenem Passus der Bergpredigt zusammengestellt habe, und nicht als ob er wirklich in den genannten Zusammenhang gehörte. Diese Vermuthung bestätigt nun Luk. in augenfälliger Weise und so, daß durch sein Referat der richtige Sinn jener Aeußerung erst erkannt wird. Nach seiner Mittheilung sprach Jesus jene Worte, da er von den Zeichen der Zeit redete und seine Zuhörer ermahnte, sich bezüglich des Gerichtes vorzusehen. Noch, sagt er, sei es Zeit zur Umkehr, aber auf dem Wege zum Richter befänden sie sich schon; wenn sie sich nicht aussöhnten mit ihrem Gläubiger (d.i. Gott), bevor das Gericht einträte, so würden sie bis zum letzten Heller alles bezahlen müssen. Es kann also nichts klarer sein, als daß jene Rede an diese Stelle gehört und daß Matth. nach seiner Gewohnheit auch in diesem Falle das äußerlich Aehnliche zusammen gruppirt hat. So wird auch das Vaterunser von Matth. 6, 9 der Bergpredigt einverleibt, allerdings in einem Zusammenhange, in welchem es vorgetragen sein könnte. Aber Luk. 11, 1 gibt genau die Veranlassung an, bei welcher Jesus die Jünger dieses Gebet gelehrt habe: Jesus hatte selbst in der Einsamkeit dem Gebete obgelegen; da bat einer aus seinen Jüngern ihn, auch sie beten zu lehren, wie Johannes der Täufer seine Jünger gelehrt habe. Das fand offenbar dem Berichte des Luk. gemäß lange nach der Abhaltung der Bergpredigt Statt, und darum kann man auch nicht einmal annehmen, Jesus habe das früher den Jüngern mitgetheilte Gebet in der Bergpredigt ihnen noch einmal vorgetragen. Matth. also hat dasselbe nur vermöge einer chronologischen Anticipation mit verwandten Reden zusammengestellt. So verhält es sich ferner mit Matth. 6, 22 f. Bei Luk. 11, 33 f. wird dieselbe Parabel mitgetheilt, und dann fortgefahren: Als der Heiland noch am Reden gewesen sei, habe ein Pharisäer ihn zu Tische gebeten. Das ist offenbar während der Bergpredigt nicht geschehen; und wenn man annehmen kann, daß der Heiland allgemeine Sentenzen während seiner Lehrwirksamkeit oft wörtlich wiederholt habe, so läßt sich doch nicht glauben, daß er ganze Gleichnisse fast mit denselben Worten mehrere Male vorgetragen haben sollte. Bei vielen Stellen muß es zweifelhaft bleiben, welcher Evangelist sie in dem historischen Zusammenhange bietet, wie bei Matth. 6, 25 ff. vgl. Luk. 12, 22 ff. Wenigstens in Einem Falle aber verdient unbestreitbar bezüglich der Chronologie der Bericht des Matth. vor dem des Luk. den Vorzug; vgl. Matth. 5, 32 mit Luk. 16, 18. Die Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe steht hier bei Luk. ganz aphoristisch außer allem Zusammenhange. Aus diesen wenigen Beispielen ersieht man, daß es nicht möglich ist, mit Sicherheit den historischen Thatbestand vollständig zu ermitteln; aber das dürfte wohl als sicher aus denselben zu entnehmen sein, daß die Bergpredigt bei Matth. Elemente enthält, welche geschichtlich an eine andere Stelle gehören.

S. 217 handelt B. von der Heilung des blutflüssigen Weibes. Bekanntlich sagt der Heiland Luk. 8, 46, er habe erkannt, daß eine Kraft von ihm ausgegangen sei. Diese Bemerkung hat den Rationalisten Veranlassung geboten zu der Behauptung, Jesus habe sich der mechanischen Auffassungsweise seiner Zeitgenossen anbequemt oder dieselbe gar getheilt. B. scheint diesen Fehler durch die Erklärung vermeiden zu wollen, der Leib Jesu und durch diesen auch sein Gewand seien „die Conductoren" gewesen, welche „die göttlichen Heilkräfte in den kranken Organismus übergeleitet" hätten. So seien auch die Reliquien „die Träger und Leiter heiliger und heilender Kräfte." Ich glaube nicht, daß man den Leib und das Gewand des Heilandes, man verzeihe mir den Ausdruck, füglich mit einer Elektrisirmaschine vergleichen könne. Der Verf. scheint wirklich mit der Auffassung Ernst machen zu wollen, als habe in dem Augenblicke der Berührung der Heiland körperlich ein Gefühl davon gehabt („gespürt"), wie ein solcher Heilstrom aus seinem Körper in den des Weibes überging. An Letzteres hat offenbar das blutflüssige Weib gedacht, da es abergläubisch genug wähnte, es könne mechanisch durch eine Berührung geheilt werden, selbst ohne daß Jesus es merke. Ganz richtig sagt mit Bezug auf die vorerwähnte Aeußerung des Heilandes schon der h. Cyrill von Alexandrien (Nov. Patr. Bibl. II, 226): *πρὸς τὴν ὑπόνοιαν τῶν ἀκουόντων παχύτερον ἀποκρινόμενος*, in der lateinischen Uebersetzung: quod quidem pro ruditate audientium ita locutus est. Wir wollen etwas milder übersetzen: Er sagte das entsprechend der crassern Auffassungsweise seiner Zuhörer. Der h. Cyrill will hiermit gewiß nicht behaupten, Jesus habe sich dem Gedanken nach jener crassen Auffassungsweise accommodirt, sondern nur dem Ausdrucke nach, um von dem Volke verstanden zu werden. Man braucht auch jene Worte nur in die abstracte, theologische Sprache zu übertragen, um sofort zu erkennen, daß sie in dieser Gestalt den damaligen Zuhörern völlig unverständlich gewesen wären. Aehnliche Bemerkungen wie Cyrill machen denn auch Maldonat, Jansenius u. A. über unsere Stelle. Und sehr bestimmt sagt ein in der Catena aurea des h. Thomas v. Aquin (zu Mark. 5) angeführter Autor: die Kräfte gingen nicht örtlich oder körperlich vom Heilande aus, sondern wie die Kenntnisse, welche der Lehrer dem Lernenden mittheilt. Darin lag also für den Augenblick eine hinreichende Correctur des Aberglaubens, daß Jesus erklärte, er habe erkannt, wie die Kraft von ihm ausgegangen sei, d. h. die Heilung sei nicht in Folge der Berührung ohne sein Wissen und Wollen eingetreten, sondern durch seine Allmacht bewirkt worden. Es heißt darum auch ausdrücklich, Jesus habe gesagt: *ἔγνων*, ich erkannte (geistig), und schon aus diesem Grunde hätte B. nicht von dem „Spüren" Jesu reden sollen, von dem sinnlichen, körperlichen Gefühle, wofür der Evangelist *ᾐσθόμην* würde gesagt haben. Insofern entspricht die Erklärung B.'s also auch nicht dem Wortlaute des Textes, und ist in derselben das, wie mir scheint, wichtige Moment übersehen, daß Jesus durch die besprochene Aeußerung wenigstens den irrthümlichen Glauben der Frau, wenn auch nicht deren Ausdrucksweise berichtigen will.

S. 260 bezeichnet der Verf. den bekannten Ausspruch des Heilandes über Tyrus und Sidon im Gegensatz zu Korozain und Bethsaida, wie dies meist von den Erklärern geschieht, als eine Beweisstelle für die sog. scientia media. Ich glaube, daß eine solche Interpretation viel zu schulmäßig und zu wenig historisch ist. Auch in dogmatischen Dingen darf man meines Erachtens die h. Schrift nicht als ein Gesetzbuch behandeln, als ein corpus formularum dogmaticarum, sondern selbst die Lehraussprüche des Heilandes wollen lebendig auf ihrem geschichtlichen Hintergrunde begriffen sein. Wer will denn wohl glauben, daß Jesus einen Vergleich sollte angestellt haben zwischen den genannten Städten, Gnade und Freiheit auf beiden Seiten in Betracht ziehend, um zu dem Resultate zu kommen, daß wirklich unter den angenommenen Bedingungen grade die beiden Städte Tyrus und Sidon würden Buße gethan haben? Tyrus und Sidon waren die benachbarten Heiden-Städte, durch ihre sittliche Verworfenheit unter den Juden berüchtigt. Mit rednerischer Emphase weist darum Jesus auf diese Orte heidnischen Greuels hin, um das Verwerfungsurtheil über Korozain und Bethsaida so scharf

wie möglich zu fassen: Ihr seid noch schlimmer als die, welche für die schlimmsten gelten! Es braucht hierin nicht einmal eine Hyperbel zu liegen, wie Jesus sie in seinen Reden mitunter gebraucht hat; aber sicher hat der Heiland in dem feierlichen Augenblicke und in der elegischen Stimmung, in der er jene Worte sprach, an nichts weniger gedacht, als daran, seinen Jüngern eine dogmatische Formel zurecht zu machen zu spitzfindigen Speculationen. Ich fühle meinerseits keinen Beruf, mich in den Streit der Dogmatiker über die scientia media einzumischen; aber darin muß man vom exegetischen Standpunkte Kuhn Recht geben, daß er (Dogmatik, 2. Aufl. S. 837) auf eine tiefere, als die äußerliche, verbale Erklärung der Bibelstellen dringt und darum auch die unsrige als Beweisstelle für die scientia media nicht anerkennen will.

Die gewöhnliche Auffassung über die Form der Einsetzung der h. Eucharistie vertritt auch B. S. 508, indem er das *εὐλογήσας* für den Weihesegen nimmt, „wodurch das Brod gewissermaßen für die Verwandlung in den Leib des Herrn zubereitet wurde.“ Ob man mit diesen Worten einen bestimmten Gedanken verbinden könne, weiß ich nicht. Es scheint mir aber, als ob der hier gesprochene Weihesegen auch nicht dem Scheine nach als etwas gewissermaßen Ueberflüssiges, als eine bloße Ceremonie vom Evangelisten will bezeichnet werden. Bedenkt man nun, daß bei den Juden gewöhnlich über die Speisen ein Weihesegen gesprochen wurde, daß die Evangelisten ferner *εὐχαριστεῖν* oder *εὐλογεῖν* gebrauchen, wo von dem höhern Segen die Rede ist, welchen Jesus bei den wunderbaren Vermehrungen über die Brode sprach, so kann man kaum die analoge Annahme vermeiden, daß jener Ausdruck bei der Einsetzung der h. Geheimnisse den höchsten Segen bezeichnete, der die Speisen zu dem sacramentalen Gebrauche zubereitete: die Consecration. Werden doch in allen Fällen durch *εὐχαριστεῖν* oder *εὐλογεῖν* die Speisen in religiöser Weise der Bestimmung geweiht, welcher sie dienen sollen: im gewöhnlichen Leben, durch Gottes natürliche Vermittlung Kraft und Gesundheit zu verleihen, bei der Brodvermehrung dies in wunderbarer Weise zu thun, bei der eucharistischen Feier endlich auf dem Gebiete des übernatürlichen Lebens in geheimnißvoller Art zu wirken. Auf jeden Fall können jene Ausdrücke, da sie grade an den Parallelstellen über die Einsetzung gleichmäßig vorkommen (bei Matth. und Mark. *εὐλογήσας*, bei Luk. nach 1. Kor. 11, 24 *εὐχαριστήσας*) und nur als stehende Ausdrücke für den Tischsegen in demselben Begriffe zusammentreffen, bloß auf einen solchen bezogen werden, und nicht auf etwas, was unsern kirchlichen Segnungen entspräche, woran wohl B. gedacht hat. Mit *εὐχαριστεῖν* hat man nie einen andern Segen, als den Tischsegen bezeichnet, weil mit diesem sich die Danksagung verband. Will man also obige Analogie nicht gelten lassen, so muß man annehmen, der Heiland habe der Consecration die gewöhnlichen Ceremonien voraufgeschickt, die man bei jedem Mahle vorzunehmen pflegte: erst hätten Brod und Wein die Weihe gewöhnlicher Nahrungsmittel erhalten und dann die Weihe der sacramentalen Consecration. Im Mittelalter hat man die Unangemessenheit der heutzutage gewöhnlichen Meinung wohl gefühlt: bei dem h. Thomas (S. th. p. 3, q. 78, a. 1) sind alle nur möglichen Annahmen über die Consecration des Heilandes als wirklich vertreten angeführt und besprochen. Unter andern polemisirt der große Kirchenlehrer gegen seinen ältern Zeitgenossen Papst Innocenz III., welcher sogar die Behauptung aufgestellt hatte, die Consecration sei vor den sog. Einsetzungsworten erfolgt und werde durch das *εὐλογήσας* oder *εὐχαριστήσας* bezeichnet. Thomas verwirft erstere Behauptung, pflichtet aber der letztern selbst bei. Die Meinung des Papstes Innocenz stand übrigens nicht vereinzelt da, sie ward auch vertreten von Durandus, Richard von Armagh, Erasmus, Katharinus u. A. [1]); vgl. Werner, Apologet. u. polem. Literat. IV. 689. Unter den Exegeten älterer Zeit, welche die Meinung des h. Thomas vertheidigen, nenne ich nur Maldonat. Man sieht aber aus jenen wenigen literarischen Notizen, daß im Mittelalter selbst Päpste sich nicht scheuten, wenn Gründe vorzuliegen schienen, auch in solchen nicht grade unwichtigen Punkten die gewöhnliche, allgemein verbreitete Meinung zu verlassen. — Beim Abschiede vom 1. Bande erlaube ich mir noch auf einen Druckfehler etwas heiterer Art hinzuweisen. S. 367 wird als Autor einer schönen Stelle über das Fasten Ritschl statt Reischl angeführt; so vermuthe ich wenigstens, weil ich mir nicht gut denken kann, daß A. Ritschl in Göttingen das Fasten in dem Maße anpreisen sollte, als es hier geschieht.

Die Evangelien Mark. und Luk. sind verhältnißmäßig kurz behandelt, weil die Parallelen zu Matth. schon im 1. Bande erläutert wurden. Wir heben darum auch nur weniges aus dem 2. Bande hervor. S. 59 bemerkt der Verf., Mark. 8, 15 werde neben den Pharisäern Herodes (der Tetrarch) erwähnt, bei Matth. an der Parallele statt dessen die Sadducäer, weil die Grundsätze des Tetrarchen mit denen der Sadducäer harmonirt hätten. Noch bestimmter wird Herodes I, 316 selbst zum Sadducäer gemacht und I, 221 und 432 erklärt, die Herodianer seien die royalistische und in Folge dessen die vaterlandsfeindliche Partei gewesen. Das ist jedenfalls zu viel behauptet; vielleicht ist sogar das Gegentheil davon wahr. Daß Herodes der sadducäischen Secte zugethan oder gar deren Mitglied gewesen sein sollte, steht nirgendwo und läßt sich auch aus nichts folgern. Mark. erwähnt an jener Stelle den Herodes nicht statt der Sadducäer, sondern in Verbindung mit den Pharisäern, wie diese bei Matth. neben den Sadducäern genannt werden. Es ist sogar wahrscheinlich, daß Herodes zu der pharisäischen Secte in einem nähern Verhältnisse stand. Am Osterfeste erscheint er in Jerusalem (Luk. 23, 7); er fürchtet, Johannes der Täufer möchte von den Todten auferstanden sein, glaubt also an die Auferstehung (Matth. 14, 2); er wird von Jesus mit einem Fuchse verglichen (Luk. 13, 32); er hatte endlich aufrichtige Hochachtung vor der Sittenstrenge des Täufers (Mark. 6, 20). Alles dies paßt wohl auf einen Pharisäer, aber nicht auf einen Sadducäer. Ganz dieser Annahme entsprechend erzählt auch Luk. 23, 12 von ihm, er sei mit Pilatus verfeindet gewesen: die Pharisäer bildeten die nationale, die Sadducäer die römerfreundliche Partei. Was die Herodianer angeht, so wissen wir von ihnen eigentlich gar nichts. Sie werden nur in den Evangelien erwähnt, und, was bezeichnend für ihre Gesinnung gewesen sein muß, stets in Verbindung mit den Pharisäern (Matth. 22, 16; Mark. 3, 6; 12, 13). Aus der eben gegebenen Charakteristik des Herodes und diesem seltsamen Umstande muß man wohl schließen, daß sie die Partei des Tetrarchen bildeten und mit ihm zu den Pharisäern hielten. Das wäre nun allerdings das grade Gegentheil von dem, was B. behauptet.

Mark. 10, 46 ff. wird von der Heilung eines Blinden Namens Bartimäus erzählt. Ob man mit B. aus V. 52: derselbe sei nach der Heilung dem Heilande auf dem Wege gefolgt, schließen darf, er sei Christ geworden, weiß ich nicht. Aber sicher spricht der Evangelist von ihm in seiner ganzen Darstellung als von einem bekannten Manne. Dieser Umstand, welcher dem Verf. nicht entgangen ist, hätte ihn aber abhalten sollen, (I, 410) wegen der Parallelstellen aus Einer Heilung zwei zu machen. Matth. 20, 29 ff. erzählt nämlich, ohne einen Namen zu nennen, zwei Blinde seien geheilt worden, da Jesus von Jericho wegging. Luk. 18, 35 ff. spricht, auch ohne Angabe des Namens, von Einem und sagt, als Jesus sich Jericho genähert habe, sei das Wunder geschehen. Mit Bezug auf diese Stellen meint B., bei der Ankunft

1) Vgl. *Petr. Laod.* (wahrscheinlich im 7. Jahrh.) in Marc. 14, 2 (bei *Mai*, N. P. B. VI, 544): *ἀλλὰ διὰ τῆς γινομένης ἐπ' αὐτοῖς εὐχαριστίας ταῦτα ἐκεῖνα εἶναι πιστεύειν.*

in Jericho (nach Luk.) und bei der Abreise von da (nach Mark.) sei ein Blinder geheilt worden, Matth. combinire beide Fälle in seiner Erzählung. Bei dieser Annahme fände sich nun doch in der Darstellung des Matth. eine Unrichtigkeit, da er bestimmt sagt, beim Weggehen aus Jericho sei die Heilung zweier am Wege sitzender Blinden erfolgt. Außerdem stimmen die Berichte des Mark. und Luk. in den Einzelnheiten so sehr überein, daß unmöglich an zwei Begebenheiten gedacht werden kann. Da nach Mark. Bartimäus ein bekannter Mann war, entweder weil er in Folge der Heilung Christ wurde, oder weil der in Jerusalem ansässige Markus (Apg. 12, 12) ihn persönlich kannte, so kann es nicht auffallen, wenn dieser Evangelist, und mit ihm Luk., nur von dessen Heilung berichtet, die Heilung des andern, eines Unbekannten, übergehend. Was aber den Zeitpunkt der Heilung betrifft, so glaube ich, daß Mark. hier am genauesten berichtet, und daß die Referate der beiden andern Evangelisten durch das seinige gleichsam miteinander ausgesöhnt werden. Er bemerkt gewiß absichtlich: Und sie kamen nach Jericho; und da er von Jericho wegging u. s. w. Luk. sagt allgemein: *ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἱεριχώ*, was also nach Mark. nicht heißen soll: bei dem Hineingehen in die Stadt, sondern auf der Reise, da Jesus nach Jericho kam. Er bietet nur die erste Hälfte des Referates des Mark. Matth. aber hat die andere Hälfte: da sie aus Jericho weggingen. Die Heilung wäre demgemäß auf der Reise über Jericho und zwar bei dem Weggehen aus dieser Stadt erfolgt.

Bezüglich des h. Lukas bemerkt B. S. 133, derselbe sei nach der Tradition Maler gewesen. Ich erlaube mir beizufügen, daß sich vor dem 14. Jahrhundert von dieser Tradition keine Spur findet. Nicephorus Kallisti, der bekanntlich viel Sagenhaftes berichtet, ist der Erste, welcher als Zeuge für dieselbe angeführt werden kann. — S. 249 sagt B. zur Erklärung der Todtenerweckung vor Nain, die Särge (*σορός*) seien bei den Juden nicht geschlossen gewesen, sondern offen auf der Bahre (*κλίνη*) hinausgetragen worden. Hier sind zwei Namen für dieselbe Sache gesetzt. Todtenladen nach unserm Begriffe waren bei den Juden nicht in Gebrauch, vielmehr wurden die Leichen in Tücher gewickelt ins Grab gelegt und ebenso auf der *σορός*, oder wenn man will in derselben, aber unbedeckt hinausgetragen; diese selbst war aber die Bahre. Eine Unterscheidung zwischen Sarg und Bahre ist unhistorisch. Vgl. Jahn, Bibl. Archäol. II, 1, 530. — Noch erwähne ich aus dem Commentare zu Luk. die Stelle (S. 452), wo der Verf. von dem reumüthigen Schächer sagt, er habe in seiner letzten Stunde die Begierde- und Bluttaufe zugleich empfangen. Eine sonderbare Bluttaufe, daß der arme Sünder in ganz verdienter und gerechter Weise für seine Verbrechen am Kreuze verbluten mußte! Aber abgesehen hiervon klingt eine solche Zurückführung biblischer Thatsachen auf die Rubriken des Katechismus überhaupt sonderbar und dürfte für ein gesundes Gefühl nicht ansprechend sein. Warum die natürliche und lebensvolle Darstellung des Evangelisten erst in schulmäßige Bandagen legen, oder, um mit Göthe zu sprechen, in spanische Stiefel schnüren? Das Schöne und Ergreifende, was sie an sich hat, geht dadurch nur verloren. (Schluß folgt.)

Bonn. Langen.

Apologetik.

Die Kirche nach ihrem Ursprung, ihrer Geschichte, ihrer Gegenwart. Vorträge im Winter 1865 in Leipzig gehalten von Dr. **C. E. Luthardt**, Dr. **K. F. A. Kahnis** und Dr. **B. Brückner**, Professoren der Theologie. Zweite Auflage. Leipzig, Hinrichs 1866. VI u. 218 S. 8. 27 Sgr.

Wie die Kirche in ihrer äußern Stellung und Wirksamkeit den Charakter der Zeit bestimmt, so ist es auch diese hinwieder und die allgemeine Weltlage, welche auf sie selbst, das Maß und die Natur ihrer Thätigkeit rückwirken. Das Christenthum ist nicht bloß eine „historische Großmacht“, es ist das universale, energische und mächtigste Princip im Leben der Völker wie der Einzelnen, wenn gleich so oft ihnen selbst weder ganz noch klar bewußt. Jede tiefere Bewegung darum, welche das öffentliche Leben ergreift, was immer in das wissenschaftliche und politische Bewußtsein getreten und nach Geltung ringt, wird der Kirche gegenüber seinen Rückschlag üben, für oder wider Christus sein. Es ist keine Frage, die Gegensätze gegen das christliche Bekenntniß waren immer in der Welt; aber zu keiner Zeit vorher sind sie so kühn, offen und herausfordernd aufgetreten, wie dieß in unsern Tagen der Fall ist; noch nie hat man die Kluft zwischen Dogma und Culturleben, den Rechten der Kirche und den Anforderungen des „modernen“ Staates so vertieft und erweitert, wie jetzt. Dennoch aber, trotz alledem oder vielmehr grade deßwegen haben die letzten Jahrzehnte viel mehr Keime des Bessern ausgestreut, als die Meisten nur ahnen, und grade die Entwicklung und Ausprägung der letzten Consequenzen des Irrthums bietet ähnlich den Apologeten der ersten Jahrhunderte uns hinlänglich jene Anknüpfungspunkte, die nur erkannt und benutzt zu werden brauchen, um jene, in denen Sinn und Bedürfniß für das Höhere nicht völlig erloschen ist, zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Wir Deutsche, sagt einmal A. von Humboldt, brauchen ein Jahrhundert, um unsere Irrthümer gründlich als solche zu erkennen. Diese, wenngleich nur negative, aber absolut nothwendige Arbeit ist gethan. Die Macht des Naturalismus in der Gegenwart signalisirt nur die rückläufige Bewegung der Geister, die bereits dort wieder angelangt sind, von wo uranfänglich die Entwicklung ausgegangen, zur todten Materie. Daß aber dieser Standpunkt nicht fähig ist, irgend eine Frage zu lösen und noch weniger die Geister zu befriedigen, liegt am Tage. Und daß aus diesem Gährungsproceß ein Besseres sich entwickeln wird, entwickeln muß, das erwarten wir mit Zuversicht. Die Wissenschaft der letzten Jahrzehnte hat bereits viele Todten begraben, und auf viele von jenen, die diesen Todtengräberdienst gethan, wartet ein gleiches Schicksal; gewiß doch nur, damit das wahrhaft Lebensfähige, Lebendige und Unsterbliche Platz gewinne. Wohl ist die tausendjährige, weltliche Herrlichkeit der Kirche längst von ihr genommen; manches Besitzthum mag noch in Trümmer gehen; manche uns liebgewordene Formen mögen noch zerbrochen werden; vielleicht, daß die Kirche eine Zeit lang in eine der vorconstantinischen Periode ähnliche Weltstellung zurücktritt: aber sie wird sich hinüberretten in eine neue Zeit aus dem allgemeinen Schiffbruch unserer politischen und socialen Zustände, andere Formen wird sie schaffen und neue Bildungen werden entstehen, von denen jetzt noch nicht einmal die ersten Umrisse sichtbar sind.

Daß bei solcher Zeitlage, wie die gegenwärtige ist, Männer der Wissenschaft, wie die vorgenannten Verfasser, in wiederholten zusammenhängenden Vorträgen das Zeugniß ihres Glaubens ablegen und die Ergebnisse ihrer Forschungen einem weitern Zuhörerkreise übermitteln, verdient jedenfalls unsere Anerkennung, und dürfte unsererseits mehr Nachahmung finden, als bis jetzt geschehen. Daß die herkömmliche Predigtweise nicht die allein gültige Form des kirchlichen Lehramtes ist, beweist ein Blick in die Homilien der Väter; daß sie den Anforderungen der Gegenwart gegenüber nicht überall und unter allen Verhältnissen ausreicht, bezeugt die Erfahrung. Es ist gewiß, unsere äußere Amtsthätigkeit muß fortwährend durch den Ernst der Wissenschaft sich befruchten lassen; aber auch der Mann der Wissenschaft wird durch den unmittelbaren Contact mit dem Leben nicht wenig Erfrischung und Befriedigung empfangen. Das Ganze dieser Vorträge zerfällt in drei Gruppen; die erste umfaßt die Offenbarung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, und zwar die Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung, die Geschichte Jesu Christi und die Geschichte der apostolischen Kirche. Die zweite Abtheilung sucht den Gang

der Kirchengeschichte vorzuführen in den drei Perioden der altkatholischen, mittelalterlichen und neuen Kirche. Die dritte Gruppe bespricht die Kirche der Gegenwart, ihre Lage, ihre Aufgaben und Aussichten.

Ausgehend von der Grundthatsache der Offenbarung, mit der das Christenthum steht und fällt, entwickelt Luthardt ihren ununterbrochenen Zusammenhang und stufenweisen Fortschritt von den ersten Anfängen bis zu ihrem Abschlusse, ihre geschichtliche Entfaltung in Israel bis hin zum Christenthume, welches die Schranken der Völker durchbrach und, indem es der Welt den Einen Gott gab, die Menschheit zugleich zur wahren Humanität erhoben hat. Die drei Stufen der Entwicklung, innerhalb welcher alles Völkerleben verläuft, die Periode des Familienlebens, nationaler Abgeschlossenheit und endlich der Weltstellung und des Weltverkehrs wiederholen sich auch in Israels Geschichte, deren innerster Kern jedoch kein Product natürlicher Factoren ist. Als die Zeiten erfüllt waren, wird die nationale Abgeschlossenheit durchbrochen, und die Schranken der Offenbarung weichen vor dem Universalismus ihrer Weltbestimmung. Dies leitet über zur Geschichte Jesu Christi. Er ist nicht der Sohn seiner Zeit und der diese bestimmenden Ideen, er ist mehr als ein Genius der Menschheit; denn während die glänzenden Namen eines Confucius, Buddha, Zoroaster, Pythagoras, Sokrates, welche sämmtlich im 5. und 6. Jahrhundert vor Christus auftauchten, spurlos vorübergegangen sind, ist er allein der Wendepunkt der Weltgeschichte geworden. Wie die Umrisse der Geschichte Israels, so sind auch die Zeitverhältnisse, unter denen Jesus erschien und die Perioden seines Lebens mit Wahrheit und Geschick von Luthardt gezeichnet, wenn auch die Behauptung „einer Entwicklung im religiösen Bewußtsein des Knaben, dem es immer lichter aufging, wie er zu Gott im Himmel, zu Joseph und Maria stehe, der sich selbst von Anfang an räthselhaft war" (S. 36. 37), wie ein garstiger Flecken das göttliche Bild entstellt. Wäre Luthardts Annahme richtig, dann wäre der Satz: „das Wort ist Fleisch geworden" falsch, die Menschwerdung wäre nicht Ausgangspunkt und Grund, sondern Ziel- und Schlußpunkt im Leben des Herrn. — In der apostolischen Kirche erschauen wir die Verleiblichung der Wahrheit und Liebe, die mit Christus auf die Erde gekommen; darum bietet sie, mit aller Frische der Ursprünglichkeit erscheinend, den Anblick eines völlig Neuen, und zunächst nur in engern Kreisen wirkend, aber diese aufs tiefste erfassend, wird sie eine weltumgestaltende Macht. Weniger befriedigend noch den Thatsachen entsprechend ist die Dreitheilung der Geschichte der apostolischen Kirche, die sich anlehnt an Petrus, Paulus und Johannes, in denen der Verf. zugleich die grundlegenden Typen für die großen Abschnitte der Kirchengeschichte erblickt. Nicht die „ersten Zeiten der Kirche, die israelitische Kirche" allein bezeichnet der Name des Petrus, sowenig als seine Bedeutung darin aufgeht, daß er „die erste Predigt gehalten" und „den Grund der jungen Kirche" gelegt hat. Nichtsdestoweniger müssen wir jedoch gestehen, daß wir diese drei Vorträge mit Befriedigung lasen, in denen die Frucht mühevoller Arbeiten in der entsprechendsten Form uns geboten wird.

In der zweiten Abtheilung behandelt Kahnis die alte, mittelalterliche und neuere Kirche. Müssen wir auch anerkennen, daß der Verf. der historischen Wahrheit gerecht zu werden sucht und von manchen landläufigen Vorstellungen sich frei erhalten hat, so hätten wir uns doch über gar vieles mit ihm auseinander zu setzen, sollte auf alles eingegangen werden. Auch bei ihm begegnen wir der Behauptung von einem allgemeinen Priesterthum, jedoch in einer gemilderten Form, wie er denn die Ursprünge der Hierarchie bis ans Ende des zweiten Jahrhunderts zurückführt. Der Primat der römischen Bischöfe soll theils in dem apostolischen Charakter der römischen Kirche, theils in der Bedeutung Roms als Welthauptstadt, endlich auch in dem orthodoxen Tact eben dieser Bischöfe der ersten Jahrhunderte wurzeln, das entscheidende Moment dagegen, die Nachfolge Petri, erst die Meinung des dritten Jahrhunderts gewesen sein. Während der Verf. (S. 86) ausdrücklich bekennt, „daß die älteste Kirche ganz besonders die Gebeine der Märtyrer verehrt habe," ist es (S. 90) „das in vielen Herzen noch mächtige Heidenthum, welches in der nachconstantinischen Zeit im Reliquiendienst seine Nahrung fand." Kahnis' Abfall von der lutherischen Abendmahlslehre ist bekannt; darum dürfen wir uns nicht wundern, wenn er das katholische Dogma als eine Frucht mittelalterlicher Denkweise bezeichnet. Das unevangelische Wesen, das in die Kirche eingedrungen war, die falsche Stellung zum Heile, die sie sich anmaßte, indem sie sich zwischen Christus und den Einzelnen drängte, sowie der Gegensatz zwischen Schrift und Tradition waren nach ihm die Hauptgebrechen, an denen die mittelalterliche Kirche siechte. Doch weigert er sich nicht zu gestehen, daß die die drei Grundlehren des Protestantismus von der Sufficienz der h. Schrift, der Rechtfertigung durch den Glauben allein und der unsichtbaren Kirche unmöglich ein kirchliches Gemeinwesen geschaffen hätten ohne die Fürsten, die eigentlichen Väter der Landeskirchen. Auch konnte er den Aufschwung in der katholischen Kirche nach dem Concil von Trient, während protestantischer Seits eine jahrhundertlange Stagnation eintrat, nicht völlig mit Stillschweigen übergehen.

Sehr anregend sind die Vorträge der dritten Gruppe durch Brückner; sie beschäftigen sich mit der Kirche der Gegenwart, ihrer Lage, ihren Aufgaben und Aussichten. Sie bilden in gewisser Weise ein Pendant zu Döllingers Buch: Kirche und Kirchen. Auch Brückner vermag es nicht, ein erfreuliches Bild von dem Zustande der protestantischen Kirche der Gegenwart, in Deutschland insbesondere, zu entwerfen. Die Grundströmung im Volke ist gegen die Kirche, die Wissenschaft steht nicht in ihrem Dienste und das moderne Culturleben geht seine eigenen Wege. „In sich selbst zerklüftet, noch immer von Parteien zerrissen, von sich durchkreuzenden Richtungen unterwühlt, von der öffentlichen Meinung nicht getragen, in den Gemeinden im Großen und Ganzen ohne hinreichenden Rückhalt, selbst von wohlmeinendem Eifer oft geschädigt — so steht sie vor uns da" (S. 107). Völlig uns aus der Seele gesprochen ist, was der Verf. sagt: „Jeder Schritt hinweg von den christlichen Grundlagen ist ein Schritt hinunter in den nationalen Verfall. Erst mit der deutschen Frömmigkeit und Sittlichkeit kehrt auch wieder die deutsche Kraft und Einigkeit." Nur verwahren wir uns gegen das beliebte, völlig grundlose und unhistorische Identificiren deutscher Art und Sitte mit dem Protestantismus; Slaven, Romanen und Germanen haben ihre Gaben, die zugleich ihre Aufgaben bezeichnen, welche sie unter der Leitung der einzigen Weltkirche, der katholischen, die alle umspannt und allen gerecht wird, zu lösen haben, sich wechselseitig ergänzend, nicht bekämpfend. Seine schönsten Tage hat Deutschland gesehen, als es der Hort der Kirche war. Es ist nur ein Rückfall ins Heidenthum, wo immer das Recht der Nationalität über Gebühr betont wird und der Universalismus der christlichen Idee particularistischen Bestrebungen weichen muß. Die Aufgaben der Kirche auf dem Gebiete der Presse, der Association, der Wissenschaft, der innern und äußern Mission, welche Brückner namhaft macht, werden wir großentheils auch als die unsrigen erkennen. Die Bemerkung B.'s (S. 185) über „ein klericales Blatt in Frankreich, welches seinen Abonnenten einen Monat vollkommenen [!] Ablaß verspricht," hätte der Verf. in seinem eigenen Interesse besser unterdrückt; sie beweist nur Leichtgläubigkeit und Unkenntniß katholischer Uebungen. Gegen Martins „Bischöfliches Wort", welches nur in der Rückkehr zur Kirche eine Rettung des Christenthums erblickt, erklärt er (S. 204): „Glaubt man denn wirklich, daß für protestantische Christen eine Kirche Anziehungskraft haben kann, deren oberstes Haupt noch in seiner letzten Encyclica die Bibelgesellschaften unter einem und demselben Kapitel mit dem Communismus verdammt? Eben weil der Protestantismus auf die innere Heilserfahrung dringt,

befriedigt er die tiefern Gemüther, die ihn kennen. Eben weil er die Forschung nicht aus= sondern einschließt, zieht er an die denkenden Geister, die sich zu ihm halten. Eben weil er nicht bloß die Irrthümer der Zeiten verwirft, sondern auch die Wahrheiten derselben anerkennt, übt er Macht über alle Zeiten." Das ist recht schön gesagt, aber die Conversionen der letzten Jahrhunderte beweisen das gerade Gegentheil. „Was Matthäus am letzten steht," schließt Brückner, „das kann die Kirche über die Pforte ihrer Zukunft schreiben: Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Es fragt sich nur: Welche Kirche hat der Herr hiermit gemeint? Die Kirche Luthers, Calvins? Oder „die Eine allgemeine Kirche, die durch alle Sonderkirchen hindurchgeht" (S. 141)? Oder jene, welche in ununterbrochener Reihenfolge zurückweist auf die, denen diese Verheißung geworden?

Würzburg. Hettinger.

Die Controverse zwischen Kuhn und Schäzler.

III. Das Wesen der Gnade.

4. Speciellere Bestimmungen bezüglich der Gnade. (Schluß.)

d) Die actuelle und habituelle Gnade. — Kuhn nimmt nach unsern frühern Erörterungen allerdings eine dem freien Gebrauche oder Nichtgebrauche der sachlichen Ordnung nach zuvorkommende, bloß hinreichende, actuelle Gnade an; leugnet er aber nicht wenigstens eine rein habituelle Gnade von positiv-innerlicher Art? Ist nicht insofern wenigstens die Auffassung seiner Gnadenlehre bei Schäzler eine sachgetreue? Eröffnet sich nicht in diesem Punkte eine wirkliche und eine nicht unbedeutende Differenz der theologischen Anschauungsweise beider Theologen? Hier allerdings. Kuhn lehrt fürs erste, daß die „gratia habitualis und actualis nur sehr uneigentlich verschiedene göttliche Gnaden genannt werden," daß sie „nur verschiedene im menschlichen Willen durch dieselbe göttliche Gnade und die gleiche (nämlich bloß moralische) Wirksamkeit derselben hervorgebrachte Wirkungen" seien. Er lehrt fürs zweite, daß „diese Wirkungen wohl unterschieden, aber nicht von einander getrennt werden dürfen, als ob jede nämlich nur für sich hervorgebracht werde, nicht aber beide in Wechselwirkung auf einander; denn indem Gott den guten habitus setzt, wirkt er zugleich auf den actus ein und indem er diesen bewirkt, wirkt er zugleich auf jenen zurück" (Ueber die göttliche Gnade, T. Q.=S. 1853, S. 107). Daraus folgt fürs erste, daß die übernatürlichen Handlungen und Zustände, Thaten und Richtungen nur verschiedene Wirkungen derselben göttlichen Gnade seien, und fürs zweite, daß die unmündigen Kinder keine reinhabituellen Gnadenwirkungen empfangen, weil sie noch keine actuellen empfangen, und daß sie in Folge dessen durch das h. Sacrament der Taufe nur negativ gerechtfertigt werden, ohne Empfang einer der Seele einwohnenden, positiv-innerlichen, habituellen Gnade; daß ferner die Erwachsenen, wenn die obige Textesstelle überhaupt in einem strengen Sinne verstanden sein will, jene beiderlei Gnadenwirkungen nur mit einander und in Wechselwirkung auf einander empfangen. Sch. hält in diesen Punkten an einer eigentlichen Verschiedenheit und einer zeitlichen Trennbarkeit der actuellen und habituellen Gnade fest, und mit vollem Rechte; er schreibt aber dieser theologischen Lehre auf Grund des Tridentinums einen dogmatischen Gewißheitsgrad zu, während viele Theologen ihr einen solchen nicht zuerkennen.

Sind die göttlichen Gnadenwirkungen Kraftmittheilungen, also Mittheilungen von Kräften, welche in den Vermögen der menschlichen Seele Wirkungen hervorzubringen vermögen, dann können diese Kräfte vorübergehende oder bleibende Qualitäten derselben bilden, und diese beiden Gnadenkräfte können sammt ihren Wirkungen auch zeitlich aus einander fallen. Wie die Lebenskraft des Samens oft lange ruht, bevor sie sich zu bethätigen anfängt, wie die geistigen Vermögen und Lebenskräfte der Seele lange ruhen, bis sie sich unter irgend welchen Einwirkungen und Anregungen zu entfalten beginnen, so kann auch die höhere, übernatürliche Lebenskraft (die habituelle Gnade) innerlich vorhanden sein in der Seele des Täuflings, bevor sie sich mit Hülfe der actuellen Gnade lebendig zu bethätigen anfängt; ja eine Einpflanzung desselben in den Gottmenschen Christus, eine Charakterisirung desselben als Glied Christi ohne Mittheilung einer solchen höhern Lebenskraft, welches immer die Art und Weise dieser Mittheilung sein möge, eine äußere Gerechterklärung von Seiten Gottes ohne innere Gerechtmachung scheint uns sogar eine Unmöglichkeit zu sein. Umgekehrt können im Erwachsenen die actuellen Gnadenkräfte rein als solche wirken und, fort und fort neugesetzt, auch stoßweise fortwirken und der natürlichen Seele ihre Spuren eindrücken und auf solche Weise in derselben allmälig eine Richtung, einen habitus acquisitus naturalis mitbewirken, der selbst beim Verschwinden aller Gnade in der Seele zurückbleiben würde, ohne aus und durch sich selber in eine bleibende höhere Anlage oder in einen habitus infusus sich um= und übersetzen zu können. All dieses, so glauben wir, ist aus positiv-theologischen Gründen auch als wirklich anzunehmen; aber mit welcher Gewißheitskraft? Sch. hält nach Suarez u. A. dafür, das Concil von Vienne habe es zwar nur als die probablere Ansicht erklärt, daß die Tugendgnaden und die Rechtfertigungsgnade den getauften Kindern habituell eingegossen werden, daß die Rechtfertigung derselben also keine bloß äußerliche Gerechterklärung sei; das Concil von Trient habe aber diese Ansicht als Dogma erklärt, indem es z. B. sage: charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem (Sess. VI. cap. 7, ebenso can. 11); hiermit habe es umsomehr als Dogma erklärt, daß den Erwachsenen bleibende Gnaden im Unterschiede von den vorübergehenden, actuellen mitgetheilt werden, was früher nur sententia communis gewesen sei. Dieser Ansicht zufolge erklärt Sch. die Kuhn'sche Lehre für eine dem Tridentinischen Dogma geradezu widersprechende. Große Theologen, die in nachtridentinischer Zeit geschrieben haben, wie z. B. Soto, Medina, Vasquez, Cano, Bannez u. s. w., stellen in Abrede, daß das Concil von Trient all jenes förmlich als Dogma erklärt habe; es habe jenen Satz von der den Gerechtfertigten inhärirenden Liebesgnade nicht in ausdrücklicher Weise auch auf die Unmündigen ausgedehnt und habe dieselbe nicht in ausdrücklicher Weise als eine bleibende, habituelle bezeichnet; auch die vorübergehenden, actuellen Gnaden des Glaubens, der Hoffnung und Liebe könne man als der Seele inhärirende bezeichnen; der frühere Stand der Frage sei durch das Tridentinum also nicht verrückt worden; die vom Vienner Concil gebilligte Lehre habe durch dasselbe nur einen größern Probabilitätsgrad oder den Gewißheitsgrad einer theologischen sententia communis seu communissima erhalten und habe ihn um so mehr erhalten durch die Auctorität des römischen Katechismus, nach welchem den Getauften nicht bloß eine Nachlassung der Sünden, sondern auch eine göttliche, der Seele inhärirende Qualität verliehen werde, wiewohl diese Qualität nicht geradezu als eine bleibende und habituelle bezeichnet werde u. s. w. Dieser zweiten Ansicht ist wohl aus dem Grunde schon der Vorzug zu geben, weil die Vertreter der ersten Ansicht dieselbe zuletzt nur durch mehr oder minder mittelbare theologische Folgerungen widerlegen, also genau genommen dieselbe bestätigen, was wir ins Einzelne hinein hier nicht constatiren können. Im Lichte dieser zweiten Ansicht werden die beiden Thesen, daß den getauften Kindern keine positiv-innerliche,

habituelle Gnade zukomme und einwohne, und daß die actuelle und habituelle Gnade in den Erwachsenen ihrem Wesen nach nicht unterschieden seien, nur als gewagt oder höchstens als theologisch irrthümlich erscheinen; man müßte schwere und hinreichende Gründe haben, um dagegen anzukämpfen und solche Gründe gibt es nach unserer Ueberzeugung nicht. Im Sinne dieser zweiten Ansicht müssen wir sonach über die dießbezüglichen Sätze Kuhns auch ein viel gemäßigteres Urtheil fällen als Sch. im Sinne der ersten Ansicht.

e) Die Rechtfertigungsgnade. — Wir kommen nun auf das, was für den dießseitigen Menschheitszustand als das Uebernatürliche in höchster Potenz bezeichnet werden muß, nämlich auf die Rechtfertigungsgnade. Hier eröffnet sich uns eine wirkliche und ausgemachte Differenz der theologischen Anschauungsweisen Kuhns und Schäzlers. Der Erstere vertritt, wie in früher bezeichneten andern Punkten, so auch hier eine mehr ethische, moralische Anschauungsweise, der Letztere dagegen, wie in andern Punkten, so auch hier eine mehr physische. Der Erstere vertritt hier eine scotisirende Richtung, der Letztere die thomistische. Die Gnade ist nach Ersterem bloß eine accidentelle Vervollkommnung der Seelenvermögen zum Behufe eines ergiebigern und wirksamern Gebrauches derselben, bloße Kraftmittheilung Gottes zur Erhöhung des sittlich-geistigen Vermögensgebrauches und Vermögensstandes; folglich ist die positiv-innerliche Rechtfertigungsgnade bloß die Liebesgnade des Willens, bloß der uns mitgetheilte Geist der Liebe, der uns gottähnlich macht und in diesem Sinne der göttlichen Natur theilhaftig macht; sie ist nicht eine zweite Natur, die uns zur ersten hinzu verliehen würde und uns im „substantiellen" Sinne der göttlichen Natur theilhaft machte; sie ist nicht eine räthselhaft und wunderlich klingende „Uebernatur" — ein Ausdruck, der weder der h. Schrift noch den Vätern noch dem Fürsten der Scholastik eigen ist und als Alternative nur dieses übrig läßt, entweder „gnostisch zwei Naturen in dem gnädig versehenen Menschen anzunehmen, oder aber nach Analogie der eutychianischen oder monophysitischen Lehre vom Gottmenschen eine Gnadennatur, in der die Schöpfungsnatur aufgehoben, absorbirt ist, zu statuiren" (Dogm. 2. Aufl. I, 941. Das Nat. u. Uebern. S. 154—156). In Wahrheit ist also Kuhn für die Lehre eines Alexander von Hales, Duns Scotus, Lessius, Bellarmin u. s. w., daß die Rechtfertigungsgnade reell nicht unterschieden sei von der Liebesgnade. Eine „Uebernatur" könnte er nur zugeben im Sinne einer über die Natur hinausgehenden, durch die Gnade, insbesondere durch die Liebesgnade sittlich erhöhten Persönlichkeit. — Sch. erklärt sich dagegen für die thomistische Lehre. Die Gnade ist nach dieser letztern nicht bloß eine accidentelle Vervollkommnung der Seelenvermögen, sondern auch der Seelennatur als solcher; sie ist nicht bloße Kraftmittheilung Gottes, sondern auch Mittheilung eines höhern physischen Lebensgrundes. Die Rechtfertigungsgnade ist nach ihr sofort reell unterschieden von der Liebesgnade; sie ist die gemeinsame Wurzel der Glaubens-, Hoffnungs- und Liebesgnade, die Grundqualität aller übernatürlichen Gnadenqualitäten und als solche zwar ein Accidens der Seele, aber ein Grund-Accidens derselben und in diesem Sinne selber wieder Grund oder Subject der höhern Lebenskräfte. Die Seele wird in der Rechtfertigung folglich nicht bloß mittelbar gottähnlich oder gottförmig in ihren Vermögen und Kräften und deren Bethätigung, sondern auch unmittelbar als solche; sie wird der göttlichen Natur nicht bloß theilhaftig durch die ihr mitgetheilte Qualität der Liebesgnade, sondern vorzüglich auch durch die mit letzterer zugleich ihr mitgetheilte Grundqualität der Rechtfertigungsgnade, kraft welcher die göttliche Natur in höherer Weise ihr innewohnt und wesensgegenwärtig bleibt.

Eine nach allen Seiten hin durchgeführte physiologische Lebens- und Weltanschauung, so glauben wir, ist auch im Gebiete der übernatürlichen, theologischen Ordnung berechtigt, und deßhalb sind wir mit Sch. und mit verschiedenen Theologen der Gegenwart für die thomistische Auffassung der Rechtfertigungsgnade oder der Gotteskindschaft und zwar theils aus biblisch-patristischen Gründen und theils aus speculativ-theologischen Gründen.

Die Rechtfertigungsgnade ist einerseits das Endprincip der übernatürlichen Gnadenbewegung, anderseits das Anfangsprincip derselben; beides beziehungsweise. Die übernatürlichen Gnadenqualitäten bewegen sich einerseits in vorbereitender Weise zu ihr hin, theils gehen sie von ihr aus als einem gemeinsamen Grunde. Das ist der übernatürliche Lebenscirkel, das ist die Dialektik des übernatürlichen Lebens als einer Nachbildung des göttlichen Lebens in uns. Die Rechtfertigungsgnade ist nach dieser Auffassung nicht die dreipersönliche Gottesnatur selber, die sich der Menschennatur unmittelbar, ohne alles geschöpfliche Nachbild (gratia creata) auf irgend eine Weise verbände; sie ist auch nicht eine geschaffene geistige Natur im Sinne einer mit Erkenntniß- und Willenskraft ausgerüsteten Substanz, welche die niedere, seelisch-leibliche Menschennatur absorbirte oder mit derselben in rein äußerlicher Weise oder in bloß moralischer Weise verbunden würde oder mit derselben zur Einheit Einer Person oder gar zur Einheit Einer Natur verbunden würde — nein! dieses alles ist sie nicht; sie ist nur eine höhere Lebensqualität des natürlichen Menschen und zwar die Grundqualität aller Qualitäten im Bereiche des innern, übernatürlichen Lebens, was kein Widerspruch ist, indem ja nicht bloß die Substanzen, sondern auch die Accidenzen sich als begründende und begründete zu einander verhalten können. Eine solche Lehre vom Uebernatürlichen widerstrebt also keineswegs der nüchternen Ontologie und Logik und ist kein bloßes Werk einer sinnlich-vorstellenden, phantasiereichen Ueberschwenglichkeit. Sind wir mit dem Grundgedanken der Schäzler'schen Lehre vom Wesen der Rechtfertigungsgnade sofort auch einverstanden, so doch nicht mit allen demselben gegebenen Ausgestaltungen. Sch. bezeichnet stellenweise jene Lehre zwar nur als die der „bewährtesten Theologen", wendet sie aber als einen Haupthebel an, um dem Zeitrationalismus gegenüber das Wesen des Uebernatürlichen so stark als möglich hervortreten zu lassen, und betont dieselbe deshalb so stark als die der h. Schrift, der Auffassung der Väter und der Kirche allein entsprechende, daß gar leicht die Meinung erweckt werden könnte, als ob die entgegengesetzte Lehre nicht ein völlig freies Theologumenon wäre. Wir müssen aber strengstens betonen, daß eine solche Lehre innerhalb der kirchlichen Theologie große und zahlreiche Vertreter hatte, und können nur wünschen, daß Kuhn seine mehr ethische Auffassung vom Wesen des Tugend- und Rechtfertigungslebens systematisch noch weiter aus- und durchbilde und die in neuester Zeit wieder aufgelebte thomistische Lehre einer strengen Kritik unterziehe und sie dazu zwinge, ihre Lebenskraft einer solchen Kritik gegenüber wirklich zu beweisen[1]). Dieses ist der eine Punkt. Der andere Punkt betrifft den Begriff und das Wort: „Uebernatur." Nach Thomas bildet das Licht der heiligmachenden Gnade (lumen gratiae) eine der Menschennatur von Gott verliehene höhere Natur (altior natura), die uns der göttlichen Natur theilhaft macht und das Anfangs- und Endprincip der übernatürlichen Tugenden ist (S. th. I, 2, q. 50, art. 2 und q. 110, art. 4 resp.). Von einer höhern Natur wird hier im qualitativen Sinne geredet, und in einem solchen Sinne mag

1) Die Hauptschwierigkeit der thomistischen Lehre liegt bekanntlich in der Beantwortung der Frage: in welchem näher specificirten Sinne die Rechtfertigungsgnade als gemeinsame Lebenswurzel aller übernatürlichen Tugendgnaden zu betrachten sei? wie es möglich sei, daß die übernatürlichen Acte und nach manchen Theologen (Vasquez, Gregor von Valenzia, Suarez, Turrian, Coninch, Granado, Hurtado u. A.) auch die übernatürlichen Habitus des Glaubens und der Hoffnung der Zeit nach vor und ohne jene ihre Lebenswurzel bestehen können?

auch von einer „Uebernatur" geredet werden, wenn man wegen möglichen Mißverständnisses nicht lieber dieses Wortes sich völlig entschlagen will. Sch. redet nun allerdings von „Natur und Uebernatur" ganz im thomistischen Sinne, scheint aber nicht genugsam beachtet zu haben, daß man auch die durch die Gnade erhöhte Natur (natura elevata) als eine über der nichterhöhten Natur stehende höhere Natur oder als eine „Uebernatur" bezeichnen könne, wenn dieselbe auch bloß durch actuelle und habituelle Gnaden erhöht ist vor dem Eintreten der Rechtfertigungsgnade, oder wenn sie durch die Rechtfertigungsgnade nur ihrem ethischen Vermögen nach erhöht würde, ohne daß es eine Uebernatur im Sinne des thomistischen Systemes gäbe. Sch. deutet sofort alle Stellen, welche von einer erhöhten Natur, von Theilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen u. s. w. reden, alsogleich immer im Sinne der thomistischen Uebernatur, ohne genauer zu untersuchen, ob sie nicht in einem andern Sinne gedeutet werden können, wie sie denn wirklich auch von großen Theologen in solch einem andern Sinne gedeutet worden sind. Er hat sich in Folge dessen die biblisch-patristische Begründung seiner Ansicht, nachdem er sich auf solche einmal eingelassen hatte (S. 35—42), viel zu leicht gemacht.

f. Die göttliche Gnadenwahl und Gnadenaustheilung. — Endlich haben wir noch einzugehen auf die Kritik, welche Sch. der Kuhn'schen Lehre von der ewigen Erwählungsgnade und deren zeitlicher stufenweiser Auswirkung und Austheilung von der ersten Gnade angefangen bis zur Beharrlichkeitsgnade hinauf hat zu Theil werden lassen. Dieser Lehre zufolge ist die Gnade der Anfang unserer Heilsbegründung, nur daß die größere oder geringere Empfänglichkeit für die Gnade, d. h. die Art und Weise, wie wir unter dem Einflusse der allgemeinen Vorsehung und der positiven, äußern Offenbarung Gottes das Bewußtsein und das Gefühl der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit in uns erwecken, uns auf die innere Gnade frei vorbereiten, ihr frei zustimmen und mitwirken und kraft derselben uns auf den Empfang weiterer Gnaden vorbereiten, eine bedingende Norm bilden soll für die Austheilung der wirksamen Gnaden von der ersten Gnade angefangen bis hinauf zur Gnade der Beharrlichkeit. Wir können mit der Auffassung und Beurtheilung dieser Lehre von Seiten Sch.'s in wesentlichen und wichtigen Punkten nicht einverstanden sein, so sehr wir auch einverstanden sind mit der eigenen, dogmatischen Grundanschauung desselben in der Lehre von der göttlichen Gnadenwahl und Gnadenaustheilung. Unsere Gründe sind, kurz angegeben, folgende.

Kuhn betrachtet die active Empfänglichkeit bloß als eine Vorbedingung, nicht als eine Verdienstursache der innern Gnade. Er betrachtet sie, um in den Worten Heinrichs von Gent zu reden, bloß als eine causa congruitatis sine qua non, nicht als eine causa congruitatis propter quam. Er setzt sie in kein Werthverhältniß zu derselben, er schreibt ihr keinerlei Verdienst zu, weder ein unvollkommenes Verdienst (meritum de congruo), noch ein vollkommenes (meritum de condigno). Er schließt also den Semipelagianismus im Principe aus, wie derselbe historisch immer gefaßt werden möge. Das zweite Concil von Orange verwirft (can. 4. 6. 14) nicht die natürlichen Vorbedingungen des übernatürlichen Lebens; es verwirft nicht die natürliche Gotteserkenntniß, nicht die natürliche Erkenntniß der Glaubwürdigkeit der positiven Offenbarung, nicht die Möglichkeit eines natürlichen Glaubens an dieselbe; es verwirft auch nicht in jeglichem Sinne des Wortes ein unter der Leitung der allgemeinen Vorsehung oder der äußern Gnade sich bildendes Bewußtsein und Gefühl der natürlichen Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit u. s. w. All diese Vorbedingungen tragen gar nichts bei zur Erzeugung einer Glaubenswilligkeit, eines Glaubens, einer Liebe u. s. w., wie sie zum übernatürlichen Heile erforderlich sind (sicut oportet).

Macht aber Kuhn die active Empfänglichkeit oder die persönliche Selbstunterscheidung nicht zur Voraussetzung und Norm der göttlichen Gnadenaustheilung im Sinne derjenigen Theologen (Heinrich von Gent, Bonaventura, Alexander von Hales, Gabriel, Javellus, Thomas de Argentina u. s. w.), deren Lehre von Molina zwar gegen den Vorwurf des Pelagianismus und Semipelagianismus in Schutz genommen, aber als falsch und zu wenig sicher verworfen wurde? Gleich diesen Theologen will Kuhn den natürlichen Freiheitsgebrauch auf dem Gebiete der natürlichen Heilsvermittlung durchaus nicht zu einer Voraussetzung oder Norm der göttlichen Gnadenwahl und Gnadenaustheilung machen und es folglich ganz unerklärt lassen, warum Gott „die unmündigen Kinder, die sich in activ persönlicher Weise gar nicht von einander unterscheiden," in ungleicher Weise begnadige; warum er „den Einen die christliche Taufe und damit das Heil zuwende, den Andern sie versage;" warum die zeitlich und örtlich begrenzte Verkündigung des Evangeliums eine so ungleiche sei; warum einige Gerechtfertigte vor ihrem Falle aus diesem Leben abberufen werden, andere dagegen nicht u. s. w. Auf dem Gebiete der innern, unmittelbaren Heilsbewirkung will Kuhn gleich jenen Theologen den natürlichen Freiheitsgebrauch zwar zu einer vorbereitenden Disposition oder Voraussetzung und zu einer Norm aller wirksamen Gnaden machen; aber im Unterschiede von manchen jener Theologen will er erstens nicht bloß den von Gott vorausgesehenen, der Gnade Gottes in Zukunft mitwirkenden Gebrauch des freien Willens, sondern auch den zeitlich vorausgehenden, unter dem Einflusse der allgemeinen Vorsehung und der äußern Offenbarung sich bethätigenden Gebrauch desselben zu einer Voraussetzung aller wirksamen Gnaden machen. Zweitens — und das fällt hier vorzüglich ins Gewicht — will er die Art und Weise jenes Gebrauches nur zu einem bei der Erwählung und Gnadenaustheilung in Betracht kommenden „Momente", nur zu einer Norm, aber nicht zu der Norm des göttlichen Heilsrathschlusses und dessen zeitlicher Ausführung machen; er will dieselbe nicht zu einer alleinmaßgebenden, in einem göttlichen Gesetze oder Versprechen wurzelnden Norm machen, welche alle andere, unserm Wissen verborgene, inevidente und uns unergründbare Normen des göttlichen Heilsplanes ausschlösse. Er widerspricht in dieser letztern Beziehung nicht der Anschauung Molina's, daß „Gott den Erwachsenen, welche thun was an ihnen ist, niemals die zureichenden Mittel zum Heile (auxilia sufficientia) versage," die wirksamen Gnaden aber „nicht immer nach Maßgabe des vorausgesehenen guten Willensgebrauches verleihe, ja im Gegentheile sie oft solchen gebe, welche sie mißbrauchen, und andern versage, die sie gut gebrauchen würden." Er pflichtet der Anschauung Molina's bei, daß „der gute Willensgebrauch nicht als die absolute und schlechthin allgemeine Norm der göttlichen Prädestination geltend gemacht und diese somit nicht in dieser ganz einfachen Weise begriffen" werden könne, und will nicht mit den von demselben bekämpften Theologen den „verschiedenen Freiheitsgebrauch als die absolute und schlechthin allgemeine Norm der göttlichen Prädestination geltend machen und somit diese einfach auf die göttliche Präscienz zurückführen, also eine absolute Prädestination läugnen;" er will diese letztere vielmehr „behaupten". Daraus erhellt auch, in welchem Sinne Kuhn um der göttlichen Gerechtigkeit oder Unparteilichkeit willen eine Nothwendigkeit der innern Gnadenaustheilung nach dem Maße der persönlichen Selbstunterscheidung behaupte. Er will diese Selbstunterscheidung nicht als einen „zureichenden Erklärungsgrund" der innern Gnadenaustheilung geltend machen, nur als „Quasigrundlage" derselben; er behauptet also jene Nothwendigkeit nicht im Sinne einer ausschließlichen, absoluten und ebensowenig im Sinne einer schlechthin allgemeinen Nothwendigkeit ohne alle und jegliche Ausnahme, behauptet sie also beiderseits nur im Sinne einer bedingten, relativen Nothwendigkeit. Er widerspricht somit nicht dem als wahr zu erachtenden theologischen Satze, daß die göttliche Gerechtigkeit nur auf Grund einer gleichen Würdigkeit der vollkommenen Art

(Condignität) in strengnothwendiger Weise eine Gleichheit der Gnadenaustheilung fordere, aber nicht auf Grund einer gleichen Würdigkeit unvollkommener Art (Congruenz) und noch viel weniger unter Voraussetzung einer gleichen persönlichen Empfänglichkeit, die in keinerlei Werth- und Würdigkeitsverhältniß zur übernatürlichen Gnade steht[1]).

Auf Grund all dieser, von Sch. nicht gehörig in Berücksichtigung gezogenen Aeußerungen kommen wir zu dem Resultate, daß Kuhn betreffs der göttlichen Erwählung und Gnadenaustheilung nur Lehren aufgestellt habe, wie sie mehr oder minder auch die größten Theologen der Vorzeit aufgestellt haben, beziehungsweise z. B. selbst Thomas von Aquin in früherer Zeit (in II. dist. 28, art. 4 gegenüber der spätern Darstellung S. th. I, 2, q. 109, art. 6), Duns Scotus (in IV. dist. 14, q. 2) u. s. w. und verschiedene nachtridentinische Erklärer des Satzes: facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam. Wenn wir folglich einigen, mehr untergeordneten Punkten der betreffenden Lehren nicht zustimmen können, so sind es theologische Gründe von rein wissenschaftlicher Art, die uns dazu bestimmen. Der Freiheitsgebrauch scheint uns nämlich für die actuell-wirksamen Gnaden — von den rein habituellen und den rein zureichenden völlig abgesehen — weder als eine regelmäßige Voraussetzung zeitlicher Art, noch als eine regelmäßige Norm behauptet werden zu können. Auf welche sichere Gründe hin könnte man behaupten, daß der menschliche Freiheitsgebrauch unter dem Einflusse der allgemeinen Vorsehung und der äußern Offenbarung sich bis zu einem gewissen Grade immer zuerst entwickelt habe und entwickle, bevor er unter dem Einflusse der übernatürlich-wirksamen Gnade sich zu entwickeln begonnen habe und sich zu entwickeln beginne? Kann die Gnade nicht in den ersten Anfängen des eintretenden Freiheitsgebrauchs oft mitwirken, ob die erweckende, zureichende Gnade ihre unfreiwilligen Regungen und Bewegungen nun zeitlich früher hervorbringe als die mitwirkende Gnade oder gleichzeitig mit ihr? Zudem soll nach der apologetischen Theorie Kuhns in einer grade umgekehrten Weise die Erkenntniß der Glaubwürdigkeit der positiven Offenbarung dem übernatürlichen Glauben an diese letztere zeitlich nicht vorausgehen und für denselben zeitlich vorbereiten und empfänglich machen; es soll also der apologetische Vernunft- und Freiheitsgebrauch sich zeitlich nie abschließen vor der Verleihung der mitwirkenden Glaubensgnade. Als allgemeine Regel läßt sich aber weder fest behaupten, daß der natürliche Vernunft- und Freiheitsgebrauch der Zeit nach vor den Einflüssen der innern wirksamen Gnade sich entwickle, noch läßt sich das Gegentheil dessen als allgemeine Regel fest behaupten; kann je nach Verschiedenheit der individuellen Verhältnisse nicht beides der Fall sein? Wer vermöchte die Geheimnisse des Menschenherzens und der göttlichen Gnadenführungen zu erforschen und nur einigermaßen in eine sichere Regel zu bringen? Wer vermöchte ferner zu bestimmen, ob Gott den menschlichen Willen auch nur als eine relativ-allgemeine Norm der Gnadenwahl und der Austheilung der innern wirksamen Gnaden mit in Anschlag bringe? Die Wissenschaft des Menschen, wie er hienieden ist, vermag in diese Mystik der göttlichen Geheimnisse nur ahnungsweise einzudringen; sie vermag mit allen ihren dießbezüglichen Annahmen und Erklärungen keine Gewißheit, keine thetische Sicherheit des wissenschaftlichen Urtheiles zu erreichen. Mit dogmatischer Gewißheit vermag sie auf Grund der Schrift- und Kirchenlehre nur dieses zu bestimmen, daß Gott die erste Ursache unseres Heiles ist und daß der freie Wille sich für das Heil negativ disponiren, d. h. alle Hindernisse desselben entfernen müsse und dieses nur durch eigene positive Thätigkeit thun könne, in einem solchen Sinne sich also auch positiv disponiren müsse für das Heil. Mit theologischer Gewißheit, so halten wir dafür, vermag sie auch dieses zu bestimmen, daß nur die Lehre von einer absoluten Vorbestimmung Gottes zur Gnade und zur Glorie (ante praevisa merita) den Anschauungen der Bibel und der kirchlichen Tradition vollkommen gerecht zu werden vermöge. Was darüber hinausgeht, übersteigt die Grenzen eines sichern theologischen Wissens. Die Anerkennung jener beiden Punkte ist indessen die Hauptsache in der einschlägigen Frage. In dieser Hauptsache gewahren wir aber, abgesehen von verschiedenen Begriffs- und Ausdrucksweisen, z. B. bezüglich einer activen, positiven Empfänglichkeit oder Disposition des Menschen für die innere Gnade u. s. w., und abgesehen von verschiedener historischer Auffassung und Auslegung älterer Theologen und Theologenschulen keine Abweichung der Anschauungen Kuhns von denen seines Gegners.

1) Vgl. zu unserer Darstellung die Abh. über die göttliche Gnade Tüb. Q.-S. 1853, S. 255—260. Dogm. 2. Aufl. I, 1084—1086. Das Nat. u. Uebernat. S. 83. 93. 112—114. 118—112.

Es wären nun sowohl die eigenen Aufstellungen Schäzlers wie dessen Auffassung und Bekämpfung der gegnerischen Lehre von uns vorgeführt und einer Kritik unterworfen worden. Die erstern, auf dem sichern Boden der patristisch-scholastischen Wissenschaft ruhend, wollen einen ganz richtigen Natur- und Persönlichkeitsbegriff und Gnadenbegriff zur Geltung gebracht wissen; sie bringen auch die Rechte des Uebernatürlichen in dessen vollstem Maße zur Anerkennung, und zwar oft mit einer nicht geringen theologischen Geistesschärfe; die Rechte des Natürlichen bringen sie indessen nach verschiedenen, oben namhaft gemachten Beziehungen hin nicht in einer gleichen Weise zu der ihnen gebührenden Anerkennung und lassen folglich auch den Unterschied und die dialektische Vermittlung des Natürlichen und Uebernatürlichen nicht immer zu derem vollem Rechte kommen. — Mit dieser dogmatischen Seite des Buches „Natur und Uebernatur“ kann sich an wissenschaftlichem Werthe aber bei weitem nicht messen die gegen Kuhn gerichtete polemische Seite desselben. Der Letztere soll — die Sache rein objectiv betrachtet, von der persönlichen Gesinnung abgesehen — nach der Auffassung Schäzlers innerhalb der Trinitätslehre Modalismus lehren, innerhalb der Christologie Nestorianismus und innerhalb der Glaubens- und Gnadenlehre bald Bajanismus, bald Pelagianismus, bald Semipelagianismus, bald einen über letztern noch weit hinausgehenden Freiheitsrationalismus, welcher die positive Offenbarung und Auctorität nicht einmal als äußere Norm der weltlichen Facultätswissenschaften anerkenne; ja er soll all dieses selbst in den Schriften und Abhandlungen einer und derselben Periode lehren. Und dennoch soll die Kuhn'sche Lehre eine festgeschlossene Weltanschauung bilden, nur Ein Begriff soll in ihr keinen Platz haben — der des Uebernatürlichen nämlich! Nun kann allerdings der Irrthum beziehungsweise durch eine festgeschlossene Logik beherrscht werden und beziehungsweise durch Unlogik, insbesondere durch Unlogik der ineinander überspringenden Extreme; die Frage ist nur die, ob die Kuhn'sche Lehre in objectiver und formeller Weise wirklich die genannten Irrthümer enthalte? Dieses konnten wir nicht bejahen. Wir konnten es nicht bejahen nach den allgemeinen Grundsätzen philologischer Auslegung und insbesondere nicht nach denjenigen Grundsätzen, welche die größten Theologen früherer Zeiten in der Auslegung kirchlicher Schriftsteller zur Anwendung gebracht wissen wollten.

Und welches soll nach Schäzler der logische Faden sein, der all die genannten Irrthümer Kuhns durchzieht und verbindet? Der Hauptirrthum und der Grundschlüssel aller übrigen Irrthümer sei ein falscher Begriff von Natur und Persönlichkeit; daraus ergebe sich unter anderm der falsche Begriff der Gnade als einer bloßen Vervollkommnung der sittlich-geistigen Persönlichkeit, und daraus ergebe sich entweder eine Ueberspannung des Gnadenbegriffes oder eine Ueberspannung des Persönlichkeitsbegriffes. Das Erstere kennzeichne die frühere, das Zweite die spätere Phase der

Lehre. In letzterer habe sich Kuhn deßhalb gegen eine durch und durch katholische Universität ausgesprochen, weil er für eine Freiheit der Philosophie und der weltlichen Wissenschaften sei ohne höhere Norm des Glaubens, und für eine solche Freiheit sei er deßhalb, weil er der Gnade den Charakter einer Ergänzung abspreche, und diesen Charakter spreche er ihr deßhalb ab, weil ihm die Gnade nur eine Vervollkommnung der Persönlichkeit sei im Gebrauche ihrer angeborenen, natürlichen Vermögen und Vermögenskräfte. Wie steht es nun mit der logischen Folgerichtigkeit dieser und ähnlicher Beweisführungen? Wir müssen sie läugnen aus dem Grunde, weil hier überall eine unbedingte Annahme dessen, was nur bedingter Weise gilt, mitunterläuft. Allerdings hängen die betreffenden Lehrpunkte in der Kuhn'schen Doctrin zusammen und berühren sich auf das innigste; doch sind es an und für sich verschiedene Punkte, die auch in gesonderter Weise behandelt werden können und eine selbstständige Lösung verlangen, wie man sich aus dem Bisherigen wohl überzeugen kann. Eine unbedingte Anerkennung aller oder eine unbedingte Verwerfung aller ist hier keineswegs die unausweichliche Alternative.

Dillingen. A. Schmid.

Geschichte der Philosophie.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Dr. **Albert Stöckl**, ord. Professor der Philosophie an der Academie Münster. Zweiter Band. Periode der Herrschaft der Scholastik. Mainz, Kirchheim 1865. VIII und 1159 S. 8. 4 Thlr. 20 Sgr.

Indem wir hinsichtlich des vom Verf. eigenommenen Standpunktes und hinsichtlich seiner im Allgemeinen beobachteten Haltung auf das bei der Anzeige des ersten Bandes Gesagte (vgl. No. 1, Sp. 18) zurückverweisen, wollen wir uns hier speciell auf das Object und den Inhalt des zweiten Bandes beschränken, und rücksichtlich desselben die dreifache Frage beantworten: Was hat uns der Verf. geboten? Was hat er nachfolgenden Bearbeitern seines Gegenstandes übrig gelassen? Wie verhält sich der Gegenstand seines Buches zu den Aufgaben und Bedürfnissen der philosophischen Gegenwart?

Der Verf. scheidet den Stoff dieses Bandes, welcher die „Periode der Herrschaft der Scholastik" zum Inhalte hat, in drei Hauptpartieen: A. Arabische Philosophie (S. 1—227), B. Jüdische Philosophie (S. 227—305), C. Christliche Philosophie (S. 305—1159). Die dritte Partie, die den eigentlichen Kern der Darstellung bildet und den Hauptinhalt derselben in sich faßt, zerfällt in folgende fünf Unterabtheilungen: I. Die ersten Vertreter der christlichen Scholastik in der bezeichneten Epoche (Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Vincenz von Beauvais S. 317—352); II. Die großen scholastischen Lehrsysteme dieser Epoche (Albert d. Gr., Thomas Aq., Heinrich von Gent, Richard von Middleton, Aegidius von Colonna, Gottfried von Fontaines, Johannes Duns Scotus, Anhänger und Gegner desselben S. 352—879); III. Mystik, Naturphilosophie, Theosophie (Bonaventura, Roger Bacon, Raymundus Lullus S. 880—952); IV. Die philosophisch-theologischen Schulen des spätern Mittelalters im Allgemeinen (S. 952—973) und im Besondern (Nominalistenschule S. 973—1041; Realistenschule S. 1041—1095); V. Die deutschen Mystiker (Eckart, Tauler, Suso, Ruysbroek, die „deutsche Theologie" S. 1041—1159).

Damit hätten wir also das Gerüst und Fachwerk des Ganzen überblickt; für eine möglichst reiche und detaillirte Ausfüllung und Auskleidung bürgt schon der starke Umfang des Buches, so wie der Umstand, daß sich der Verf. streng ans Sachliche und Gegebene hält, und in den Reflexionen, durch welche er den geschichtlichen Fluß des Stoffes vermittelt, nirgends über den Gesichtskreis seines Darstellungsobjectes hinausschreitet. Diese Haltung des Verf. hat unstreitig ihr Gutes; sie erweckt ein günstiges Präjudiz für die Objectivität und Treue der Auffassung und Darstellung, und nach des Ref. Dafürhalten wird auch ein genauer und kritisch-vergleichender Leser und Beurtheiler des Buches in seinen diesfälligen Anforderungen und Erwartungen sich nicht getäuscht fühlen. Wie indeß so häufig das Gute des Bessern Feind ist, so hängt auch die bezeichnete Haltung des Verf. mit einem Umstande zusammen, welchen Ref. keineswegs als ein Gebrechen namhaft zu machen gesonnen ist, aber nicht übergehen zu dürfen glaubt, um dem Rechte der Wissenschaft nichts zu vergeben, und um nicht in den Ton eines tendenziösen Lobredners zu verfallen, womit weder der Sache, noch dem Verf. gedient wäre, dessen Buch Werth und Gehalt genug besitzt, um ein freimüthiges Urtheil zu vertragen. Wenn man nämlich von einem Historiker verlangen darf, daß er über seinem Gegenstande stehe — und ich glaube, von einem Geschichtschreiber der scholastischen Philosophie dürfe man dies verlangen — so ist der Verf. hinter den höhern Anforderungen seiner Aufgabe zurückgeblieben. Dem sachlichen Werthe seines Buches ist hierdurch nichts benommen; Ref. wünscht ihm im Interesse der guten Sache einen weiten und großen Leserkreis, und ist dem Verf. dankbar für den Fleiß und die Mühe seiner an Belehrungen und Orientirungen der mannichfaltigsten Art so reichen Arbeit. Mit der apologetischen Tendenz des Werkes ist Ref. vollkommen einverstanden; gewiß, die Gegenwart hat eine große Schuld an jener viel verkannten und vielfach höchst ungenügend gekannten Vergangenheit gut zu machen, deren sachgetreue Schilderung sich der Verf. zur Aufgabe setzte; nur wäre es vielleicht nicht nöthig gewesen, gegen Vorurtheile ordinärster Art sich abwehrend zu kehren, wie dies das eine und andere Mal von Seiten des Verf. geschieht. Denn dessen darf er wohl versichert sein, daß Bemerkungen solcher Art an ihre Adresse nicht gelangen werden; zudem ist eine gewandte und geistvolle Darstellung die beste und beredteste Apologie einer verkannten oder ungebührlich unterschätzten Sache. Wenn aber der Verf. nicht bloß der Sache nach, sondern auch der Form nach die Rolle des Apologeten übernehmen wollte, so hätten wir gewünscht, daß er im Zusammenhange seines Buches eine Stelle ausgemittelt hätte, in welcher er in vollen und breiten Zügen das Gesammtbild jener imposanten geschichtlichen Erscheinung zu schildern gedachte, als welche sich die mittelalterliche Scholastik vor seinen Blicken darstellt. Allerdings gab er bereits in der Einleitung zum ersten Bande eine Charakteristik der mittelalterlichen Wissenschaft im Allgemeinen und der scholastischen Philosophie im Besondern; so richtig und zutreffend indeß auch diese Charakteristik ist, so hält sie sich doch völlig innerhalb der Gränzen, die sich der Verf. durch die apologetischen Zwecke seines Unternehmens gezogen hat, ohne über das Verhältniß der von ihm vertheidigten und in Schutz genommenen mittelalterlichen Philosophie zu den Aufgaben der neuzeitlichen Philosophie eine Orientirung zu geben. Die ganze Anlage und Gliederung des Werkes scheint darauf hinzudeuten, daß der Verf. eine solche Orientirung nicht geben wolle; denn der dritte Band, der laut des im Eingange des ersten Theiles gegebenen Programmes die Bekämpfung der Scholastik enthalten wird, dürfte, wofern der Verf. wirklich nur eine „Geschichte der mittelalterlichen Philosophie" zu geben gewillt ist, nicht weiter, als bis zum Auftreten des Cartesius reichen, mithin keine andere Tendenz verfolgen, als diese, zu zeigen, daß die bis dahin auf die scholastische Speculation gemachten Angriffe sich als unwirksam und und unzureichend erwiesen haben. Auch wir sind der Ueberzeugung, daß diese Angriffe den in der Scholastik enthaltenen unvergänglichen Wahrheitsgehalt zu zerstören oder auch nur zu verdunkeln nicht im Stande waren, und daß namentlich den ersten unreifen, excentrischen und einseitigen Regungen des Geistes der neuen Philosophie die Wissenschaft der Schule tapfer und rüstig Stand gehalten habe. Aber wir können uns ander-

seits nicht verhehlen, daß unser neuzeitliches Culturleben mit einer Masse von neuen geistigen Elementen bereichert worden ist, die völlig außerhalb des Gesichtskreises jener vergangenen Zeiten lagen; daß eine Reihe von Entdeckungen und Erfahrungen den geistigen Horizont der civilisirten Menschheit seither unermeßlich erweitert, und geistige Perspectiven und Aussichten eröffnet habe, die den vergangenen Geschlechtern völlig verdeckt waren. Daß die Erweiterung und Vertiefung der Naturkunde, Sprach- und Geschichtskunde ohne Rückwirkung auf den philosophischen Geist der Menschheit geblieben sein sollte, ist nicht anzunehmen; es handelt sich somit darum, daß die traditionellen Elemente der christlichen Philosophie mit den neuzugewachsenen geistigen Elementen in ein lebendiges Ganzes verschmolzen werden; dem Historiker der mittelalterlichen Philosophie aber liegt es ob, die Momente namhaft zu machen, in welchen die Gegenwart thatsächlich und unwiderruflich über die Vergangenheit hinausgeschritten ist, und worin das, was die Vergangenheit bietet, den heutigen Bedürfnissen und Anforderungen nicht mehr genügt.

Der Verf. erfreut sich an der Ideenfülle der scholastischen Speculation, und mit Recht. Die höchsten und erhabensten Gedanken, zu welchen der Mensch sich zu erschwingen vermag, leuchteten in den Seelen jener großen Männer auf, welche durch alle Jahrhunderte unserer irdischen Zeit als die Classiker der Theologie glänzen werden und für alle Zeit das Verdienst und den Ruhm behaupten werden, die Theologie der Schule geschaffen zu haben. Auch beschränkten sie sich keineswegs auf die Ausbildung der Philosophie für theologische Zwecke; sie betrachteten die Philosophie als das metaphysische Verständniß aller natürlichen Dinge, und dehnten die Betrachtung darüber so weit aus, als der Kreis der natürlichen Erfahrung jener Zeiten reichte. Sie stellten Philosophie und Theologie, Selbstdenken und Offenbarungsglauben in ein richtiges und natürliches Verhältniß zu einander, und schufen eine speculative Doctrin, die sich für alle folgenden Zeiten als der weltbürgerliche und bei allen christlich gebildeten Völkern gemeinsam geltende Modus einer philosophischen Verständigung, über die Wahrheiten der Religion insbesondere, behaupten wird. Jede über diesen speculativen Verständigungsmodus hinausgehende Philosophie wird nothwendig ein nationales Gepräge an sich tragen und insofern die Philosophieen aller übrigen christlichen und philosophirenden Völker als Ergänzung postuliren, während sich neben ihnen allen die Anschauungsweisen der speculativen Scholastik als das den philosophischen Bestrebungen aller christlich civilisirten Nationen gemeinsame Medium weltbürgerlicher Verständigung behaupten werden. Dieß ist die unvergängliche Licht- und Glanzseite der scholastischen Philosophie, die zu allen nachfolgenden christlich nationalen Philosophieen der einzelnen Völker in einer Art Maternitätverhältniß stehen wird; die Rolle des väterlichen Erzeugers fällt dem zuerst durch speculative Kirchenväter auf philosophischem Gebiete sich aussprechenden christlichen Geiste zu.

Worin besteht nun aber das für die Gegenwart Unzulängliche und zeitlich Unvollkommene der speculativen Scholastik?

Das Erste ist, daß sie, obschon keineswegs bloß theologische Philosophie, vielmehr im Principe eine wenigstens relative Unabhängigkeit von der Offenbarungstheologie behauptend, doch vornehmlich für theologische Zwecke, und demnach nur in jenen Partieen gepflegt und ausgebildet wurde, bei welchen das christlich-theologische Interesse zumeist und unmittelbar in Anspruch genommen war. Dieß ist an sich kein Mangel, macht vielmehr einen hohen Vorzug der scholastischen Speculation aus; sie hatte die Aufgabe übernommen, die überlieferte bessere Philosophie des Alterthums in allen das religiöse Interesse berührenden Fragen im christlichen Geiste berichtigend umzubilden, und die christlichen Völker über die erhabensten Gegenstände des menschlichen Nachdenkens wahrheitsgetreu denken zu lehren. Wie man über Gott, Welt, Mensch und dessen Verhältniß zu seinem letzten höchsten Ziele, über das Verhältniß der sichtbaren Welt zur unsichtbaren, der physischen Ordnung zur moralischen, der natürlichen zur übernatürlichen zu denken habe, ist durch die Philosophie des christlichen Mittelalters in den geistigen Arbeiten und Mühen eines halben Jahrtausends mit allem Aufwand von Fleiß und methodischem Geschick für immer gültig festgestellt worden, und die Aufgabe der nachfolgenden Geschlechter kann nicht sein, die auf diesem Wege festgestellten Ueberzeugungen einer christlichen Philosophie zu ändern oder umzugestalten, sondern nur, das in dieselben hineingebildete philosophische Denken in sich selber noch weiter zu vertiefen, und über alle Objecte der seither dem menschlichen Geschlechte zugewachsenen geistigen Erfahrungen auszudehnen.

Das Zweite, was in Bezug auf die beregte Frage hervorzuheben ist, betrifft den Apparat der philosophischen Erkenntnißmittel. Es ist dieß diejenige Seite, auf welche sich die Gegner des scholastischen Mittelalters zumeist werfen und von welcher aus das Ungenügende der damaligen Philosophie für die Verhältnisse und Bedürfnisse unserer Zeiten allerdings am leichtesten darzuthun ist, weil sie offen daliegt; daher denn auch auf diesem Felde die Lorbeeren eines Kampfes gegen Scholasticismus u. s. w. ziemlich wohlfeil zu erringen sind. Es gehört nämlich kein sonderlicher Aufwand von Scharfsinn und Erudition dazu, um zu wissen und zu begreifen, daß eine philosophische Speculation, deren ontologisch-metalogischer Apparat in der Application der zehn Kategorieen und der fünf Universalien auf die Objecte des philosophischen Gedankens besteht, der Gefahr nahe gerückt ist, in einen Formalismus hineingezogen zu werden, der zum mindesten ein Hemmniß der vollen Ausgeburt eines wahrhaft philosophischen und allenthalben in das geistige Wesen der Sache selber eingehenden Denkens ist. Man kann nicht behaupten, daß die Scholastik dieser Gefahr entgangen wäre; im Gegentheil, die Opposition gegen das formalisirende Verfahren der Schule rief die Abscheidung der Mystik von der Scholastik hervor, und bot später der cartesisch-malebranche'schen Philosophie einen ihrer Hauptstützpunkte in ihren freilich übertreibenden und einseitigen Anschuldigungen gegen die scholastische Philosophie, deren speculativer Gehalt durch jenen Formalismus nicht berührt, also auch nicht geschmälert, aber ganz gewiß auch nicht erhöht und gefördert wurde; denn ihren speculativen Gedankengehalt schöpfte die scholastische Philosophie nicht aus der aristotelischen Ontologie und Metalogik; sie hatte ihn anderswoher, aus der heiligen Schrift, aus Plato und Augustinus und aus den Inspirationen des selbsteigenen Denkens, welche jederzeit die erste und nächste Quelle eines wirklich philosophischen Denkens bleiben werden und wohl von der Schule Zucht und Regel zu empfangen haben, aber durch die bloße Schule nicht ersetzt werden können.

Es wäre indeß verfehlt, zu meinen, daß in der Application der zehn Kategorieen auf den philosophischen Erkenntnißstoff und in der Subsumtion desselben unter die fünf Universalien das Wesen des Peripatetismus erschöpft sei. Man hat neben der Kategorieenlehre und Metalogik des scholastischen Peripatetismus auch seinen metaphysischen Gehalt ins Auge zu fassen, der auf den Gegensatz von Stoff und Form sich bezieht und das ontologische Verhältniß beider zu einander zu seinem Gegenstande hat. Dieser metaphysische Denkinhalt des scholastischen Peripatetismus ist ein wahrhaft speculativer Inhalt, und die peripatetische Bestimmung des ontologischen Verhältnisses zwischen Stoff und Form muß als die einzig richtige und wahrhaft philosophische genommen werden. Die gegen die peripatetische Formenlehre reagirende cartesische Kosmologie kam um das metaphysische Verständniß der Natur und der sichtbaren Erscheinungswelt, und dieses abhanden gekommene Verständniß wird nicht eher wiederhergestellt sein, als bis die gesammte neuere Naturkunde mit der Fülle und dem Reichthum ihrer Entdeckungen in jene älteste morphologische Anschauung der Dinge, wie diese in der peripatetischen Formenlehre ausgeprägt ist, wieder hineingebildet sein

wird. Mit dem metaphysischen Denkinhalte des scholastischen Peripatetismus hängt aber die ihm eigenthümliche Metalogik aufs engste zusammen; also ist auch diese nach ihrem speculativen Inhalte von bleibender Bedeutung, der jedoch in der heutigen, mit der concreten Erfahrungswelt ungleich näher vertrauten und befreundeten Denkweise eine ganz andere Ausbildung erhalten muß, als ihm in der aus Mangel an concreter Erkenntniß in formalisirende Abstractionen abschweifenden scholastischen Peripatetik zu Theil geworden ist. Das erkenntnißtheoretische Rüstzeug der scholastischen Peripatetik ist für die heutigen Bildungsverhältnisse zum größern Theile unbrauchbar; nicht etwa, weil die scholastisch-peripatetische Erkenntnißlehre und Metalogik selber unwahr und irrig gewesen wäre, sondern weil sie dem Stande eines ungleich minder entwickelten menschheitlichen Erfahrungsbewußtseins angemessen und angepaßt war. Die den neuzeitlichen Bildungsverhältnissen angemessene Behandlungsart eines philosophischen Denkobjectes besteht in der genetischen Entwicklung und organischen Entfaltung der Idee dieses Objectes; und obschon ein solches Denkverfahren zunächst und unmittelbar nur den Werde- und Entwicklungsproceß der sichtbaren organischen Naturwelt abzuschatten scheint, so hat es in Wahrheit dennoch eine universale, auf alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Erkennens anwendbare Bedeutung, weil das ganze Universum ein System organisch in einander verschlungener Existenzen und Wechselbeziehungen ist, und die göttliche Weltidee selber einen Organismus solcher Wechselbeziehungen in sich faßt, welcher selber wieder in einer organischen Relation zum immanenten Leben des göttlichen Absoluten stehen muß. Diese Betrachtungsweise irdischer und himmlischer, göttlicher und menschlicher Dinge ist aber keine solche, von welcher man sagen könnte, daß sie dem Geiste der speculativen Scholastik fremd wäre; sie läßt sich vielmehr aus den speculativen Grundgedanken und Grundanschauungen der Scholastik selber herausbilden. So gewiß nämlich die morphologische Anschauung der Dinge die Erkenntniß eines lebendigen Dynamismus und der in diesem sich darstellenden und verwirklichenden organischen Wechselbeziehungen in sich schließt, so gewiß ist die heutige genetische und organische Betrachtungsweise der Dinge dem Keime nach schon in der speculativen Formenlehre der scholastischen Peripatetik enthalten; und es kann sich nur darum handeln, die in dieser speculativen Formenlehre enthaltene lebendige Betrachtungsweise der Dinge auch actuell hervorzustellen und die scholastisch distinguirende und zergliedernde Behandlungsart in jene lebendige Betrachtungsweise umzusetzen oder diese vielmehr jener zu substituiren.

Hier ist der Ort, auch über die scholastisch-demonstrative Lehrart ein Wort zu sagen. Es gilt von ihr dasselbe, was von der Scholastik im Allgemeinen. Sofern nach ausdrücklicher Lehre der kirchlichen Theologen die natürlichen Religionswahrheiten von den übernatürlichen dadurch sich unterscheiden, daß die einen philosophisch demonstrabel, die andern philosophisch nicht demonstrabel sind, ist auch schon das Gebiet abgegränzt, innerhalb dessen überhaupt eine philosophische Demonstration statthaben kann. Mit Recht besteht die speculative Scholastik darauf, daß eine Demonstration statthaben soll; und die in einseitiger Tendenz zum unmittelbaren Erkennen von der Scholastik sich abtrennende und ihr opponirende Mystik war im Unrechte. Die Frage ist nur, ob die scholastische Demonstrativart dem heutigen Entwicklungsstande philosophischer Bildung noch angemessen sei, und ob nicht der scholastisch-syllogistischen Lehrform eine, so zu sagen, lebendigere und freiere Art und Form der demonstrativen Vermittlung substituirt werden müsse. Es ist allerdings von den Gegnern der scholastisch-demonstrativen Lehrart oft falsch und ungerecht über dieselbe geurtheilt worden; man hat sie mit der mathematisch-demonstrativen Lehrart Spinoza's und Wolfs verwechselt, und ihr die Mängel und falschen Voraussetzungen der letztern unterschoben; man hat übersehen, daß die scholastische Demonstration im Gegensatze zur mathematisch-syllogistischen, die von bestimmten künstlichen Definitionen ausgeht und auf einem falschen Apriorismus ruht, durchgängig auf dem Boden des sichern Erfahrungsbewußtseins steht. Nur ist die menschliche Erfahrung seither eine reichere und mannigfaltigere geworden, und die Philosophie ist dahin gekommen, Elemente und Factoren des menschlichen Erfahrungsbewußtseins ins Auge zu fassen, auf welche die Scholastik nicht reflectirte; sie ist darauf hingelenkt worden, den erziehenden Einfluß des Lebens und der Geschichte auf die Erweckung, Gestaltung und Entwicklung der höhern Lebensüberzeugungen ins Auge zu fassen, und das Verhältniß dieses Einflusses zu dem, was von diesen Ueberzeugungen im Menschen der Potenz nach schon ursprünglich enthalten liegt, zu vermitteln. Für diese, der heutigen Philosophie zugefallenen Functionen erweist sich das scholastisch-demonstrative Verfahren als unbrauchbar und veraltet; es muß ihm ein im lebendigen Erfahrungsgrunde des heutigen Denkens und Philosophirens wurzelndes Verfahren substituirt worden. Thöricht und vorlaut wäre es aber, jenes ältere und dem damaligen Entwicklungsstande des philosophischen Denkens ganz angemessene Verfahren als solches schmähen zu wollen; dies hieße so viel, als ein denkrichtiges und methodisches Verfahren mißachten zu wollen. Nicht um die Abthuung eines solchen Verfahrens, sondern um die Umsetzung desselben in die den heutigen Bedürfnissen und Zuständen entsprechende Gestalt und Beschaffenheit handelt es sich; die alte demonstratio quia und propter quid wird sich in ein die organischen Wechselbeziehungen und deren ideelle Verknüpfungen erahnendes, aufschließendes und erklärendes Induciren und Deduciren zu verwandeln haben, unter Salvirung des dem demonstrativen Erkennen in der alten Logik zugewiesenen processus a notis ad ignota, a notis et veris quoad nos ad vera et nota in se u. s. w. Und nicht die gerade Linie, die vom untersten zum obersten und höchsten Punkte gezogen wird, um dort zu enden, sondern die in ihren Ausgangspunkt zurückkehrende Zirkellinie wird die Signatur und das Symbol dieses Schluß- und Beweisverfahrens sein; die in gerader Richtung auf- und abwärts leitende Gedankenlinie des scholastischen Demonstrativ-Verfahrens wird sich in die geschwungene Zirkellinie umbeugen, und in dieser ihrer Umbeugung die organisch verschlungenen Beziehungen der aufzudeckenden Wahrheit reflectiren. Je weniger auf dem Standpunkte einer christlichen Philosophie an dem Inhalte jener Ueberzeugungen, welche durch die scholastische Speculation vertreten wurden, irgend etwas alterirt werden kann, um so mehr muß auf eine den Bildungsverhältnissen der geistig vorgeschrittenen Neuzeit angemessene Fassung und Ausprägung des inalterablen Wahrheitsgehaltes der scholastischen Speculation gedrungen werden. Da es unserm Verf. hauptsächlich um Darlegung der speculativen Ideen der mittelalterlichen Philosophie zu thun war, so ist er auf die Schilderung der scholastischen Vermittlungsform des speculativen Denkinhaltes weniger umständlich eingegangen; auch wäre dazu nur insofern Anlaß geboten, als eine vergleichende Zusammenhaltung der scholastischen Logik mit jener der spätern, nachscholastischen Philosophie, oder noch besser eine Geschichte der neuern Logik beabsichtigt würde. Eine solche Vergleichung lag nun außerhalb des Planes des Verf.; desto genauer und sorgfältiger ist er aber auf die Geschichte der Universalienfrage eingegangen, deren Modificationen innerhalb des Bereiches der scholastischen Lehrentwicklung in den vorliegenden Bänden des Werkes mit erschöpfender Vollständigkeit dargestellt sind.

Ueberhaupt findet sich, um schließlich auf unser oben ausgesprochenes Gesammturtheil nochmals zurückzukommen, in dem besprochenen Werke des Guten und Trefflichen vieles, und mehr als genug, um einen fleißigen und lernbegierigen Leser vollauf und lange zu beschäftigen. Das Werk gehört zu jenen, die man nicht mit einmaligem Lesen und Durchstudiren abthut, sondern zu welchen man wiederholt und allezeit wieder zurückgreift, wenn es sich um Aufschlüsse in Detailfragen handelt. Mit Gründlich-

keit und tüchtiger Sachkunde gearbeitet, wird es auch durch nachfolgende durchgearbeitetere und detaillirtere Einzeldarstellungen nicht entwerthet oder überflüssig gemacht werden; vor der Hand aber ist es, wenn der als nahe bevorstehend angekündigte Schlußband erschienen sein wird, die einzige vollständige quellenmäßige Gesammtdarstellung der mittelalterlichen Philosophie aus der jüngsten Gegenwart. Damit glauben wir in Kürze alles gesagt zu haben, was uns zur Motivirung unseres aufrichtigen Wunsches, daß das Werk in möglichst weiter Verbreitung einen zahlreichen Leserkreis gewinnen möge, dienlich erscheint.

St. Pölten. C. Werner.

Literaturgeschichte.

Aus dem **Universitäts- und Gelehrtenleben** im Zeitalter der Reformation. Vorträge von D. **Theodor Muther.** Erlangen, A. Deichert 1866. XII u. 499 S. 8. 2 Thlr.

Der Verfasser, Professor der Rechte in Rostock, hat in diesem Buche neun Aufsätze zusammengestellt, welche er bis auf zwei früher schon einzeln veröffentlicht hatte. S. 376—487 sind vier, theilweise für Bibliographie sehr interessante Beilagen angehängt. Ueber den Zweck der Sammlung sagt er S. IX: „Ich hoffe, daß die Sammlung, da in ihr archivalisches und anderes wenig bekanntes Material verarbeitet ist, den Gelehrten vom Fach nicht unwillkommen sein werde. Als Leser aber wünsche ich mir nicht bloß diese, sondern Freunde der Geschichte überhaupt. Möge es den Vorträgen gelingen, die lebendige Anschauung der großen Zeit, von der sie handeln, einigermaßen zu fördern." Durchgehen wir den Inhalt der Vorträge.

Der erste, „Bilder aus dem mittelalterlichen Universitätsleben" (S. 3—30), erscheint hier zum ersten Male. Er knüpft an die von Schreiber (Geschichte der Universität Freiburg I, S. 31) mitgetheilte Eröffnungsrede an, in welcher am 27. April 1460 der Magister Matthäus Hummel, „geistlicher Rechte und der Arzneikunde Lehrer" zu Freiburg i. B., als erster Rector die Frage erörterte: „Warum ist es nöthig, daß die Weisheit grade jetzt zu Freiburg ein Haus erbaue?" Die Antwort lautet: „Weil die Weisheit nirgends aufgenommen wird, weder in den Häusern des Klerus, noch in denen der Laien." „Und nun," fährt M. fort, „folgt eine Schilderung des damaligen Klerus, die um so mehr unser Interesse in Anspruch nimmt, als sie aus dem Munde eines Klerikers kommt, und wiederum zeigt, wie schon lange vor der Reformation die Ueberzeugung von der Verderbniß der Geistlichkeit bei einsichtsvollen und der katholischen Kirche keineswegs entfremdeten Männern durchgedrungen war." Um diesen Satz zu beweisen, führt M. aus der Rede folgende Stelle an: „Pfui der Schande, in diesen entarteten Zeiten werden wissenschaftliche Uebungen jeder Art, gemeinsame wie Privatstudien, gleich als ob es einen Feldzug wider dieselben gelte, aus den Häusern der Kleriker entfernt. Ihre Stelle nehmen Allotria und von der Kirche verpönte Dinge ein. Statt der Schriften zum Studiren finden wir bei ihnen in kostbaren Behältern feine Leinwand, Seidenzeuge und Prunkgewänder aller Art. Da erblicken wir silberne Gefäße, Leiern und Lauten, bunte Polster, Würfel und Karten, weiche Lotterbetten, geschnäbelte Waschgefäße. . . . Die Bücher dagegen, wo sie etwa noch vorhanden, sind in schaudererregendem Zustande und liegen in Staub und Schmutz, wie Hiob. Doch keine Stimme ruft: Lazarus, komme hervor! Läßt sich von ungefähr ein alter Codex blicken, so schwört der verläugnende Petrus, er kenne den Mann nicht, und der Pöbel der Umgebung ruft: Kreuziget ihn! . . . Noch schlimmer aber sieht es in den Klöstern aus. Die Sorge der Mönche geht auf ihren Bauch, ihre Kleider, ihre Paläste. Und erbarme der Himmel sich ihrer Schulen! Wie träge Fischer bedienen sie sich alter Netze. . . . Sie stehlen fremde Arbeit, indem sie fremde Werke vorlesen und fremde Ansichten oberflächlich wiedergeben. Wie Papageien schreien sie im Komödiantenton unverstandene Worte nach" u. s. w. M. meint S. 6, der Redner habe „durchweg den Nagel auf den Kopf getroffen," nur hätten seine Aussprüche noch eine Erweiterung auf 300 Jahre zurück verdient, indem die Zeit, wo die Kirche bei hereinstürzender Barbarei als treue Pflegmutter die Wissenschaft aufgenommen und vom Untergang gerettet habe, schon lange dahin gewesen sei, da alles, was diese Klöster, auch die berühmtesten, von da ab trieben, doch nur „reines Handwerk" gewesen sei. Die Schilderung Hummels von der geringen geistigen Cultur der Mönche und dem Verkommensein ihrer Klosterschulen stehe keineswegs vereinzelt. Auch die „Briefe der Dunkelmänner hätten seit der Mitte des 15. Jahrhunderts ihre Vorläufer, und Ausfälle und Satyren wider die Unwissenheit und bäurische Tölpelhaftigkeit der Mönche und Klosterschüler seien nichts Seltenes." M. beruft sich auf ein seines Wissens noch gänzlich unbekanntes Schriftwerk in einem Miscellancodex zu Königsberg (No. 161): Epistola admodum pulcra de beano superbo et studente humili, dessen Inhalt der ist, daß sich der unwissende „Beanus", der mit dem „Studens humilis" auf der Ferienreise zusammentrifft, auf einem Schlosse gegenüber der Gräfin, deren Tochter und Tischgenossen äußerst roh und ungeschickt benimmt, indessen der Studens sehr artig sich zu benehmen versteht, wozu noch kommt, daß der Beanus eine vom Grafen vorgelegte Urkunde nicht einmal zu lesen vermag, während sie der Student nicht nur übersetzt, sondern auch erklärt. Welchen Sinn legt nun M. unter? „Der Student, sagt er, wird als Muster aller Vollkommenheit hingestellt, um die Unterrichtsanstalten, denen er seine Bildung verdankte, zu erheben, dagegen muß der Beanus in ganzer bäuerischer Rohheit und mönchischer Unwissenheit sich zeigen, weil dargethan werden soll, daß die Kloster- und Winkelschulen nichts werth seien." Dieses der Hauptinhalt des ersten Vortrags, dem in etwas unzusammenhängender Weise unter der Rubrik: „Auseinandersetzung der Römischen Kirche und der Wissenschaft" der bekannte Siegel-Streit der Pariser Hochschule 1225 mit dem Domkanzler Philipp von Greva, nach der Erzählung des Buläus, beigefügt ist, gleichsam zur Erörterung der Frage, welche das Reformationswerk Luthers zu Ende geführt oder gelöst habe: „Sind die Universitäten kirchliche Anstalten oder nicht?" Dem ganzen Aufsatze liegt der Gedanke zu Grunde, „daß die Rohheit und Unwissenschaftlichkeit der Klosterschulen lediglich Verkommensein war, während die gleichen Eigenschaften bei den Universitäten" — diese will M. nicht in Abrede stellen und bezieht sich deßhalb sogar auf das Zeugniß des „feingebildeten Italieners" Aeneas Sylvius Piccolomini bezüglich der Universität Wien — „ungebändigte Kraft und verwirrtes Umhertappen in erst zu lichtendem Urwaldsdunkel bedeuteten."

Gegen diese Darstellung läßt sich aber manches einwenden. Was zunächst die Schlüsse betrifft, welche aus der Inaugurationsrede des Mag. Hummel gezogen werden, so weiß jeder Kenner jener Zeiten, was von solchen rhetorischen Exercitien zu halten ist. Uebertreibungen, wenn nicht thatsächliche Entstellungen kommen ja auch heute noch mitunter in solchen akademischen Reden vor. Was insbesondere die Klagen über den übermäßigen Luxus angeht, so lassen sich dieselben durch alle Jahrhunderte nachweisen; wollte man solche Klagen einseitig als Geschichtsquelle benutzen, so würde der Luxus als ein zu allen Zeiten bei allen Ständen verbreitetes Uebel erscheinen. Was die Klöster angeht, so ist freilich nicht zu bestreiten, daß ihre Schulen im Allgemeinen im 15. Jahrhundert auf einem niedrigen wissenschaftlichen Standpunkte standen; aber ganz ungerechtfertigt ist es, wenn M. sein hartes Urtheil auch auf die frühern Jahrhunderte ausdehnt und in Bezug auf das 15. Jahrhundert so ausspricht, als ob es nicht manche, zum Theil glänzende Ausnahmen gegeben hätte. Neben dem nur noch aus seiner Rede und einigen Universitätsacten

bekannten Mag. Hummel darf doch auch wohl der gleichzeitige Thomas von Kempen als Zeuge angerufen, und neben manchen verkommenen Klosterschulen auf die so segensreich wirkende Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben hingewiesen werden. Ueberhaupt ist das geschichtliche Material wohl noch zu wenig vollständig gesammelt und zu wenig gesichtet, um über Unterrichtswesen, Klöster und Klosterschulen des 15. und 16. Jahrhunderts mit der Sicherheit, wie es M. thut, ein definitives Urtheil auszusprechen. Wenn von den Klöstern im Allgemeinen als von Spelunken der Unwissenheit gesprochen wird, wie ist es dann zu erklären, daß ihre Bewohner bei der an ihnen gerügten Unwissenschaftlichkeit, Unthätigkeit und Verkommenheit eine so merkwürdige Liebhaberei für das Büchersammeln gehabt haben? Stammen doch fast alle Handschriften und alten Drucke, die wir jetzt in kaiserlichen und königlichen Bibliotheken finden, aus den Klöstern. Und daß die Mönche dieselben nicht bloß zum Anschauen gehabt, trotz des im Narrenschiff vorkommenden Büchernarren, das bezeugen die oft massenhaften Randbemerkungen. Wenn M. vollends die wissenschaftliche Verkommenheit noch auf 300 Jahre zurückdatirt haben will, so zeigt das, daß er kein Verständniß hat für die Leistungen von Gelehrten und Denkern, wie Richard von St. Victor, Johannes von Salisbury, Petrus von Blois, Alanus de Insulis, Innocenz III., Alexander von Hales, Albert d. Gr., Thomas von Aquin, Bonaventura u. v. a. [1])

Was die von M. besprochene Königsberger Epistola anlangt, so trägt dieselbe ganz den Charakter jener „Facetiae", die von den Tagen des Poggius an gang und gebe waren. Jeder Kenner des Facetienwesens wird aber in dem Beanus sicherlich nicht den Muther'schen Klosterschüler herausfinden können, wie denn Beanus auch nie einen solchen im Gegensatze des Studens bezeichnet. Im 15. und 16. Jahrhundert hatte sich der Begriff des Beanus, ganz abgesehen von dem Universitätsleben, im Munde der Humanisten dahin festgestellt: „Beanus" ut barbare vocamus eum qui barbarus sit et homo indoctus incultisque moribus deformis", wie Heinrich Bebelius in seiner Schrift Facetiarum libri III p. 55 b (Argent. 1600) sagt. Also auch ein im Alter vorgerückter Mann konnte als Beanus verachtet werden. Aber auch die Universitätssprache bezog den Ausdruck Beanus nie auf Klosterschulen; Beanus war eben jeder, der die Hochschule zum ersten Male besuchte. Beanus, novellus studiosus, qui ad academiam accessit, sagt Du Cange, und fügt bei: Statuta Academiae Viennensis in Austria: Item quod nullus praesumat supervenientes novos, quos Beanos vocant, indebitis quibuscunque exactionibus gravare aut aliis iniuriis aut contumeliis molestare. Ubi Lambecius: Beani definitio latitat in ipsa nominis sui acrostichide: Beanus Est Animal Nesciens Vitam Studiosorum. — Der Vortrag

II. Zur Verfassungsgeschichte der deutschen Universitäten (S. 31—62) ist zuerst in den Neuen Preußischen Provinzialblättern 1860, Bd. V, Heft 1 erschienen, und war zunächst veranlaßt durch die „Statuta facultatis Iurisconsultorum Vitebergensium A. 1508 composita", welche Muther 1858 in Leipzig bei Hirzel veröffentlichte. Ein Vergleich zwischen Sonst und Jetzt zieht sich durch die ganze Arbeit, die zunächst die Abnahme der corporativen Selbständigkeit und der autonomen Stellung der Universitäten beklagt, zusammenhängend mit der innern politischen Entwicklung Deutschlands. Diese Arbeit enthält auch bezüglich der Lehrerverhältnisse vieles Wahre. Diese kleine Schrift findet sich übrigens in Pözls kritischer Vierteljahrsschrift III, 315 besprochen.

1) Die Gegenüberstellung von Klosterschule und Universität ist vollends nicht gerechtfertigt. Die Humanisten wenigstens bekämpften gerade die Universitäten als das Bollwerk der wissenschaftlichen Barbarei. Es ist in dieser Hinsicht dem Verf. offenbar mehr um einen pikanten Gegensatz, als um historische Wahrheit zu thun gewesen. Die Red.

III. Der Vortrag: Politische und kirchliche Reden aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts (S. 64—94), welcher hier zum ersten Male erscheint, gehört zu den schwächern Arbeiten. M. findet die wahre Bedeutung der Reformation in der geistigen Befreiung Deutschlands von der absoluten Herrschaft italienischer Wissenschaft oder in dem Sturze der romanischen Race und der Erhebung rein germanischer Völker auf den Herrscherstuhl im Reiche des Wissens und Könnens, und sucht diese Auffassung, welche jedenfalls mehr von seinem Patriotismus als von seinem historischen Wissen Zeugniß ablegt [1]), aus Gelegenheitsreden hervorragender Persönlichkeiten, „Proben damaliger wissenschaftlicher Vorträge für gemischtes Publicum", zu erweisen. „Von dem alten Schul- und Aberwitz, sagt er S. 66, von der systematischen Mönchsverdummung, welche vor der Reformation auf allen deutschen und außerdeutschen Universitäten herrschte, wird zwar von Vielen gesprochen, aber nur Wenige haben davon eine deutliche concrete Vorstellung." Zum Beweise für diese harten Worte benutzt M. außer der Epistolae obscurorum virorum, auf die er besondern Werth zu legen scheint, auch die Komödie des Heinrich Bebelius de optimo studio scholasticorum von 1501. Bebelius wurde aber oben schon als Facetiensammler genannt und der Hauptbeweis beruht auch hier auf einer Spaßmacherei. Als weitern Beleg gibt M. einen Vortrag des Peter von Ravenna (s. u. No. IV), de potestate Summi Pontificis et Romani Imperatoris lectio, gehalten 1503 in Wittenberg vor Fürsten und Herren. Diese Rede enthält aber „im Ganzen und Großen nur die bekannte mittelalterliche Lehre von der päpstlichen und kaiserlichen Gewalt," und behandelt — ein Meisterstück in ihrer Art — weit entfernt von „Mönchsverdummung" zu zeugen, diese Frage, welche Jahrhunderte lang die Welt beschäftigte, mit wirklichem Scharfsinn und großer kanonistischer Gelehrsamkeit. Günstiger äußert sich M. über die humanistische Richtung, als deren Repräsentanten er den ebengenannten H. Bebelius vorführt mit seiner 1501 vor Kaiser Maximilian gehaltenen Oratio de laudibus Germaniae. Dieses Thema ist damals oft behandelt worden. M. skizzirt noch eine von Christoph Scheurl 1506 zu Bologna gehaltene Rede de laudibus Germaniae et ducum Saxoniae. — Recht interessant ist der Vortrag

IV. Ausgang des Petrus Ravennas (S. 95—128), des eben erwähnten berühmten italienischen Antecessors, der 1497 Italien verließ und zuerst in Greifswald, seit 1503 in Wittenberg, von da durch die Pest vertrieben, seit 1507 in Köln lehrte. Der bekannte Gratius Ortuinus gibt über sein Erscheinen und Auftreten in Köln interessante Notizen. M. hat mit großem Fleiß alles gesammelt, namentlich auch Böckings treffliche Ausgabe der Werke Huttens benutzt, um das Leben des Ravennaten aufzuhellen. Er hat zu dem Zwecke natürlich auch die Schriften des Ravennaten studirt, über welche er in der Beilage I. (S. 390—395) eine sorgfältige und werthvolle bibliographische Studie gibt (es werden 18 Schriften aufgezählt). — Eine nicht minder werthvolle Arbeit ist der Vortrag

V. D. Christoph Kuppener (S. 129—177), welcher in gedrängten Zügen das Leben und die Wirksamkeit dieses Leipziger Juristen (geb. zu Löbau 1466, gestorben 1511) vor Augen führt. Die Beilage II. (S. 396—414) gibt dazu interessante Nachträge. — Dieser Aufsatz liegt indessen dem Theol. Literaturbl. ferner, als die vortreffliche Arbeit

1) Muther verwechselt die Reformation mit dem Humanismus. Luthers Reformation hat übrigens das unter dem Einfluß des Humanismus aufblühende wissenschaftliche Leben erstickt, statt es hervorgerufen zu haben. Aber auch von dem Humanismus gilt nicht einmal die Phrase von der „Emancipation deutscher Wissenschaft." Denn die deutschen Humanisten gingen bei den italienischen in die Schule; keiner unterließ die gelehrte Pilgerfahrt über die Alpen. Vielleicht ist die deutsche Wissenschaft niemals mehr von Italien abhängig gewesen als damals. Die Red.

VI. D. Hieronymus Schürpf (S. 178—229). Schürpf, geb. am 12. April 1481 zu St. Gallen, war Professor des kanonischen Rechts und Collega Luthers in Wittenberg, ein Mann, der dem Grundsatze treu „Tollatur abusus, maneat usus" das „Ueber Port Werfen" der alten Kirche entschieden mißbilligte und deßhalb mit Luther öfters in heftige Kämpfe gerieth, da dieser das kanonische Recht verachtete („Purus canonista est magnus asinista"), indessen dasselbe seinem Collegen Schürpf für kirchliche Fragen unbedingt maßgebend blieb. „Wenn es Luthers That ist, sagt M. S. 215, die Kirche gereinigt und von bösen Auswüchsen befreit zu haben, so ist es Schürpfs That, daß er der evangelischen Kirche als Grundlage ihres Rechts ein Rechtsbuch erhalten hat, in welchem die Erfahrung von mehr denn einem Jahrtausend gesammelt ist." M. fährt fort: „Schürpf hatte aus seinen Ansichten nie ein Hehl gemacht. Daher wurde er nicht bloß von einigen seiner Zeitgenossen, sondern auch von einem Theil der Nachwelt für einen Papisten gehalten." Das Wahre an der Sache ist, daß Schürpf in die Reihe jener Männer gehörte, die mit der römischen Kirche nie brechen wollten, am Ende aber zu ihren Schrecken wahrnahmen, daß sie weiter, viel weiter von den Wellen geworfen waren, als sie selbst für möglich gehalten. Das geht bei allen Revolutionen nie anders! Schürpf starb als Professor zu Frankfurt a. d. O. am 6. Juni 1554. Die Beilage III. gibt S. 415—454 sehr interessante Mittheilungen zu Schürpfs Biographie, darunter auch Urkunden über die Bestallung der ersten juristischen Lehrer in Wittenberg, ferner Spalatins Brief an den Kurfürsten Friedrich zu Sachsen über die Stimmung zu Wittenberg nach Bekanntwerden der päpstlichen Bulle wider Luther, sowie „Untersuchung wider H. Schürpf, weil er sich mit dem Kurfürsten von Brandenburg in Berufungsverhandlungen eingelassen." — Ein weiterer Vortrag S. 230—328

VII. und VIII. behandelt D. Johann Apel, einen in der fränkischen Kirchengeschichte insofern bekannten Namen, als zwei fürstbischöfliche geistliche Räthe und Chorherren im Collegiatstifte zum Neumünster in Wirzburg, Dr. Johann Apel von Nürnberg und Dr. Friedrich Fischer von Heidingsfeld die Reformation damit anfingen, daß ersterer eine Nonne aus St. Marx, der andere eine Wittwe aus Mainz zu sich heimlich ins Haus nahmen und mit selben in wilder Ehe lebten. Ueber dieses Aergerniß wurde das Volk aufgebracht, der Bischof schritt ein und ließ beide in den sogenannten Pfaffenthurm des Schlosses Marienberg werfen, aus dem sie später nach gethaner Urphede entlassen und des Stiftes verwiesen wurden. Apel wurde Professor der Rechte in Wittenberg, trat später in preußische und dann in Nürnbergische Dienste; er war als Lehrer und Schriftsteller nicht ohne Verdienst. Ueber die Beurtheilung Apels will ich mit M., der ihn als überzeugungstreuen Glaubenshelden verherrlicht, nicht rechten; aber einige seiner thatsächlichen Angaben muß ich berichtigen. M. schreibt S. 244: „Vielleicht hatte Apel schon seit längerer Zeit ein Würzburger Canonicat, denn es geschah häufig, daß Domherren sich zu weiterer Ausbildung auf berühmte Universitäten begaben." Apel war nie Wirzburger Domherr und konnte es nicht werden, weil das Wirzburger Domcapitel, von welchem und aus welchem der Landesherr und Herzog in Franken gewählt ward, sich jederzeit nur aus dem stiftsmäßigen „hohen" deutschen Adel ergänzte, indessen an den zwei Nebenstiften „Ecclesia insignis collegiata ad utrumque S. Ioannem in Haugis" (Stift Haug) und „Ecclesia insignis collegiata ad S. Ioannem Evangelistam in Novo Monasterio" (Stift Neumünster) der Adel nicht erforderlich war. Indessen war das „Studium biennale" an jedem dieser Stifte Vorschrift, der durch den zweijährigen Besuch an einer beliebigen Universität genügt wurde, gleichviel ob der Canonicus Theologie oder, was das Gewöhnlichere war, Rechte studirte. An allen Stiften Wirzburgs herrschte aber der sogenannte „Turnus errans" und so konnte in den treffenden capitularischen Monaten ein Canonicus oft einen landfremden Menschen präsentiren. So mag auch Apel nach Wirzburg gekommen sein. Anders war es mit dem Johannes von Stein, der aus altem Adel und Domherr in Wirzburg war. Wittenberg war damals noch eine neue vom Papst und Kaiser privilegirte Hochschule, deren Neuheit schon die zum Studium biennale verpflichteten Canoniker anzog. Wenn daher Muther sagt: „Der Zusammenhang erklärt sich dadurch, daß der seit 1495 regierende Bischof und Herzog zu Franken Lorenz von Bibra ein den freiern geistigen Regungen seiner Zeit sehr geneigter Mann war," so ist diese Auffassung irrig und beruht lediglich auf Strobel, Miscellaneen literarischen Inhalts I, 104, der aber wieder nur aus Seckendorfs Histor. Luth. P. I, p. 24 schöpfte. In Wahrheit war Bibra ein ächt katholischer Bischof, vergl. *Ussermann* Episcopatus Wirceburgensis. Typ. San-Blasianis 1794, p. 136. Auch Fürstbischof Conrad von Thungen (1519—40) war ein thatkräftiger Gegner der Reformation und des Bauernkriegs. Wenn aber M. weiter schreibt: „Unter den Canonikern Würzburgs aber finden wir Männer, wie die beiden Fuchs, Friedrich Fischer und Apel," so fanden sich am Domstifte, zu welchen die beiden fränkischen Fuchse gehörten, sowie an den Collegiatstiften, denen Fischer und Apel angehörten, auch ganz andere Männer, wie M. aus Salvers Ahnenproben und Gropps Neumünster ersehen kann, die freilich nicht erwähnt werden, „dieweil sie katholisch blieben." Entgangen ist M. die Schrift: „Dr. Martin Luthers Reformation in nächster Beziehung auf das vormalige Bisthum Würzburg, historisch dargestellt von Dr. Karl G. Scharold. Würzburg 1824," wo S. 177—185 sich die Apel'sche Geschichte findet, indessen das als Beilage XVI. mitgetheilte Schreiben des Bischofs Johannes von Terracina an Bischof Conrad speciell den Vorgang berührt, wie denn auch das Breve des Papstes Hadrian an Conrad vom 27. August 1523 (Beilage A) speciell sich hieher bezieht. Eine sehr werthvolle Beilage gibt M. S. 455—481: „Die Schriften Johann Apels und ihre Ausgaben;" denn diese bibliographische Bearbeitung kann mustergültig genannt werden. — Der letzte Vortrag S. 329—367:

IX. „Anna Sabinus" gibt ein Bild der unglücklichen Ehe der Tochter Melanchthons, Anna, geb. 4. Sept. 1522, die als Kind mit dem bekannten Dichter und nachherigen ersten Rector von Königsberg, Georg Sabinus, verlobt, im 14. Jahre sich mit ihm verehelichte und im 25. starb, des „Philippus" liebstes und wahres Schmerzenskind. Das ganze nette Bildchen, in dem es jedoch auch an „Papisten" nicht fehlen darf, zeigt, daß die Reformatoren eben auch Menschen aus Fleisch und Blut waren. Die Frauen machten ihnen viele Sorgen, wie M. S. 333 ganz aufrichtig schreibt: „Die Stellung der Frauen war eine gar einflußreiche. Wie Luthers Gattin auf ihren Mann sogar in öffentlichen und kirchlichen Dingen einwirkte und nicht immer zum Besten, ist von mehr als einem Zeitgenossen bezeugt; aber auch auf Melanchthon machten in solchen Angelegenheiten die Damen mitunter Eindruck." Die „weiber praktiken" haben eben auch manchmal „den frommen Philippum irre gemacht."

Diese Bemerkungen werden genügen, um den reichen und interessanten Inhalt des Buches, aber auch um den darin wehenden Geist zu charakterisiren.

Würzburg. Ant. Ruland.

Literarische Notizen.

— Unter den neuern biographischen Schriften hervorragender Protestanten verdient „Karl von Raumers Leben von ihm selbst erzählt" (Stuttgart, Liesching 1866) wegen seines reichen Gehaltes und seiner frischen, lebendigen und treuherzigen Darstellung eine ganz vorzügliche Empfehlung. Besonders anschaulich sind die Schilderungen aus dem Universitätsleben in Göttingen und Jena im Anfang unseres Jahrhunderts und die Bilder aus

den Befreiungskriegen, die der Verf. mitmachte. Als Glanzpartie des Buchs muß das über Pestalozzi und seine Erziehungsanstalt in Iferten Beigebrachte bezeichnet werden und jeder Pädagog sollte diese Abschnitte lesen und beherzigen. Raumer deckt hier die Quellen des Widerspruchs im Leben und Wirken Pestalozzi's auf, „der trotz seiner großen, die ganze Menschheit umfassenden Ideale, nicht Fähigkeit und Geschick besaß, um nur der kleinsten Dorfschule vorzustehen." — Auch der vor Kurzem erschienene erste Band von des Philologen „Friedrich Thiersch Leben," herausgegeben von seinem Sohne H. Thiersch (Leipzig und Heidelberg, Winter'sche Verlagshandlung 1866) bietet in geschichtlicher und pädagogischer Hinsicht ein reiches Interesse und wir kommen wohl nach dem Erscheinen des zweiten Bandes noch einmal ausführlicher auf das Werk zurück. Was sagen unsere Philologen zu den Klagen des Verf. über den Rückschritt im classischen Unterricht S. 144: „. . . Wie ganz anders sah es in den Lehrbüchern jener Zeit (der ersten Decennien unseres Jahrhunderts) aus, als in den jetzt in Gebrauch kommenden! Jene öde, geistlose Manier, mit selbstersonnenen und meist faden Sätzen die Regeln einzuüben, welche sich bei Ahn und Ollendorf in der Behandlung neuerer Sprachen kaum entschuldigen läßt, dringt auch in den Unterricht in den alten Sprachen ein. Welch ein Rückschritt in Geschmack und Methode, die Bücher von Spieß und ähnliche in den Gymnasien einzuführen! ein Zeichen, daß Sinn und Verstand für das Classische schwindet, und die Kenntniß vieler Lehrer selbst kaum zu einer armseligen Routine in den Regeln der Grammatik noch ausreicht." In so weit diese Klagen begründet sind, dürfte die Schuld wohl vielfach daran liegen, daß man beim philologischen Unterricht zu wenig die Grundsätze befolgt, die Niebuhr in einem „Brief an einen Jüngling, der sich der Philologie widmen wollte" (Lebensnachrichten über B. G. Niebuhr, Band 2, 200—212) als maßgebend und als allein fruchtbringend in dem Studium der Alterthumskunde aufstellt. Dieser Brief ist eine wahre pädagogische Perle unserer Literatur. — Es hat uns sehr gefreut, daß Thiersch S. 42. 44 ein Wort einlegt für Johannes von Müller, dessen Verketzerung in neuerer Zeit zur Mode wird, „weil er zu den Franzosen übergegangen." Müller zeigte allerdings nicht den unbeugsamen Muth, wie andere Patrioten, aber es waren keine unedlen Motive, die ihn mit Napoleon in Verbindung brachten. Thiersch sagt mit Recht: „Der Mann, der (die Universitäten zu) Göttingen, Halle und Marburg gegen die räuberischen und bildungsfeindlichen Gelüste der Franzosen aufrecht hielt, war Johannes von Müller. . . . Müller nahm die Stelle als Staatssecretair in Cassel an, um dem Vaterlande zu dienen. Er erlag schon nach zwei Jahren dem Verdruß, den ihm die Franzosen bereiteten; er hat mit seinen letzten Kräften für deutsche Bildung gekämpft und die Hochschulen sind ihm auch hierfür zu dankbarem Andenken verpflichtet." Es ist sehr wohlfeil, über Müllers „Abfall" zu declamiren; aber wenn man ihn unbedingt verurtheilt, was will man dann über Schiller sagen, der zur Zeit, wo er eine Anstellung in Mainz suchte, am 17. Nov. 1792 an Körner schrieb: „Wenn die Franzosen mich um meine Hoffnungen bringen, so kann es mir einfallen, mir bei den Franzosen selbst bessere zu schaffen." J. J.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Alzog, Grundriß der Patrologie, von Peters.
Breviarium Romanum, Regensb., Pustet 1866, von Schmitz.
Gmelch, Unterrichtsfreiheit und Schulzwang, von L. Kellner.
Herminjard, Correspondance des reformateurs, von Kampschulte.
Hofmann, die Lehre von dem Gewissen, von Simar.
Laurent, Hagiologische Predigten, von Kaulen.
Müller, Götter und Menschen bei Homer und Hesiod, von Stiefelhagen.
Stobbe, die Juden in Deutschland während des Mittalalters, von Lörsch.
Strauß, die Halben und die Ganzen, von G. K. Mayer.
Walter, das alte Erzstift und die Reichsstadt Köln, von Ennen.

Zur Besprechung sind ferner in Aussicht genommen:

Alzog, Handbuch der Kirchengeschichte, 8. Aufl.
Böttcher, Lehrbuch der hebr. Sprache.
Klofutar, Comm. in Evang. S. Matthaei.
Perrone, de virtute religionis deque vitiis oppositis.
Pruvost, Vie du R. P. Philippe de Scouville.
Rieß, die moderne Irrlehre.
Rohrbacher, Universalgeschichte der kath. Kirche, 7. Band.
Scheffer-Boichorst, Kaiser Friedrich' I. letzter Streit mit der Kurie.

Correspondenz der Redaction. No. 154, No. 172 und No. 184: Dankend erhalten.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 5. November 1866. № 23.

Neutestamentliche Literatur.

Exegetisches Handbuch zu den Evangelien und der Apostelgeschichte von Dr. **Aug. Bisping.** (Schluß.)

Wir kommen zum 3. Bande, dem Commentare zu Johannes, welcher dem nunmehrigen Erzbischofe von Köln dedicirt ist. Bei 2, 15: *πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ, τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας*, meint B., könne sprachlich *τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας* sich auf das vorhergehende *πάντας* beziehen, es könne aber auch davon getrennt werden, so daß sich nach dem Text nicht entscheiden ließe, ob Jesus bloß die Thiere oder auch die Verkäufer mit der Geißel aus dem Tempel getrieben habe. Daß die an zweiter Stelle genannte Interpretation nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht angenommen werden könne, hat schon Bäumlein in seinem philologisch verdienstvollen „Commentar zum Ev. Joh. Stuttgart 1863" S. 40 richtig bemerkt, und darum hätte B. seiner tactvollen Erklärung jener Stelle, welche absichtlich und unabsichtlich viel mißdeutet worden ist, auch eine philologische Grundlage geben können. — S. 130 trägt Bisping, von Hengstenberg verführt, eine sehr sonderbare Ansicht über den 5, 1 ff. erwähnten Teich Bethesda und dessen Heilkraft vor. Man kann dieselbe nach dem Princip les extrêmes se touchent als den Berührungspunkt der Hyperorthodoxie und des Rationalismus bezeichnen. Das Wasser jenes Teiches soll intermittirend in Bewegung gerathen sein und dann am heilkräftigsten gewirkt haben, während auch nach der Bewegung die Heilkraft nicht ausgegangen, sondern nur schwächer geworden sei. Auch soll nicht Jeder unter allen Umständen, selbst wenn er sofort nach der Bewegung ins Wasser gestiegen wäre, geheilt worden sein; vielmehr soll Joh. nur haben sagen wollen, merkwürdige Heilungen allerlei Art seien vorgekommen. Mit Einem Worte, es soll sich hier um eine Heilquelle handeln, wie es deren auch heutzutage noch so viele gibt. Soweit der Rationalismus. Um die Orthodoxie zu retten, macht B. die Worte Hengstenbergs zu den seinigen, „Joh. würde in dem Sprudel in Karlsbad nicht minder den Engel erkannt haben, als in dem Teiche Bethesda." Diese seltsame Aeußerung wird dann dahin erläutert, daß „unserm atheistischen Zeitalter" die richtige, in der patristischen Periode und das ganze Mittelalter hindurch herrschende Anschauung abhanden gekommen sei, nach welcher jedes Element seinen Geist besäße und jede Naturkraft durch einen Engel in Bewegung gesetzt würde. Wenn ich wüßte, daß der Verf. es mir nicht übel nähme, so würde ich sagen: die katholische Theologie an der Hand der protestantischen Rechtgläubigkeit erinnere doch stets an die bekannte Parabel des Heilandes, in welcher zum Schluß von einer Grube die Rede ist. Ob heutzutage außer Hengstenberg und seiner Partei noch Jemand Lust hat, auf den Standpunkt der alten Naturphilosophie zurückzukehren und in den Heilquellen von Kissingen, Karlsbad u. s. w. Engel wirken zu lassen, möchte ich bezweifeln, und die Nicht=Hengstenbergianer werden doch wohl nicht alle Atheisten sein. So viel über die Hyperorthodoxie. Daß diese bei jener Interpretation dem Berichte des h. Joh. trotz alledem nicht gerecht wird, sondern denselben verrenkt, wie auf einem Prokrustes=Bett, wird jeder Leser sofort gefühlt haben. Der Evangelist will gerade das als etwas ganz Außergewöhnliches und Wunderbares mittheilen, daß nur der Erste, welcher nach der Bewegung ins Wasser hinabstieg, aber er auch unter allen Umständen, mochte er leiden woran er wollte, geheilt worden sei. Hat man also keine Lust, mit Tischendorf nach den freilich alten und bewährten Handschriften BCD, zu denen sich seit 1859 auch der Cod. Sinait. gesellt hat, den V. 4 als unächt zu verwerfen, so kann man vernünftiger Weise an der Annahme nicht vorbei, wie sonderbar sie klingen mag, am Teiche Bethesda sei in der genannten Weise regelmäßig intermittirend, aber jedesmal zu Gunsten Eines Kranken ein Wunder vollzogen worden.

Noch möge man mir eine doppelte Bemerkung gestatten. Einmal würden etwas reichhaltigere Mittheilungen kritischen Inhaltes auch für den Anfänger nicht störend gewesen sein. Bei der Besprechung von Joh. 8, 1 ff. vermißt man sogar die nicht unwichtige Angabe, daß diese ganze Perikope über die Ehebrecherin (wie in den übrigen ältesten Handschriften) auch im Cod. Sin. fehlt. Zweitens aber, glaube ich, hat B. mitunter gar zu genau übersetzen wollen und dadurch gegen den deutschen Sprachgeist gefehlt. Ich führe nur einige Beispiele aus dem 3. Bande an. S. 107: „Denn nicht stehen Juden mit Samaritern im Verkehre." S. 109: „Du hast eines Theils nicht ein Schöpfgeschirr. . . Doch nicht du bist größer als unser Vater Jakob." S. 132: „Ich habe Niemanden, daß er mich . . . in den Teich werfe." S. 199: „Doch nicht richtet unser Gesetz." S. 403: „Doch nicht ich bin ein Jude." Zumal diese Umstellung der Negation, wie B. sie nach dem Griechischen vorzunehmen pflegt, ist doch im Deutschen nicht zulässig.

Ich schließe mit einigen Bemerkungen über die Erklärung der Apostelgeschichte. Der Apostel Petrus erklärt 1, 16 ff., die Verwerfung des Judas sei schon in den Psalmen vorausverkündet gewesen. Mit Bezug hierauf sagt B., an der betreffenden Stelle sei die Erledigung einer apostolischen Amtsstelle geweissagt (S. 27), freilich nach S. 30 nur so, daß nicht David selbst, sondern nur der durch ihn redende h. Geist diesen tiefern Sinn jener Stellen intendirt haben soll. Ungeachtet dieser Einschränkung halte ich jene Erklärung noch für zu prägnant. Petrus will keineswegs sagen, der h. Geist habe ganz speciell die Verwerfung des Judas durch die Psalmworte bezeichnen wollen, so daß, wenn Judas nicht verworfen worden wäre, eine alttestamentliche Weissagung als unerfüllt dastände; sondern jene Worte, welche von jedem Feinde der Sache Gottes gelten, seien ganz speciell am Verräther des Sohnes Gottes selbst in Erfüllung gegangen. Demnach wäre V. 16 so zu fassen: Es mußte diese Schriftstelle (ganz gewiß in diesem Falle) erfüllt werden; in ihr ist (auch und in ganz be=

sonderm Sinne) die Verwerfung des Judas eingeschlossen, weil (ὅτι V. 17) er (sogar) in unserm Collegium sich befand (und darum durch seinen Verrath sich selbst eine wirkliche Amtsentsetzung zuzog). Das viel mißverstandene ὅτι in V. 17 gibt also freilich einen Grund an, aber nicht, wie B. glaubt, für das ἔδει πληρωθῆναι, sondern für ἣν προεῖπε, für die Behauptung nämlich, daß jene Stellen auch und in besonderm Sinne auf Judas zu beziehen seien.

Unter den vielen historischen Schwierigkeiten in der Rede des Stephanus findet sich 7, 4 auch die, daß Abraham erst nach dem Tode seines Vaters nach Kanaan übersiedelt, während nach der Chronologie der Genesis bei dieser Uebersiedelung Thare noch gelebt haben muß. B. erklärt die Entstehung jener abweichenden Angabe, welche sich auch in der jüdischen Tradition findet, richtig aus dem Umstande, daß Gen. 11, 32 proleptisch von dem Tode Thare's die Rede ist, ehe jene Uebersiedelung erzählt wird. Dabei hätte der Verf. einfach stehen bleiben sollen. Stephanus (wie B. selbst zu einer andern Unrichtigkeit in dessen Rede bemerkt) braucht nicht für unfehlbar gehalten zu werden; er hielt sich bei seiner Darstellung der jüdischen Geschichte an die damals unter den Juden gewöhnliche Auffassung. Wenn die Rabbinen, um jene Prolepsis zu beseitigen, Gen. 11, 32 nicht von dem leiblichen Tode Thare's verstehen, sondern von dessen Austritt aus der Heilsgeschichte, so ist das eine von den bekannten rabbinischen Spielereien, welche nicht als Ausfluß einer gesunden Schrifterklärung anzusehen sind. Daß Stephanus sich dieser mystischen Deutung sollte angeschlossen haben, wie B. glaubt, erscheint bei dessen einfacher und natürlicher Ausdrucksweise „nach dem Tode seines Vaters“ nicht annehmbar.

In der bekannten Streitfrage, ob der von Petrus in die Kirche aufgenommene Hauptmann Cornelius ein jüdischer Proselyt gewesen sei oder nicht, stellt sich B. S. 176 auf die Seite derer, welche Letzteres behaupten. Aber wenn Petrus die bei Cornelius Versammelten (10, 28. 34 f.) als Heiden anredet, wenn 11, 1. 18 die durch ihn in die Kirche Aufgenommenen wieder als Heiden bezeichnet werden, und nach 15, 7 Petrus später auf dem Apostelconcile von der durch ihn geschehenen Aufnahme der Heiden in die Kirchengemeinschaft redet, so ist wohl zu bedenken, daß es 10, 27 heißt, Petrus habe bei Cornelius Viele gefunden, die dort zusammengekommen seien. Nach V. 44 aber kam der h. Geist über Alle, welche die Rede des Petrus hörten. Es handelt sich also hier offenbar um die Aufnahme einer ganzen Schaar Heiden in die Kirche, wenn auch Cornelius selbst mit seiner Familie vermöge seines Proselytismus halb Heide und halb Jude gewesen sein sollte. Wollte man nun auch anderseits den 10, 2 von Cornelius gebrauchten Ausdruck εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, der sonst freilich constant von den Proselyten gebraucht wird, hier allgemeiner deuten, so wird der Hauptmann doch hier sowohl wie V. 22 mit so überschwenglichen Ausdrücken als ein Frommer und Judenfreund geschildert, daß es kaum möglich ist, an der Annahme vorbeizukommen, daß er Proselyt des Thores war.

Apg. 20, 11 wird erzählt, nach Mitternacht habe Paulus zu Troas das Brod gebrochen, und der Berichterstatter fügt bei: καὶ γευσάμενος. B. erklärt Letzteres von der Feier der Agape. Man möchte aber lieber mit Beelen z. d. St. γευσάμενος von dem Empfange der h. Eucharistie selbst verstehen. Denn einmal läßt es sich nicht denken, daß man gleich nach Mitternacht, wie der Zusammenhang fordern würde, ein Mahl sollte gehalten haben. Außerdem aber wurden, wie schon A. Maier zu 1. Kor. 11, 20 ff., meiner Ansicht nach mit Recht, bemerkt hat, in der apostolischen Zeit nach dem Vorbilde des letzten Abendmahles Jesu die Agapen nicht nach, sondern vor dem Empfange der h. Eucharistie gefeiert. Erst gleichzeitig mit der Abschaffung der Agapen wird es ganz allgemein Sitte geworden sein, die h. Eucharistie nüchtern zu empfangen. In Korinth mag diese Sitte vom Apostel selbst eingeführt worden sein. Interessant sind die Bemerkungen des h. Augustinus über diesen Punkt (Ep. 54 al. 118 ad Ianuar.): Neque enim quia post cibos dedit Dominus, propterea pransi aut coenati fratres ad illud sacramentum accipiendum convenire debent aut, sicut faciebant quos Apostolus arguit et emendat, mensis suis ista miscere. . . Cum vero ait Apostolus de hoc sacramento loquens „propter quod fratres cum convenitis ad manducandum invicem exspectate; si quis esurit, domi manducet, ut non ad iudicium conveniatis“ statim subtexuit: „cetera autem cum venero ordinabo.“ Unde intelligi datur, quia multum erat, ut in epistola totum illum agendi ordinem insinuaret, quem universa per orbem servat ecclesia, ab ipso ordinatum esse, quod nulla orarum diversitate variatur.

Bei 22, 20, wo Paulus selbst sagt, er habe die Kleider derer „bewahrt“, welche den h. Stephanus gesteinigt hätten, erinnert man sich der Bemerkung B.'s (S. 138), die Steinigenden hätten ihre Kleider nicht zu den Füßen des Saulus gelegt, damit dieser sie bewahre, vielmehr hätte durch einen solchen symbolischen Act nur ausgedrückt werden sollen, daß Saulus die Steinigung hauptsächlich betrieben habe. Paulus wird uns doch am besten selbst über diesen Punkt unterrichten können; und das „Bewahren“ erhält um so eher sein volles Recht, als über den hier vorausgesetzten symbolischen Act aus dem Alterthum nichts bekannt ist. Vergl. *Schöttgen*, Hor. hebr. in N. T. I, 442. Daß man gerade zu den Füßen des Saulus die Kleider niederlegte, erklärt sich gleichwohl am besten aus dem Umstande, daß er der verruchten That sehr nahe stand und nicht etwa unter die müßigen und zufälligen Augenzeugen gehörte, welche der Steinigung zusahen.

Bonn. Langen.

Apologetik.

Apologie des Christenthums. Von **Franz Hettinger**, der Philosophie und Theologie Doctor, der letztern Professor an der Hochschule zu Würzburg. Erster Band, a. u. d. T.: Der Beweis des Christenthums. 1. u. 2. Abth. Zweite vermehrte Auflage. Freiburg, Herder 1865. XVI u. 890 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr. — Zweiter Band, a. u. d. T.: Die Dogmen des Christenthums. 1. Abth. Ebend. 1866. VIII u. 570 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Wie Aussaat und Ernte wechseln in regelmäßiger Wiederkehr die Bestrebungen der Wissenschaft ab. Bald zieht sie sich von der Masse zurück in den engen Kreis begeisterter Schüler, in welchem der Hierophant im Halbdunkel geheimnißvoller Andeutungen die Mysterien einer höhern Welt entschleiert und fruchtbare Keime der Erkenntniß in den empfänglichen Geist der Jünger einsenkt; bald tritt dieselbe Wissenschaft wieder aus diesem engern Kreis auf den Markt des Lebens und in den Lärm der Straße, um mit sophistischem Prunk und demagogischer Mundfertigkeit das neue Evangelium zu verkündigen und ihre „neuesten Resultate“ wie ausgemachte Dogmen mit der Geschicklichkeit des Charlatans an den Mann zu bringen. In der Gegenwart hat die letztere Phase begonnen. Wie in den blühendsten Zeiten der griechischen Sophistik ist der „Fortschritt“ und die „Popularisirung der Wissenschaft“ ein allgemeines, mit verlockendem Zauber die Menge bestrickendes Schlagwort geworden, und allem Anschein nach wird es noch lange währen, ehe die Wasser sich verlaufen.

In solchen Zeiten wird die „Wissenschaft“ allemal mit der Religion anbinden. Während in den Zeiten wissenschaftlicher Vertiefung sich eine unwillkürliche Achtung vor den erhabenen Wahrheiten der Offenbarung einstellt und wenigstens der frivole Spott vor den dunkel geahnten Lehren des Christenthums innehält, sind es die Zeiten einer oberflächlichen Bildung, in welchen die „Wissenschaft“ sich mit der überlieferten Religion und Offenbarung mißt

und in thörichter Anmaßung den Kampf auf Leben und Tod unternimmt. Die „Resultate der Forschung", die „Errungenschaften des menschlichen Geistes und der fortschreitenden Bildung" werden in Gegensatz zu den heiligen Ueberlieferungen der Geschichte der Menschheit gestellt und der Beweis angetreten, wie weit Vernunft und Gedanke dem Glauben vorausgeeilt, wie weit der menschliche Geist im rastlosen Drange nach höherer Erkenntniß die stationären Vorurtheile einer vergangenen Zeit überwunden und überflügelt habe.

Für die Gegenwart beginnt diese Phase mit der Auflösung der Hegelschen Philosophie. Aus ihr hat sich ein doppelter Gegensatz gegen das Christenthum, der atheistische Materialismus und die naturalistische Geschichtsbetrachtung, geboren. An die Stelle des speculativen Rationalismus, der in der schöpferischen Selbstgenügsamkeit seines rein aprioristischen Standpunktes mit dem Lächeln des Halbgottes auf die arme Empirie herabsah, und göttergleich die Masse der Thatsachen in Natur und Geschichte wie einen formlosen Teig nach willkürlich ersonnenen Kategorieen knetete und formte, trat als natürlicher Gegenschlag ein ebenso geistloser Empirismus, der des Geistes und göttlichen Ebenbildes vergaß, und in Natur und Geschichte die ideale Seite, die Spuren des in und über ihnen waltenden schöpferischen Geistes verkannte. Der speculative Rationalismus mit seiner Absperrung von der Empirie hatte wie eine Hungerkur gewirkt: mit einer Art von Heißhunger stürzte sich die inhaltsleer gewordene Wissenschaft auf das „Reale", auf das Thatsächliche, auf die empirisch gegebene Wirklichkeit. Allein, so groß der Gegensatz zwischen beiden Richtungen auch scheint, jener speculative Rationalismus ist doch der wahre und wirkliche Vater dieses geistlosen Empirismus. Aus dem Pantheismus Hegels entsprang naturgemäß der Materialismus und aus dem theogonischen Proceß die naturalistische Geschichtsbetrachtung. Feuerbach und Strauß haben diesen Uebergang mit innerer Nothwendigkeit vermittelt.

Mit seiner Polemik gegen den Hegelschen Gott war der Erstere offenbar im Recht. Ein Gott, der erst durch die Welt Gott werden muß, ist nicht Gott, und ein Gott, der erst in seinem Durchgange durch die Materie sein volles Wesen erlangt, was ist er anders als der immanente Grund der Welt selbst, als die schöpferische Natur, die aus ihrem eigenen Schooße alles Leben und Dasein erzeugt? Wir stehen auf dem Boden des Materialismus.

Nicht anders verhält es sich mit der naturalistischen Geschichtsbetrachtung. Unter den verschiedenen Religionen hatte Hegel dem Christenthum noch eine gewisse Einzigkeit gelassen. Alle Religionen haben zu ihrem Inhalt die Versenkung des Absoluten in das Endliche und die siegreiche Erhebung über das Letztere. Allein während alle übrigen Religionen diesen allgemeinen Inhalt nur symbolisch in einem einzelnen Naturvorgang zur Anschauung bringen, zeichnet sich das Christenthum dadurch aus, daß es diese Erhebung und Vollendung des Absoluten da erkennt, wo sie sich wirklich und abschließend vollbringt, im Menschen nämlich, der sich eben deßhalb als Gottmensch wissen mußte. Mit dieser Anerkennung der Idee eines Gottmenschen nahm Hegel die Miene an, als wollte er das Christenthum als Religion und seine Dogmen als ein System religiöser V o r s t e l l u n g e n in Geltung erhalten; für sich und die Philosophie reservirte er nur das Recht, die Religion aus der Sprache der Menschen in die Sprache der Götter, und die Form der Vorstellungen von einzelnen Thatsachen in die allgemeine Form des speculativen Begriffs zu übersetzen und dadurch erst den vollen Gehalt des Christenthums zu ergründen. Die Sprache der Götter und des speculativen Begriffs brauchte aber nur eine ehrliche und aufrichtige zu sein, so verkündigte sie die Umwandlung aller übernatürlichen Thatsachen im Leben Jesu in allgemeine und natürliche Vorgänge des menschlichen Bewußtseins, und dem Gottmenschen der Geschichte blieb nur der zweifelhafte Werth eines symbolisch-mythischen Vorbildes für die allgemeine Gottmenschlichkeit des menschlichen Geschlechts. Und diese Umdeutung alles Uebernatürlichen im Christenthum in natürliche Vorgänge sollte vom Anfang im Christenthum als neuem geschichtlichen Princip gelegen haben, die Gegenwart daher und ihr letztes Product, die absolute Philosophie, nur der letzte Ring in der langen Kette logischer Entwicklungen sein, welche Glied für Glied mit eiserner Consequenz aus dem christlichen Princip hervorgehn mußten. Strauß führte und führt diese Sprache der Aufrichtigkeit, und schrieb sein Leben Jesu, um Christus in den letzten Mythus zu verwandeln, und seine Dogmatik, um die christlichen Dogmen durch ihre eigene Geschichte zu vernichten und in dem philosophischen Bewußtsein der Gegenwart verschwinden zu lassen. Die Geschichte, die stärkste Vormauer des Christenthums, sollte sich unter der Tyrannei einer pantheistischen Naturphilosophie in die unversöhnlichste Feindin der Offenbarung verwandeln.

Der Materialismus und die Naturwissenschaften, soweit sie sich auf den Boden des Materialismus stellten, einerseits, und die Geschichte, soweit sie sich in die Sklaverei eines pantheistischen Naturalismus begab, anderseits, also so ziemlich der ganze Aufkläricht der Gegenwart boten sich die Hand zum Kampfe auf Leben und Tod gegen das Christenthum, und vereinigten sich, um „ihre breiten Bettelsuppen" dem großen Publikum als Nektar und Ambrosia von der reich besetzten Tafel „der Wissenschaft" darzubringen.

Man würde indessen irren, wenn man die Todfeindschaft dieser beiden Mächte erst von der jüngsten Vergangenheit her datiren wollte. Sie ist älter, so alt als der Protestantismus, der in ihnen aus seinem ursprünglich supranaturalen Extrem nur in sein zweites, naturalistisches Extrem übergegangen ist. Der ursprüngliche Protestantismus ist es, der mit seinem Credo quia absurdum und seiner Theorie von der h. Schrift als Inbegriff aller Offenbarung und Wissenschaft zuerst die junge Naturwissenschaft mit ihrem Zeugnisse f ü r die Wahrheit des Christenthums in stolzer Einseitigkeit zur natürlichen F e i n d s c h a f t gegen das Christenthum verdammte. Damals noch stark durch die Kraft des aus der Kirche mit herübergenommenen Glaubens, wagte man es, die Naturwissenschaft als Heidin von dem heiligen Boden der Offenbarung zu verbannen, und ihre Unterwerfung dachte man erzwingen zu können. Jetzt ist naturgemäß der entgegengesetzte Standpunkt zur Herrschaft gekommen. Weil die Kraft und unmittelbare Selbstgewißheit des Glaubens in vielen Gemüthern erloschen ist, darf die Naturwissenschaft es wagen, die Wahrheit der Offenbarung zu verneinen, die theologische Wissenschaft als einen verlorenen Posten auszugeben und mit derselben Anmaßung vom Besitz der Wahrheit auszuschließen, wie sie selbst einst mit ihrer natürlichen Erkenntniß ausgestoßen wurde. Dasselbe Joch, das einst die protestantische Theologie der Naturwissenschaft auflegte, soll sie nun selber tragen.

Eben so feindselig, wo möglich noch feindseliger stellte sich der Protestantismus gegen die Geschichte. Sein Satz: Nur die h. Schrift soll gelten und entscheiden über den Inhalt der Offenbarung, war eine Kriegserklärung gegen die Geschichte. Die Offenbarung, in dem geschriebenen Buchstaben confinirt, wurde losgelöst von jeder geschichtlichen Vermittlung, vor und nach Christus; sie wurde in dieser Isolirung geradezu aller Geschichte entgegengesetzt. Offenbarung und Geschichte erscheinen in dieser Betrachtung nicht als zwei freundliche, zusammengehörende Mächte, die sich verhalten wie das Princip zu seiner Verwirklichung, der Keim zu seiner Ausgestaltung, das Samenkorn zum ausgewachsenen Baum, sondern als unversöhnliche Feinde, derart, daß in der Offenbarung nicht der lebendige Ansatz zur geschichtlichen Entfaltung, in der Geschichte nicht als substantieller Inhalt und gestaltende Form die ursprüngliche Offenbarung zu entdecken ist. Die Geschichte ist wie ein dunkler, undurchdringlicher Körper, welcher sich zwischen der Sonne der h. Schrift und dem Betrachter

in der Gegenwart eingeschoben hat, dessen Aufgabe es demnach sein muß, mit allen Hebeln der Kritik diesen störenden Körper zu entfernen, um der Verfinsterung jenes Sonnenlichts ein Ende zu machen.

So ist es gekommen, daß der Protestantismus in seiner ersten Phase gegen die lebensvolle Gestaltung des Christenthums in der Geschichte den dürren, leblosen, die geschichtliche Vermittlung fliehenden Buchstaben der in Schrift fixirten und hermetisch abgesperrten Offenbarung, wie er ihn auffaßte, geltend machte, um zu zeigen, was allerdings keine Kunst war, daß das Christenthum der Geschichte und dieses Bibelchristenthum sich widersprechen, und daß die Geschichte die Zerstörerin dieses Christenthums gewesen. Dabei wiegte er sich in der Selbsttäuschung, daß in demselben Grade, als das geschichtliche Christenthum seinen Angriffen erliege und als Widerchristenthum dargethan werde, das Bibelchristenthum und der Boden der h. Schrift in seiner geschichtlichen Isolirung um so mehr befestigt und zu einem unzerstörbaren Bollwerk umgeschaffen werde. Er begriff nicht, daß er, indem er das Christenthum aus der Geschichte auswies, den Boden unter den eigenen Füßen aushöhlte, daß man in dieser dualistischen Entgegenstellung auch der mit dem Christenthum verfeindeten Geschichte Recht geben und sie gegen die h. Schrift selbst, gegen ihren geschichtlichen Ursprung und gegen die Grundthatsachen des Evangeliums verwenden könnte. Hatte bisher die Bibel in protestantischer Auslegung gegen die Geschichte Recht gehabt, warum sollte nun nicht auch die ihrer göttlichen Leitung beraubte Geschichte in rationalistischer oder pantheistischer Auffassung gegen das Christenthum Recht haben können?

Der Protestantismus ist es, der Natur und Geschichte in die bittersten Feinde des Christenthums verwandelt hat, und so sind wir in die Lage gerathen, daß die Naturwissenschaft unter der Herrschaft des Materialismus und die Geschichte unter dem Joche des Pantheismus heute dem Christenthum seine Existenz streitig macht. Die Gefahr ist wahrlich keine geringe, wenn man erwägt, welch eine Macht auf praktischem Gebiet, in der Politik, in den socialen Verhältnissen, mit einem Worte in den revolutionären Wühlereien dieses Antichristenthum bereits geworden ist.

Liegt in der falschen Wissenschaft die Schuld, so liegt in der wahren Wissenschaft die Abhülfe dieses Zustandes. Auch für die wahre Wissenschaft ist es Zeit, daß sie die Schule verlasse und das Leben aufsuche, um es vor der um sich greifenden Verwilderung und Entchristlichung zu schützen. Sie möge sich ihres Ursprungs erinnern. Ein Kind der Apologie des Christenthums in den ersten Jahrhunderten, möge sie wieder zu ihrem Anfange zurückkehren, um die Sache des Glaubens zu führen, der schon einmal unter ihrer Hülfe die Welt überwunden hat. Und ihr bietet auch der katholische Standpunkt alle wissenschaftlichen Principien, deren sie bedarf, um Christenthum und Leben wieder mit einander zu versöhnen.

Von vornherein nämlich steht die katholische Wissenschaft zur Natur und Geschichte in einem andern Verhältniß, als der Protestantismus gestattet, und zwar ist dieses Verhältniß ein freundliches, ein beiderseitiges Entgegenkommen, ein harmonisches. Niemals hat die katholische Kirche einen absoluten Gegensatz ihres Glaubens gegen die Natur oder gegen die Geschichte zugelassen. Ihr Standpunkt ist, daß die Natur, dieser von göttlichen Gedanken und Gesetzen getragene und beherrschte Kosmos, mit ihren Thatsachen Zeugniß ablege für die Offenbarung und daß die in der Natur fixirte Sprache Gottes für die Sprache Gottes in der Offenbarung zeuge. Ihre Ueberzeugung ist, daß die Geschichte, anstatt das von Christus in Gnade und Wahrheit ausgeströmte Leben zu zersetzen, vielmehr dem Strome gleiche, der fort und fort aus dem Urquell Christus entspringt und die Segnungen des Christenthums in der Kirche von Geschlecht zu Geschlecht weiter leitet. Anderseits kann selbst außerhalb der Kirche die Naturwissenschaft, wo sie ehrlich und ohne Einmischung fremdartiger Vorurtheile die Gesetze und Methode ihrer eigenen Erkenntniß befolgt, kann die Geschichte, wo sie aufrichtig und innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit sich in ihren Stoff versenkt, nicht ausschließlich zu Ergebnissen kommen, welche dem Christenthum feindselig sind, sondern muß, oft wider Willen der Forscher selbst, die Offenbarung bestätigen. Macht die Naturwissenschaft vor dem dunkelsten und unbegreiflichsten ihrer Objecte, vor der Materie Halt, so wird die christliche Apologie sie weiter führen und das Dunkel mit dem Lichte der schöpferischen Intelligenz Gottes aufhellen. Und dem wahren Geschichtsforscher, der nicht bloß zu sammeln, sondern auch zu denken versteht, wird es nicht anders ergehn, wie einem Johannes von Müller: er muß Christus als die erleuchtende und erwärmende Sonne in den Mittelpunkt der Geschichte einsetzen, oder die Geschichte in ein planloses Gebilde vulcanischer Urkräfte, in ein Chaos zusammenstürzen lassen. Mit einem Worte: wie einst die Wissenschaft der Väter und der Scholastiker die Befreiung und Erlösung der heidnischen Wissenschaft aus dem Banne des Irrthums war, so wird die katholische Apologie der Gegenwart dieselbe erlösende und befreiende Kraft an der neuheidnischen Wissenschaft zu bewähren haben.

Mit diesen allgemeinen Andeutungen über Wesen und Aufgabe der christlichen Apologie haben wir uns nicht von unserm Gegenstande, dem an der Spitze genannten Werke Hettingers, entfernt, sondern vielmehr Art und Geist desselben im voraus gezeichnet, wie der Verf. selbst in der Vorrede sich darüber ausspricht und wie er uns überall in dem Buche freundlich entgegentritt. Sein Inhalt sind Vorträge, die er für Studirende aller Facultäten, theilweise auch in einer größern Versammlung gebildeter Laien gehalten hat. „Sie wollen den christlichen Glauben mit dem Ideenkreise der intelligenten Welt vermitteln, irrige Auffassungen berichtigen, und dort, wo das geistige Leben bereits zwiespaltig geworden, heilend und versöhnend einwirken.“ — „Anregende Frische und Wärme der Darstellung, ohne den wissenschaftlichen Ernst und die allseitige Gründlichkeit daran zu geben, sorgfältige Durchbildung der Begriffe und Präcision des Ausdrucks, ohne zu einem abstoßenden Gerippe dürrer Formeln einzutrocknen“ — das sind die Forderungen, welche der Verf. laut dem Vorwort an sich selbst gestellt hat. Er suchte, sagt er im Vorwort zur 1. Abth. des 2. Bandes, zu bauen auf den sichern Grund, den unsere Väter gelegt, und das Kapital zu verwerthen, das die Vorzeit uns erworben hat. Doch dies sollte nicht geschehn in bloßer, einseitiger Repristination; hat ja doch auch die Individualität der Völker und selbst des Einzelnen in der Kirche ihr Recht, das ihnen nicht verkümmert werden soll noch kann; und jede Zeit und jede Culturepoche stellt neue Aufgaben.

Mit der gewählten Form des rednerischen Vortrags sind wir ganz einverstanden. Der Redner wendet sich unmittelbarer an seine Zuhörer, als der Schriftsteller an den Leser, und der didaktische Ton wird durch wohlthätige Frische, durch Einwirkung nicht bloß auf den Verstand, sondern auch auf Herz und Gemüth belebt. Die Kunst der Darstellung, die Fülle und Schönheit des Worts, geschickte Anordnung des Stoffs, Gruppirung und Steigerung der Argumente, paränetische Wärme und dem praktischen Zweck entsprechende Composition des Ganzen sind Vorzüge, welche sich leicht und ungezwungen mit dem oratorischen Vortrag vereinigen. Dagegen entsteht auch leicht die Gefahr, des Guten zu viel zu thun, in den Erörterungen zu wortreich und zu gedehnt zu werden; der herzliche und fromme Ton nimmt leicht einen Anflug von Sentimentalität an, und die religiöse Subjectivität, die das gesprochene Wort kräftigt und eindringlich macht, drängt sich in dem gedruckten Vortrage leicht mit einer gewissen verstimmenden Absichtlichkeit hervor. Wir können dem Verf. bezeugen, daß er die Kunst des apologetischen Vortrags mit großer Umsicht und Sicherheit und unverkennbarem Geschick zu handhaben versteht, und daß er die bezeichneten Klippen im Ganzen

glücklich vermieden hat. Doch können wir den Wunsch nicht unterdrücken, daß er hin und wieder dem rednerischen Flusse in weiser Selbstbeschränkung einen Damm gesetzt hätte. Es ist das freilich, wie der Verf. selbst im Vorwort sagt, ein Punkt, über welchen mehr oder weniger das subjective Ermessen entscheidet; aber schon der äußere Umfang, den sein Werk nach der Vollendung haben wird, dürfte zur Vorsicht mahnen. Wir glauben, daß eine Apologie des Christenthums sowohl an und für sich, ihrem Zwecke gemäß, wie namentlich nach der Beschaffenheit der heutigen Lesewelt, nicht kurz, gedrungen und concentrisch genug sein kann. Eine zu ausgeführte, alle Einzelheiten erschöpfende apologetische Schrift bewirkt nur zu leicht das Gegentheil von dem, was erreicht werden soll: sie wird gelesen und aus der Hand gelegt; damit ist die Sache abgemacht, da dem eigenen weitern Nachsinnen und Nachdenken — der werthvollsten Frucht der Apologie — zu viel Stoff vorweggenommen ist. Knapper gehalten, bringt sie eine wohlthätige Aufregung, eine geistige Gährung in der Welt der Begriffe oder auch der Vorurtheile hervor, reizt zum weitern Nachdenken, fördert das religiöse Interesse und erweckt das beruhigende Gefühl, den Weg des Nachdenkens nicht bloß an der Hand eines Mentors zu gehen. Jene Dialoge Plato's, welche oft nach gründlichster und eingehendster Erörterung scheinbar resultatlos schließen, in Wahrheit aber alles vorbereitet haben, um dem Leser selbst die Lösung der aufgeworfenen Frage zu ermöglichen, sind mit der unwillkürlichen Spannung, in welche sie versetzen, und mit dem Anreiz, die angesponnene Erörterung im eigenen Nachdenken fortzuführen und zu vollenden, sprechende Belege für die aufgestellte Behauptung.

Der Verf. liebt es, den Text seiner Vorträge mit Anmerkungen, selbst einzelne Vorträge noch am Schluß mit besondern Bemerkungen zu versehen. Er sagt darüber im Vorwort (1. Band 1. Abth. S. VIII), er habe vieles in die Anmerkungen verwiesen, um dem Bedürfnisse weiterer Belehrung Rechnung zu tragen, ohne durch übergroßen Ballast den Fluß der Rede allzusehr zu unterbrechen. Er selbst deutet damit an, daß die rednerische Form und massenhafte Anmerkungen sich nicht gut mit einander vertragen; wir glauben, daß dieser Grundsatz noch entschiedener hätte befolgt werden können. Wir können uns nicht überzeugen, daß es in allen Fällen nöthig war, einen in der Argumentation verwendeten Satz durch Auctoritäten aus alter und neuer Zeit zu stützen. Einerseits traut der Verf. bei solchen Sätzen der Macht der Wahrheit zu wenig, anderseits beschleicht den Leser — und der Verf. hat es doch auf die intelligente Lesewelt abgesehen — bei solchen Citaten leicht das Gefühl der Unmündigkeit, als wenn es für ihn, um den behaupteten Satz als wahr anzunehmen, erst noch einer klassischen Auctorität bedürfte. Auf jeden Fall stören solche Anmerkungen nicht blos den fortlaufenden Vortrag, sondern auch das fortlaufende Nachdenken des Lesers — wenn sie nicht ganz überschlagen werden sollen. Wir möchten rathen, bei einer neuen Auflage, die, wie wir wünschen, bald nöthig sein möge, auf die Beschränkung der Anmerkungen ein besonderes Augenmerk zu haben, überflüssige zu streichen und solche, die den Gedanken vertiefen, lieber im Texte zu verarbeiten.

Kommen wir zur Hauptsache, zum Inhalt des Werks. Der Verf. zerlegt seine Aufgabe in zwei Theile. In dem ersten Bande gibt er den Beweis für die Wahrheit des Christenthums, im zweiten behandelt er die einzelnen Dogmen. In 18 Vorträgen hat er im ersten Bande folgende Punkte besprochen: den religiösen Zweifel, die Reiche der Wahrheit, Gottes Dasein und Wesen, den Materialismus, den Pantheismus, den Menschen (in 2 Vorträgen), Gott und den Menschen, Grund und Wesen der Religion, Glaube und Geheimniß, das Bedürfniß der Offenbarung, den Weg des vernünftigen Glaubens, Wunder und Weissagung, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, die Göttlichkeit der evangelischen Geschichte, Weissagung und Erfüllung, Christi Wort und Werk, die Person Christi. Er gibt also eine Kritik des Unglaubens und eine Begründung des Glaubens an Christus. Für beide Zwecke steht ihm eine große Gelehrsamkeit und eine ausgebreitete Bekanntschaft mit der Literatur der alten Welt, den Werken der Kirchenväter, der Theologen und der neuern Literatur im weitesten Umfange, Kenntniß der Geschichte der Philosophie und der Culturgeschichte überhaupt zu Gebote. Besonders hoch schlagen wir bei seinem apologetischen Zweck seine gründliche und ausgebreitete Kenntniß der Naturwissenschaften und ihrer Literatur an und rechnen die hieher gehörenden Partieen nicht nur zu dem Schönsten und Werthvollsten, was sein Buch enthält, sondern auch zu den gelungensten Leistungen der neuern Apologie überhaupt. Dieses ganze reiche Material wird in anziehender, schöner Sprache und scharfsinniger Ausführung für den angestrebten Zweck treffend verwerthet. Die Beweisführung ist gelungen, ist überzeugend, warm und ergreifend.

Bei aller Reichhaltigkeit indessen vermissen wir ungern eine Kritik des Semler-Kantischen Rationalismus. Ist auch diese Sorte des Rationalismus aus der gelehrten Theologie mehr oder weniger verdrängt, so ist sie doch noch nicht ganz todt und in populär theologischen Schriften noch immer vertreten, namentlich unter den theologischen Dilettanten und Halbwissern. Am meisten wirkt er noch nach in der Geschichte. Zudem ist er ganz besonders geeignet zu constatiren, wie auch die ausgemachtesten Albernheiten unter der Firma des Fortschritts und der Wissenschaft von dem gläubigen Unglauben hingenommen werden können. Ferner ist er mit seinem Dualismus von Gott und Welt ganz ebenso Vater des modernen Materialismus, wie der Pantheismus. Endlich bezeichnet er dem pantheistischen Monismus gegenüber das dualistische Extrem, und ist daher bei der Besprechung der einzelnen Dogmen, deren häretische Gegensätze stets der einen oder andern Seite angehören, gar nicht zu umgehen. Ebenso vermissen wir eine übersichtliche Würdigung der alten Philosophie in ihrem Verhältniß zum Christenthum. Wir glauben, daß ihr eine ganz besondere apologetische Kraft beiwohne. Wir haben es hier mit einem in sich abgeschlossenen Bildungskreise zu thun, in welchem wir dieselben Grundformen des Irrthums, wie in der modernen Welt, finden. Nicht minder aber offenbart sich in ihm bei allen tiefern und edlern Geistern das rastlose Streben, dieselben zu überwinden. Es gibt vielleicht keinen faßlichern und überzeugendern Beweis von der Unvernunft des Materialismus, als die innere, fast naive Consequenz des Strebens, durch welche die griechische Philosophie von Thales bis auf Anaxagoras mit siegreicher Klarheit sich den Banden des Materialismus entwunden, in Sokrates und Plato den tiefen Einblick in das ideale Reich des Geistes und der die Welt tragenden göttlichen Gedanken gethan, und in dem universellen Genius des Aristoteles die materielle und ideelle Betrachtung der Welt zu einem großen Reiche der Wissenschaft zusammengefaßt hat. Anderseits constatirt aber auch wieder die alte Philosophie in schlagender Weise den Satz, daß der Menschengeist, so sehr er auch aufwärts ringt, doch nicht aus eigener Kraft auf dieser idealen Höhe sich zu halten und dauernd von der Umstrickung durch den Materialismus zu befreien vermöge, indem sie im Stoicismus und Epikureismus demselben von neuem verfiel und selbst in der neuplatonischen Vergeistigung die Bande der Materie nicht abzustreifen im Stande war. Erst das Christenthum bringt die Erlösung vom Materialismus; aber gerade darin zeigt sich auch, wie die alte Philosophie in Christus gleichsam den Lehrer der Wahrheit suchte, wie sie nur die Fragen stellte, die dieser beantwortete.

Wir hätten ferner bei Besprechung der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte gewünscht, daß der Verf. etwas genauer auf die Art und Weise, wie Strauß seine Mythenhypothese begründet, eingegangen wäre und den sophistischen Trugschluß, auf welchem sie beruht, bloß gelegt hätte. Nach Strauß ist in der evangelischen Geschichte successiv das alttestamentliche Messiasideal auf Jesus von Nazareth übertragen und dadurch der Kreis von

Sagen und Mythen entstanden, welcher den jüdischen Weisen umspielt. Es ist nicht zu übersehen, daß für den oberflächlichen, schon vom Unglauben angesteckten Halbwisser diese Hypothese mit ihrer scheinbaren Einfachheit immer etwas Verführerisches hat. Und doch ist nichts leichter, als zu zeigen, daß sie auf einer ganz falschen Voraussetzung ruht, daß sie die geschichtlichen Vorgänge geradezu auf den Kopf stellt. Die Apostel nämlich sind erst sehr allmälig, und zwar vollständig erst nach der Auferstehung des Herrn zu der Einsicht von der gänzlichen Congruenz der Thatsachen des Lebens Jesu mit den messianischen Weissagungen gekommen. Erst als das Leben Jesu mit der Auferstehung abgeschlossen vor ihnen lag, ging ihnen die Erkenntniß auf, daß dieses Leben und die messianischen Weissagungen sich Zug für Zug wie Wirklichkeit und Vorbild entsprechen. Es ist also nicht das Leben Jesu nach den Weissagungen gedichtet, sondern gerade umgekehrt sind die Thatsachen des Lebens Jesu das Erste für die Apostel, und die Erkenntniß ihrer Uebereinstimmung mit den Weissagungen das Zweite. Daß dagegen in der evangelischen Darstellung die Weissagungen die Grundlage und die Prämissen bilden, erklärt sich von selbst aus der Beschaffenheit der apologetischen Beweisführung, die von dem Bekannten und Zugestandenen — hier dem Inhalt der messianischen Weissagungen — auszugehen hat. Unter sie werden ganz einfach die Thatsachen des Lebens Jesu subsumirt und daraus der Schluß gezogen, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias sei. Ueberhaupt hätten wir gewünscht, daß der Verf. das ganze kritische Verfahren, welches der Unglaube in neuerer Zeit gegen die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte angewandt hat, etwa von dem Tractatus theologico-politicus des Spinoza bis auf Strauß und Renan, dargelegt hätte, was innerhalb des Raumes eines oder höchstens zweier Vorträge — mit Abkürzung anderer — recht gut thunlich gewesen wäre. Die Geschichte dieser Kritik, mit ihren Ausgeburten, mit ihren lächerlichen und abenteuerlichen Hypothesen, ist für sich schon die beste Kritik dieser Kritik und von vernichtendem Humor. Zugleich erfährt der nicht theologisch gebildete Leser einmal, was denn die Koryphäen des Unglaubens so Schlagendes und Unwidersprechliches vorgebracht haben.

Endlich müssen wir den Verf. noch auf einige geschichtliche Ungenauigkeiten aufmerksam machen, nicht aus Mikrologie, sondern weil sich nach unserer Meinung namentlich ein apologetisches Werk davon soviel als möglich frei zu halten hat. S. 203 f. heißt es: „Der an die großartigen Dimensionen der Weltstadt und des Weltreichs gewöhnte Römer (Tacitus) konnte von einer ungeheuern Menge (von Christen) sprechen." Es dürfte jedoch schwerlich zu erweisen sein, daß Tacitus bei seiner Angabe den Maßstab der Weltstadt und des Weltreichs angelegt habe. Von einer multitudo ingens ließ sich auch sprechen im Hinblick auf die sonst und gewöhnlich vorkommenden Fälle der Vollstreckung der Todesstrafe. S. 204 wird in dem bekannten Zeugniß des Suetonius (vit. Claud. c. 25) citirt: impulsore **Christo** — statt **Chresto**. S. 206 heißt es: „Ein gekreuzigter Jude hat 20 Jahre nachher die ganze Welt in Bewegung gesetzt, die Tempel der Götzen entvölkert, eine neue sittliche Welt geschaffen durch den Glauben an ihn und das alles unter den ausgesuchtesten Martern." Hier scheinen die Zeugnisse des Suetonius, Tacitus und Plinius zusammengefaßt zu sein — dann aber paßt die Zeitangabe nicht mehr. S. 213 Note 2 heißt es: Johannes schreibt gegen die Irrthümer der Nikolaiten und des Cerinth; S. 221 dagegen, Cerinth habe das Evangelium des h. Johannes verworfen. Bekannt ist, daß die sogenannten Aloger im vierten Evangelium gerade ein Werk des Cerinth erblickten und es deßhalb verwarfen. Nach S. 216 soll Polykarp nach Rom gereist sein, um die Verschiedenheit wegen der Osterfeier auszugleichen. Die Wahrheit ist, daß diese Verschiedenheit gelegentlich seines Aufenthaltes in Rom zur Sprache kam, aber sie war nicht der Grund seiner Reise. S. 217 Note 4 wird der palästinensische Judenchrist Hegesippus „ein platonischer Philosoph" genannt, der sich nach S. 221 schon 150 [!] n. Chr. auf das syrische Evangelium berief. S. 219 werden Ignatius, Clemens von Rom und Barnabas in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts versetzt, und wird der zweite Brief des Clemens (Note 3) als ächt citirt. Zu Ende des zweiten Jahrhunderts, heißt es ebendas., schreibt Tertullian, dessen Zeugnisse (auch aus der montanistischen Schrift gegen Marcion!) bereits angeführt wurden. S. 220 f. heißt es von Basilides: er sei Genosse des Menander, des Zeitgenossen von Simon Magus, den wir aus der Apostelgeschichte kennen, gewesen. Basilides lebte unter Hadrian (117—138). (Schluß folgt.)

Hildesheim. H. Hagemann.

Kirchliche Statistik.

Religionsstatistik der Preußischen Monarchie, enthaltend die kurze Darstellung der geschichtlichen und rechtlichen Entwickelung der Preußischen Religionsverfassung sowie des Zustandes der confessionellen Verhältnisse in Preußen am Schlusse des Jahres 1861. Von **Georg von Hirschfeld**, Kön. Regierungsassessor in Düsseldorf. Arnsberg, von Schilgen 1866. VIII, 94 und 108 S. 4. 1 Thlr. $22\frac{1}{2}$ Sgr.

In Abtheilung I. dieses Werkes wird die „Historische Entwicklung und Darstellung der Religionsverfassung in der Preußischen Monarchie" gegeben. Ausgehend von der Reformation wird in gedrängtester Kürze die Entwicklung bis zur vollen durch die Verfassungs-Urkunde gegebenen Glaubens- und Gewissensfreiheit dargelegt. Hieran reiht sich die „Geschichtliche Uebersicht und Darstellung der verschiedenen Religionsparteien," zunächst (in Abschn. I.) „die preußische Landeskirche" mit ihren Unterabtheilungen, (Tit. I.) der „evangelischen" und (Tit. II.) „römisch-katholischen," in Abschn. II. die Darstellung der „Religionsgemeinschaften ältern Ursprunges." Unter diesen gehören zu den „christlichen": Herrnhuter, russisch-griechische Staatskirche, Mennoniten, englische (anglicanische) Staatskirche, Philipponen und Quäker; von nichtchristlichen kommen in Betracht die Juden und Muhammedaner. Abschn. III. behandelt „die in neuerer Zeit entstandenen Religionsgesellschaften," nämlich die getrennten Altlutheraner, die niederländischen Reformirten in Elberfeld, die Seehofianer, Menzelianer, lutherischen Separatisten in Niederschlesien, Separatisten der Altlutheraner unter Dietrich, Wolf u. s. w., die freien Gemeinden, die deutsch-katholischen verschiedener Schattirung, die Baptisten, Irvingianer, Darbysten, Gemeinden der freien evangelischen Kirche Deutschlands (Edwardianer), Nazarener, Brockhausianer, Zionsbürger, Nagiesianer, Inspirirten und Methodisten. Abschn. IV. behandelt die Dissidenten, d. h. diejenigen, welche aus der (evangelischen und katholischen) Landeskirche ausgetreten sind, ohne sich zu einer Religionspartei besonders zu bekennen. Cap. III. befaßt sich mit den „eingegangenen Religionsparteien." Durchweg wird die Entstehung der Secten, der wesentliche Inhalt ihres Dogmas und Cultus und ihre Verfassung mitgetheilt. Hieran reiht sich eine Angabe der Provinzen (Regierungsbezirke, Kreise), sowie der Gegenden und Ortschaften, in denen sie sich vorfinden; endlich wird erörtert die äußere rechtliche Stellung, welche sie im Staate genießen. Bezüglich der evangelischen und katholischen Kirche beschränkt sich der Verf. mit Recht auf die bloße Darstellung der Aufnahme im Staate und der kirchlichen Kreise (Decanate) in den einzelnen Provinzen.

Die zweite Abtheilung: „Rechtsgeschichte" gibt eine Erörterung der allgemeinen preußischen Gesetzgebung über die Religionsverhältnisse vom Religionsedict vom 9. Juli 1788 bis zur neuesten Zeit.

In der Abth. III. wird genau entsprechend der in Abth. I. gemachten Ordnung nach den Rubriken: Regierungsbezirke und

Kreise die Zahl der den einzelnen Bekenntnissen zugethanen Einwohner aufgeführt, wobei in dem einzelnen Kreise die Städte namentlich aufgezählt, für das platte Land summarische Angaben gemacht werden.

Abth. IV. endlich enthält eine „Vergleichende Religionsstatistik" in zwei Tabellen. Die erste Tabelle (S. 2 bis 100 der zweiten Paginirung umfassend) stellt alle in der ersten Abtheilung beschriebenen Religionsgesellschaften so neben einander, daß vor der ersten Columne der Regierungsbezirk, der Kreis, in diesem die Städte und das platte Land als eigene Rubrik erscheinen, in der 33. die Gesammtbevölkerung aufgeführt wird, in den 32 vorhergehenden jede der früher behandelten Kirchen und Secten. Für jeden Regierungsbezirk ist die Summa gezogen, und S. 98. 99 eine Recapitulation beigefügt, welche die Summen der Regierungsbezirke, der Provinzen und des ganzen Staates gibt. — Tabelle II. liefert für die 22 Secten und die Dissidenten eine vergleichende Statistik, worin nach Regierungsbezirken und Kreisen die Ausbreitung derselben in den Jahren 1855, 1858, 1861, also nach einer dreimaligen Volkszählung dargestellt ist.

Aus dieser Beschreibung erhellt, daß vorliegendes Werk, soweit der Stand der Anhänger der Kirchen und Confessionen bezüglich der einzelnen Kreise in Frage steht, unbedingt erschöpfend ist. Wir haben in ihm für den preußischen Staat ein Werk, wie es für keinen andern deutschen, selbst die kleinern nicht ausgenommen, existirt. Man ist dem Verf. zu großem Danke verpflichtet. Eine Beschränkung auf eine Zählung war im Allgemeinen nöthig und räthlich; daß nicht die von 1864 zu Grunde gelegt wurde, hat nach dem Dedicationsbriefe an den Geh.=R. Engel seinen Grund, abgesehen davon, daß die Ausarbeitung früher stattfand, in der richtigen Annahme, daß für diese Verhältnisse ein dreijähriger Zeitraum nicht nöthig ist, sondern eine Zusammenstellung nach längern genügt. An der Exactheit der Arbeit und der Authenticität der Zahlen, somit an der Verläßlichkeit des Werkes kann kein Zweifel auftauchen. Denn einmal ist das benutzte Material das authentische des statistischen Bureaus, sodann ist durch die Detaillirtheit der Arbeit die minutiöseste Prüfung möglich. Diese habe ich für einzelne Bezirke angestellt und eine unbedingte Richtigkeit gefunden. Für eine neue Bearbeitung möchte ich dem Verf. anheimstellen, beizufügen: 1) in der Recapitulation eine Summirung der Columnen 3—8, 11—16, 17—31, sodann 2) eine summarische Vergleichung der Ausbreitung auch der evangelischen und katholischen Kirche nach mehrern Zählungen, etwa von 1855 an, endlich 3) die Angabe der Verhältnißzahlen der einzelnen Kirchen und Confessionen mindestens nach Regierungsbezirken. Durch diese Zusammenstellungen, die der Einzelne nur mit Mühe macht, würde das Werk noch mehr Werth gewinnen. Das dem rein statistischen Theile gebührende Lob kommt in gleicher Weise dem beschreibenden zu. So bietet in der That die Schrift eine absolut genaue und erschöpfende Einsicht in die Verhältnisse der einzelnen Kirchen und Confessionen bezüglich ihrer Ausbreitung dar. Für die Kataloge namentlich der Bisthümer enthält sie schätzbares Material zur Rectificirung. Ein Beispiel, das um so schlagender ist, als unstreitig der Status dieser Diöcese der von allen preußischen Diöcesen am besten bearbeitete ist. Die Erzdiöcese Köln hatte nach dem officiellen „Handbuch der Erzdiöcese Köln" von 1860: Katholiken 1,329,042, Evangelische 412,154, Juden 16,699.[1] Macht man nun die Zusammenstellung nach vorliegendem Werke, so kommen nach der Zählung von 1861 heraus: 1,316,801 Katholiken, 326,828 Evangelische, 1835 Sectirer, 16,286 Juden. — Druck und Ausstattung sind vortrefflich.

Prag. Schulte.

1) Nach der neuesten (11.) Auflage des „Handbuchs" von 1866: 1,420,108 Katholiken, 477,416 Akatholiken, 17,673 Juden.
Die Red.

Theologische Broschüren.

Die **Encyclica Papst Pius' IX.** vom 8. Dezember 1864. Stimmen aus Maria=Laach. V. A. u. d. T.: **Die moderne Irrlehre** oder der Liberalismus und seine Verzweigungen im Lichte der Offenbarung. Von **Florian Rieß**, Priester der Gesellschaft Jesu. Freiburg, Herder 1866. 107 S. 8. 12 Sgr.

Hinsichtlich der Klarheit und logischen Ordnung der Gedanken und hinsichtlich der Angemessenheit und Schönheit des Ausdrucks steht diese Broschüre noch hinter der frühern desselben Verf. (s. Sp. 358) zurück. Man nehme nur gleich die ersten Sätze des Vorworts: „Die nachfolgende Abhandlung über den äußern Bestand des Liberalismus ist als Einleitung über Staat und Kirche geschrieben und soll zur Erläuterung des vierten Paragraphen des Syllabus dienen. Sie enthält eine Kritik des Liberalismus." — In der Einleitung wird bemerkt, die Einen, namentlich der Bischof Dupanloup und der ‚Correspondant' hätten behauptet, nicht der echte, wahre Liberalismus sei durch die Encyclica ausgeschlossen, sondern der falsche, unechte; Andere, so namentlich ‚Le Monde', ‚Civilta cattolica', der Bischof von Poitiers, die ‚Hist.=pol. Blätter', ‚der Katholik', seien der Ansicht, „der Liberalismus, also allerdings der echte Liberalismus, sei getroffen." Der Verf. erklärt sich für die letztere Ansicht und fügt die sonderbare Bemerkung bei: „Einen Wink gab die Versicherung der unzweifelhaft liberalen Organe, welche dieser Auffassung beipflichteten; sie haben die Vermuthung für sich, daß sie am besten wissen müssen, was Liberalismus sei." Auch „die Vermuthung, daß sie am besten wissen müssen," welche Tragweite eine päpstliche Encyclica hat?

In § 1 werden drei „Hauptrichtungen" des Liberalismus unterschieden, „die politisch Liberalen, die kirchlich Liberalen innerhalb der katholischen Kirche und die positiv ungläubigen Liberalen." Als Charakteristicum der Ersten wird S. 9 angeführt „das Dringen auf Repräsentativ=Verfassungen, in denen dem Volke ein grundgesetzlich bestimmter Antheil an der Gesetzgebung gesichert wäre, auf die sogenannte Gleichheit vor dem Gesetze, d. h. die Aufhebung der Standesvorrechte und der bürgerlichen Bevorzugung der Kirche oder eines bestimmten religiösen Bekenntnisses, und auf Freiheit der Presse und der Vereine." Ob P. Rieß wirklich meint, „der gewöhnliche Liberalismus," den er „hiemit im allgemeinen geschildert" haben will, sei wirklich von der Encyclica „getroffen"? Es zu beweisen versucht er gar nicht, denn die folgenden Paragraphen handeln nur sehr weitschweifig von Rousseau, der Erklärung der Menschenrechte, dem Communismus und Socialismus, Mazzini und den revolutionären Geheimbünden. Dazwischen wird § 4 als „ein Seitenstück aus der neuesten Geschichte der liberalen Theologie in Deutschland" eine 1865 bei Brockhaus erschienene anonyme „Beleuchtung der päpstlichen Encyclica" besprochen, welche meines Wissens nirgendwo Beachtung gefunden hat und längst der Vergessenheit anheimgefallen ist. Der Verfasser derselben bestreitet offen die katholische Lehre von der Gottheit Christi, von der Mutter Gottes, von der Kirche, vom Primate 2c. Wenn Rieß ihn trotzdem — vielleicht weil er „von einem Katholiken" auf das Titelblatt zu setzen für gut befunden hat? — zu den „kirchlich Liberalen innerhalb der katholischen Kirche" zählen sollte, so ist er in dieser Hinsicht viel liberaler als ich. — Die letzten Paragraphen haben folgende Ueberschriften, die ich zugleich als Probe der abstrusen und doctrinären Ausdrucksweise der ganzen Broschüre anführe: „Der consequente Liberalismus ist eine Form des Antinomismus, der Gesetzesbestreitung, und zwar jene, welche aus dem Naturalismus entspringt. Der consequente Liberalismus führt zur entwickeltsten Form des Antinomismus. Gegen den Liberalismus gibt es kein Rettungsmittel für die moderne Menschheit außer der katholischen Kirche."

Der Papst und die modernen Ideen. IV. Heft. **Der heilige Stuhl und die Freimaurer.** Enthaltend die gegen die Freimaurer erlassenen Verdammungsurtheile des heiligen Stuhles von Clemens XII. bis auf Pius IX. Wien, Sartori 1866. 2 Bl. 94 S. 8. 12 Sgr.

Die päpstlichen Erklärungen gegen Freimaurer, Carbonari, Fenier u. s. w. werden lateinisch und deutsch mitgetheilt. Als Gründe für das Verbot, in freimaurerische Gesellschaften einzutreten, werden darin angeführt: die Beförderung des Indifferentismus durch Vereinigung von Menschen jeder Religion, das dabei beobachtete Geheimniß, der Eid, durch den sie sich zur Wahrung des Geheimnisses verpflichten, und die Strafen, mit denen sie den Bruch dieses Eides bedrohen (vgl. S. 89.) Die vom Herausgeber (P. Schrader) beigefügten Erörterungen enthalten — ohne aus andern Quellen etwas Nennenswerthes zur Charakteristik der Freimaurerei beizubringen — einige Erläuterungen zu den Actenstücken, wobei auch andere päpstliche Erklärungen mitgetheilt werden über Gegenstände, die theilweise nur lose oder gar nicht mit der Freimaurerei zusammenhangen, wie Religionsfreiheit, Auflösbarkeit der Ehe und das Edict von Nantes (S. 18. 72.) In den Schilderungen, die der Herausg. von der Wirksamkeit der geheimen Gesellschaften entwirft, laufen arge Uebertreibungen mit unter und wird manches speciell auf jene zurückgeführt, was wenigstens auch in andern Dingen seinen Grund hat; z. B. S. 31: „Pius VII., welcher in seinem langen leidensvollen Pontificat den bittern Kelch, den die Wirksamkeit der geheimen Gesellschaften ihm reichte, bis auf die Hefe geleert hatte", u. s. w.; S. 1: „Pius IX., welchen der Einfluß derselben des größten Theils seines weltlichen Gebietes bereits beraubt hat und in einer, wie sie beschlossen, nicht fernen Zukunft auch des letzten Restes seiner weltlichen Herrschaft zu berauben droht ... Ihre verderblichen Grundsätze haben die ganze Weltanschauung vergiftet, das öffentliche Leben mit allen seinen Kundgebungen entchristlicht, die Politik und die Gesetzgebung gottlos gemacht, das Recht der Macht an die Stelle der Macht des Rechtes gesetzt und das Angesicht der Erde im Geiste des Bösen erneuert." Aehnlich S. 88: „Zu dem Ausgangspunkte der furchtbaren Verschwörung, durch welche die geheimen Gesellschaften im Laufe eines Jahrhunderts das Angesicht der Erde verändert, die Gesellschaft entchristlicht, den großen Abfall vorbereitet, das Geheimniß der Bosheit wirksam gemacht und das Reich des Antichrist bereitet haben, nämlich zu den Freimaurern, welche in unsern Tagen mächtiger sind als je;" S. 91 werden sie ausführlich als die Propheten und Vorläufer des Antichrist geschildert. Auch sonst findet sich vielfach eine dem Zwecke der Erläuterungen schlecht entsprechende Rhetorik, z. B. S. 1: „jene schändlichen Gesellschaften, welche ihre Werke vor dem Lichte des Tages verbergen müssen, weil sonst augenblicklich der Fluch der ganzen Menschheit sie treffen würde." — Im Vorworte stehen folgende unbegreifliche Sätze: „Im Lager der Feinde Oesterreichs herrschen die Freimaurer ... Die österreichische Regierung hat die vom h. Stuhle verdammten geheimen Gesellschaften seit Kaiser Josephs Zeiten nicht mehr zugelassen, sie hat trotz allen gottlosen Geschreies dagegen das mit dem h. Stuhle abgeschlossene Concordat auch in stürmischen Zeiten gewissenhaft aufrecht erhalten. Das gibt uns die tröstliche Hoffnung und das feste Vertrauen, daß das kath. Oesterreich, wenn auch im Augenblicke schwer gebeugt, sich mit neuer Kraft wieder erheben, daß der österreichische Doppelaar zu neuem Siegesfluge seine Flügel ausbreiten und daß Oesterreich berufen sein werde, jene geheimen Gesellschaften vom Angesichte der Erde zu vertilgen, welche durch Gewalt, List und Verrath und auch durch jene Klugheit, in der die Kinder dieser Welt nach dem Ausspruche der h. Schrift die Kinder des Lichtes übertreffen, den Triumph des Schlechten über das Gute herbeizuführen suchen." Hat es sich nach der Ansicht des Herausg. in dem deutschen Kriege wirklich nur um Freimaurerthum und Concordat gehandelt, und wünscht und erwartet er einen Kreuzzug österreichischer Regimenter gegen die Freimaurer?

Reusch.

Philosophie.

Die Wissenschaft des Wissens und Begründung der besondern Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft, eine Fortbildung der deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Plato, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters, von Dr. **Wilhelm Rosenkrantz,** Assessor im k. bayer. Staatsministerium der Justiz. Erster Band. München, J. G. Weiß 1866. XXVIII u. 478 S. 8. 1 Thlr. 22 Sgr.

Man hat hie und da die Ansicht geltend zu machen gesucht, Theologie und Philosophie hätten an und für sich verschiedene Objecte, und seien darum zwei Wissenschaften von verschiedener Art, wie etwa die Rechtswissenschaft und die Arzneiwissenschaft, oder die Mineralogie und Botanik; wenn daher jede immer streng bei ihrem Objecte bleibe und keine Uebergriffe in ein fremdes Gebiet mache, so könne zwischen beiden nie eine feindselige Spannung oder ein Streit entstehen; die eine müsse eben die andere unbehindert ihre Wege gehen und, ohne sich um sie zu kümmern, den ihr gehörigen Gegenstand behandeln lassen, wie es ihr eben zukomme. Oder man behauptet, die Theologie (wir reden hier nicht von der sog. natürlichen Theologie, sondern von der Offenbarungswissenschaft) sei überhaupt keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne, sondern gehöre in die Classe der historischen Wissenschaften, weil ja die Thatsachen, womit sie sich beschäftigt, keine nothwendigen sind, sondern Thaten der göttlichen Freiheit, die keinem Gesetze unterliegen, und darum nie wissenschaftlich erkannt, sondern nur auf Treue und Glauben angenommen werden können, wie Berichte von zufälligen historischen Begebenheiten, von denen wir nicht selber Augen= und Ohrenzeugen gewesen sind, und wenn wir es auch gewesen wären, dennoch kein Vernunfterkenntniß haben könnten, einfach darum, weil man sie nicht aus ihrer Ursache, die ja eine freie ist, wie aus einem wissenschaftlichen Princip, durch Schlußfolgerung ableiten kann. Darum also, weil die Theologie überhaupt keine eigentliche Wissenschaft sei und folglich mit der Philosophie gar nichts gemein habe, könne man auch ihre Sätze wissenschaftlich ebensowenig widerlegen als beweisen, sondern nur glauben, gleichwie man es auch mit Vernunftgründen weder beweisen noch widerlegen könne, daß es einmal einen Cäsar gegeben habe. — Beide Ansichten sind irrig. Philosophie und Theologie haben nicht specifisch verschiedene Objecte, sondern beziehungsweise ein und dasselbe; und darum sind beide nicht Wissenschaften von verschiedener Art und können nicht unbekümmert um einander ihre eigenen Wege gehen. Haupt=Object der Philosophie ist nämlich das Unbedingte, und Haupt=Object der Theologie ist Gott; nun ist zwar der Gott der Offenbarung allerdings das Unbedingte, aber das Unbedingte der Philosophie ist noch lange nicht Gott, wie er durch die Offenbarung erkannt wird und wie er Object der Theologie ist. Beide Wissenschaften haben daher ein und dasselbe Object, aber sie haben es in verschiedener Weise; darum berühren sie einander so nahe; darum können sie nicht gleichgültig gegen einander sein und können einander nicht entbehren; darum stoßen sie sich aber auch ebenso leicht wechselseitig ab, als sie sich beständig einander suchen; wenn sie nicht für einander sind, müssen sie wider einander sein. Ferner ist die Theologie, wenn man auch zugeben kann, daß sie keine Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes ist, doch keine bloße Kunde von bloß historischen, rein zufälligen Begebenheiten, die als solche der Philosophie allerdings gleichgültig sein können. Die Philosophie kümmert sich wenig darum, ob es einmal einen Cäsar gegeben habe oder nicht;

sie kann es nicht beweisen, es wird ihr aber auch nie einfallen, es in Frage zu stellen; sie hat es mit nothwendigen, ewig gültigen Wahrheiten und nicht mit zufälligen Thatsachen zu thun, und ebendeßhalb fordert sie auch allgemeine Zustimmung zu dem, was sie lehrt. Nicht ebenso gleichgültig aber, wie gewöhnliche, zufällige Begebenheiten, können der Philosophie die Thatsachen der Offenbarung sein; denn diese sind zwar auch historische Thatsachen, aber sie sind noch mehr; sie beruhen auf metaphysischen Grundlagen, welche die Philosophie unmöglich dahingestellt sein lassen kann, zumal da sie auch auf allgemeine Zustimmung und Annahme Anspruch machen, was ein bloß historisches Factum nie beanspruchen kann.

Mit der in den beiden anfangs erwähnten Ansichten angedeuteten Trennung und Verhältnißbestimmung der Philosophie und Theologie kann daher weder diese noch jene zufrieden sein. Das Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie ist ein so inniges, in ihrer beiderseitigen Natur gegründetes und unauflösliches, daß sie sich nie von einander trennen lassen. Das beweist schon die Thatsache, daß die Theologie von jeher auf keine andere Wissenschaft ein so ununterbrochenes Augenmerk gerichtet hat als auf die Philosophie, und daß umgekehrt auch diese auf die Sätze und Lehren keiner andern Wissenschaft so aufmerksam ist als auf die Theologie; beide mit gutem Grunde, denn beide beanspruchen und fordern allgemeine und allseitige Anerkennung wie keine andere Wissenschaft.

Das Buch von Rosenkrantz ist ganz geeignet, die besonders in neuerer Zeit theils allzusehr vernachlässigte, theils vielfach verunstaltete und ebendarum oft verkannte Philosophie wieder zu Ehren zu bringen. Denn was den Inhalt desselben betrifft, so werden darin, obwohl die Philosophie als die schlechthin allgemeine und absolute Wissenschaft, als „Wissenschaft des Wissens" betrachtet wird, dennoch weder die Ansprüche der Theologie ausgeschlossen oder unberücksichtigt gelassen, noch die Erfahrungswissenschaften geringschätzt, sondern vielmehr beiden der absoluten Vernunftwissenschaft gegenüber die rechte Stellung angewiesen, und die Rechte beider nicht bloß vollkommen anerkannt und gewürdigt, sondern auch philosophisch begründet. Was aber die Form der Darstellung und die Sprache betrifft, so wüßten wir nicht, wie man von philosophischen Gegenständen einfacher, klarer und verständlicher reden könnte. Diese Klarheit der ganzen Darstellung, die durchgehends streng wissenschaftlich und nüchtern ist und sich doch hie und da wieder mit einer gewissen Wärme philosophischer Begeisterung verbindet, ist einerseits ein Beweis, wie sehr der Verf. sich bemühte, sich seine Gedanken zuerst selber vollkommen klar zu machen, anderseits aber ist sie das geeignetste Mittel, auch Andern, wenn nur einigermaßen die nöthigen philosophischen Vorkenntnisse vorhanden sind, das Studium der Philosophie zugänglich zu machen und Liebe dazu einzuflößen. Der Verf. hat sich auch bemüht, die aus fremden Sprachen herübergenommenen Kunstausdrücke, deren eigentliche Bedeutung oft nur durch die genaue Kenntniß des ganzen Systems, dem sie ihren Ursprung verdanken, verstanden werden kann, möglichst zu vermeiden; und wo dieses nicht geschehen konnte, weil die feinsten Unterschiede des Gedankens ohne diese Kunstausdrücke oft nicht mit hinlänglicher Schärfe bezeichnet werden können, hat er den Sinn derselben kurz und scharf erklärt. Die mitunter zahlreichen griechischen und lateinischen Citate aus Aristoteles und Plato, Augustin und Anselm, sowie aus den Hauptvertretern der Scholastik, Thomas und Duns Scotus, denen der Verf. eine besondere Beachtung gewidmet hat, und durch Berufung auf welche er den natürlichen Zusammenhang seiner eignen Forschung mit dem ganzen Entwicklungsgange der frühern Philosophie anschaulich machen und nachweisen will, sind durchaus in die Anmerkungen verwiesen, so daß sie die Darstellung nicht unterbrechen.

Der Verf. spricht es offen aus, daß er sich zunächst an Schelling, „den letzten großen Lehrer der Philosophie in Deutschland" anschließe, „in dessen Fußstapfen er unmittelbar eingetreten sei." Allein er verkennt dabei nicht die Lücken im Schelling'schen Systeme, und diese auszufüllen und dadurch einen weitern Fortschritt in der Philosophie zu begründen, hielt er für seine Aufgabe. Bei weitem das Meiste, sagt er, was er zu bieten vermöge, verdanke er Andern, „nur Weniges nehme er als sein Eigenthum in Anspruch." Aber er ist sich auch dessen bewußt, daß „selbst dieses Wenige, weil in ihm der speculative Fortschritt liegt, doch schon einen so tiefgreifenden Einfluß hat, daß sich damit das ganze System der Philosophie nach Form und Inhalt ändert." — „Die Richtigkeit des einen, sein ganzes System durchdringenden Gedankens sei es, welche jedenfalls für sich allein schon genüge, das Erscheinen seines Werkes zu rechtfertigen." In der That rechtfertigt auch das Werk diese zwar bescheidene, aber auch männlich selbstbewußte Sprache. Der Grundgedanke des Systems ist neu und somit ist auch das ganze System selbst wirklich ein Fortschritt über Schelling hinaus. Es liegt zwar von dem ganzen Werke erst der erste Band vor, und zwei andere sollen demselben noch folgen, allein die Grundzüge des Systems sind schon in dem bereits erschienenen Bande zur Genüge ausgeprägt. Er enthält den ersten Theil der Analytik, die Lehre von den Elementen des Wissens, während der zweite Band den zweiten und dritten Theil der Analytik, die Lehre von der Entstehung und dem letzten Grunde des Wissens, der dritte Band die Synthetik des Wissens oder die Lehre von den besondern Gegenständen des menschlichen Wissens, und die Begründung der übrigen besondern Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft enthalten wird. Wir werden daher zuerst den Gedankengang des vorliegenden Bandes angeben, und sodann insbesondere die Stellung in Betracht ziehen, welche darin dem Glauben gegenüber dem Wissen und der Theologie gegenüber der Philosophie angewiesen wird.

In der allgemeinen Einleitung werden zuerst (§. 1—8) die Vorbegriffe, dann der Begriff und die Methode der Philosophie entwickelt, um sodann zu zeigen, inwiefern die Philosophie die unbedingte Wissenschaft und die Grundlage aller übrigen Wissenschaften sei, und in welchem Verhältnisse sie zu diesen, insbesondere zu den Naturwissenschaften und zur Theologie stehe (§. 9—11), und wie sich namentlich Glauben und Wissen zu einander verhalten (§. 12). Hierauf werden die gewöhnlichen Einwendungen gegen die Begriffsbestimmung der Philosophie als unbedingter Wissenschaft geprüft, und noch einige Bemerkungen über die eigenthümliche Natur und Schwierigkeit der philosophischen Forschung beigefügt (§. 13, 14). Nachdem ferner (§. 15) die Möglichkeit einer Wissenschaft des Wissens aufgezeigt, und die Eintheilung derselben in die Analytik, welche das beim Beginne des Philosophirens bereits vorhandene Wissen in seine Elemente aufzulösen hat, um auf diese Weise das Princip des Wissens zu finden, und in die Synthetik, welche die allgemeine Wissenschaft und damit zugleich die Anfänge aller besondern Wissenschaften zu entwickeln hat, begründet ist, wird S. 125 zum ersten Haupttheile, nämlich zur Analytik übergegangen.

Die Aufgabe der Analytik wird als eine dreifache nachgewiesen (§. 16): 1) hat sie das bereits vorhandene Wissen kritisch zu untersuchen und von allem falschen, vermeintlichen Wissen zu reinigen, d. h. das Wissen in seine Elemente aufzulösen; 2) den Zusammenhang des wahren Wissens in sich selbst zu erforschen, und dasselbe durch stufenweise Zurückführung auf seine Bedingungen zu ordnen, somit die Entstehung des Wissens aus den Elementen zu erklären; 3) das erste, ursprüngliche, unmittelbare und unbedingte Wissen aus seiner Verborgenheit im Bewußtsein hervorzuheben, und sohin den letzten Grund des Wissens oder das Princip zu erforschen. Dieß sind die drei Hauptstücke der Analytik, deren erstes, wie gesagt, der vorliegende Band enthält.

Die Elemente des Wissens sind: a) ein wirklich existi-

rendes, der freien Selbstbestimmung fähiges Subject, in welchem der erste und unveräußerliche Grund des Wissens liegt, der im menschlichen Bewußtsein nie Object werden kann; b) ein irgendwie existirendes, vom Subjecte verschiedenes, wißbares Object (alle Objecte müssen, um wißbar zu sein, mit dem Subjecte durch eine gemeinschaftliche Ursache bestimmt sein); c) die Vorstellung des Gewußten im Wissenden, des Objects im Subjecte (denn die Einheit beider in der Vorstellung ist das Wissen). (§. 17—20.) Die Vorstellungen nun sind entweder Vorstellungen des unmittelbaren oder des mittelbaren Wissens: zu jenen gehören die unmittelbare äußere (sinnliche) und die innere (geistige) Anschauung, zu diesen das reproductive Bild, der Begriff und die Idee. (§. 21.)

Bezüglich der äußern Anschauung werden zuerst die falschen Erklärungsversuche des Materialismus, nach welchem das Subject sich dabei rein passiv und unfrei verhält, des Spiritualismus, der alle sinnlichen Wahrnehmungen lediglich für Erzeugnisse des Subjects erklärt, und des Dualismus, der den Gegensatz des Geistes und der Materie als einen unauflöslichen betrachtet, als unhaltbar erwiesen; dann wird nach vorgängiger Bestimmung des Begriffes der äußern Anschauung gezeigt, daß eine solche nur dadurch möglich sei, daß das Subject dem Objecte gegenüber sich einerseits leidend, anderseits aber thätig verhalte; daß somit die Vorstellung nur durch Wechselwirkung beider entstehe, was speculativ und physiologisch an jedem einzelnen der fünf Sinne des Nähern nachgewiesen wird, woraus sich dann von selbst ergibt, daß diese Vorstellungen als solche allemal wahr sind. (§. 22—38.)

Was die innere Anschauung betrifft, so entsteht diese lediglich durch die eigene freie Thätigkeit des Subjects, in welchem, damit eine solche Anschauung entstehen könne, eine dreifache Thätigkeit des Erkenntnißvermögens angenommen werden muß, eine der Begrenzung unterliegende, bestimmbare (positive — intellectus possibilis), eine die bestimmbare Thätigkeit begrenzende und bestimmende (negative — intellectus agens), und eine beide verbindende (synthetische), so daß also auch die innere Anschauung aus drei Elementen besteht (ebenso wie die äußere und das Wissen überhaupt), und das Denken nur durch diese dreifache Thätigkeit erklärt werden kann. Daraus ergibt sich zugleich, daß die Gegenstände der innern Anschauung einerseits die Vorstellung des eigenen Seins oder das Selbstbewußtsein, anderseits Vorstellungen der Bestimmungen dieses Seins oder die Gedankenwelt sind (§. 39—43.)

Außer den Vorstellungen des unmittelbaren Wissens gibt es aber auch noch Vorstellungen des mittelbaren Wissens, d. h. solche, welche durch das Denken aus andern Vorstellungen abgeleitet sind, und zwar, da sich aus dem nackten Selbstbewußtsein und der Gedankenwelt (die ja selbst nur ein Erzeugniß des Denkens ist) nichts ableiten läßt, nur aus den Vorstellungen der äußern Anschauung. Aus der unendlichen Vielheit der Gegenstände der äußern Anschauung kann aber nur dadurch ein Wissen (d. h. eine Einheit des Subjects und Objects in der Vorstellung) gewonnen werden, daß der Verstand diese Vielheit überwindet, indem er durch die Kraft des Denkens in das Wesen der erscheinenden Dinge eindringt, sich das in ihnen verborgene Allgemeine erkennbar macht, und auf diese Weise die in ihnen scheinbar verloren gegangene Einheit wieder herstellt, was jedoch nur durch stufenweises Fortschreiten vom Besondern zum Allgemeinen geschehen kann. Auf erster Stufe nun, wenn das Denken eine abgeleitete Vorstellung erzeugt, die zwar von dem Bande der unmittelbaren Anschauung abgelöst ist, durch ihre Beziehung auf das Object der Anschauung aber noch dem Einzelnen verhaftet bleibt, entsteht das reproductive Bild; erhebt sich das Denken zu einer Vorstellung, welche das Einzelne gänzlich abgestreift und nur noch Allgemeines zu ihrem Inhalte hat, so entsteht der Begriff; durch die fortgesetzte Ableitung niederer und höherer Begriffe endlich entstehen Reihen von unter- und übergeordneten Vorstellungen; und wenn nun das Denken jede solche Vorstellungsreihe durch das Fortschreiten zum Unbedingten vervollständigt, so entsteht die Idee. (§. 44.)

Während nun die Ableitung des reproductiven Bildes und der Begriffe (§. 45—49) aus den Vorstellungen der äußern Anschauung keine besondere Schwierigkeit macht, hat es mit der Begründung der Ideenlehre eine andere Bewandtniß. Die Ideen sind nämlich nicht etwas rein aus jenen Vorstellungen der äußern Anschauung Abgeleitetes (Abstractionen), sie sind aber auch nicht bloße Producte unserer eigenen freien Denkthätigkeit, sondern sie entstehen dadurch, daß das Denken jene in den Begriffen gewonnenen Vorstellungsreihen durch das Fortschreiten zum Unbedingten vervollständigt. Sie sind also einerseits unabhängig von den Vorstellungen der äußern Anschauung und gleichwohl sind sie anderseits keine bloß willkürlichen Erzeugnisse des Denkens; denn sie drängen sich uns mit einer gewissen Nothwendigkeit auf, so daß wir, obwohl sich für sie in der äußern Anschauung weder unmittelbar noch mittelbar ein entsprechendes Object findet, doch nicht umhin können, hiefür einen von unserm Denken unabhängigen Grund anzunehmen, wie bei den Ideen des Wahren, Schönen und Guten, oder ihnen geradezu objective Wirklichkeit beizulegen und nach den ihnen entsprechenden Objecten zu suchen, wie bei den Vorstellungen von Gott, der Welt und unserer Seele. Es steht uns zwar frei, ob und wann wir eine Idee in uns hervorrufen wollen, aber bei den ersten drei Ideen fühlen wir uns jedesmal dann gebunden, wenn wir uns im Urtheile zwischen Wahr und Falsch, Schön und Häßlich, Gut und Böse zu entscheiden haben; und bei den letzten drei zeigt sich die Nothwendigkeit, wenn wir unser Denken im Ganzen erfassen, und es in sich zu einem Abschlusse bringen wollen: es zeigt sich dann, daß wir nicht im Stande sind, diese Ideen von unserm Denken auszuschließen.

„Ist es nun in allen diesen Ideen nur unser eigenes Denken, was die Vorstellung in uns hervorbringt, und finden wir uns genöthigt, dieselben auf einen außer unserm Denken gelegenen Grund zu beziehen, obwohl wir uns keiner Anschauung bewußt sind, welche uns die objective Wirklichkeit eines solchen Grundes verbürgt, so ist es Aufgabe der menschlichen Vernunft, vor Allem die Ursache dieser Nöthigung zu erforschen. Es muß sich herausstellen, ob ein solcher Grund wirklich außer unserm Denken existirt, oder ob die Annahme desselben nur auf einer Täuschung beruht. Im letztern Falle müßte uns zugleich die Ursache der Täuschung offenbar werden. Im ersten Falle dagegen hätten wir uns nicht nur der objectiven Wirklichkeit des außer dem Denken gelegenen Grundes, sondern auch unsers Wissens hievon zu versichern — mithin die Wahrheit der Ideen durch Darlegung der Einheit des Subjects und Objects in der Vorstellung zu beweisen. — Diese Aufgabe ist die größte und schwierigste im analytischen Theile der Philosophie, welche uns bereits mit dem Princip des Wissens in Verbindung bringt. Wir betreten damit ein Gebiet, wo der Faden, durch welchen das Denken in den Begriffen noch mit der äußern Anschauung zusammenhängt, gänzlich abreißt, und die menschliche Vernunft nichts mehr hat, als das reine Denken, mit welchem sie sich allein noch fortbewegen kann. Wenn nach dem Ausspruche eines erfahrnen Meisters (Schellings) der Weg der Philosophie überhaupt auf allen Seiten von Abgründen umgeben und jeder falsche Schritt in ihr von unendlichen Folgen ist, so gilt dieses ganz besonders in diesem Theile." (§. 50. S. 282—287.)

Um nun die Untersuchung über die Ideen mit der gehörigen Vorbereitung zu beginnen, schickt der Verf. einen Rückblick auf die bisherigen Versuche zu einer wissenschaftlichen Begründung der Ideenlehre von Plato angefangen bis auf Schellings neueres System voraus und zeigt zugleich, daß alle diese Versuche es

hierin noch zu keinem allseitig befriedigenden Resultate gebracht haben (§. 51). Hierauf folgt die Entwicklung der Ideenlehre. (Schluß folgt.)

München. H. Hayd.

Mythologie.

Hestia-Vesta. Ein Cyclus religionsgeschichtlicher Forschungen von Dr. **August Preuner,** Docenten an der Universität Tübingen [jetzt Professor zu Greifswald]. Tübingen, Laupp 1864. X u. 508 S. 8. 2 Thlr. 25 Sgr.

Götter und Menschen bei Homer und Hesiod. Von Dr. **Nikolaus Müller,** Professor am Athenäum in Luxemburg. Luxemburg, P. Bruck 1866. 80 S. 4. 18 Sgr.

1. Seit die Erweiterungen der mythologischen und religionsgeschichtlichen Forschungen dahin geführt haben, den Gedanken zu einer vergleichenden Mythologie und allgemeinen Religionsgeschichte zu fassen, tritt die hohe Bedeutung dieser profanen Wissenschaft für die christliche Theologie in einem früher ungeahnten Lichte hervor. Ein neues Gebiet wird aufgeschlossen, auf welchem einerseits die Arbeiten des Mythologen ins Unermeßliche gehen, anderseits die Wissenschaft der Theologie nicht umhin kann, in den tiefen Schacht der Forschung mit hinabzusteigen und den ihr gebührenden Antheil an der Ausbeute für sich zu erheben. Die Schrift von Preuner, obschon sie nur eine einzelne Cultusgottheit des gräco-italischen Volkstammes in Untersuchung nimmt, liefert aufs neue einen schönen Beleg dafür, daß die Ergebnisse der profanen Forschung in vielfacher Weise auch die theologische Wissenschaft ansprechen und zu eindringender Mitarbeit herausfordern. P. hat seine Schrift nach „einem noch nirgends durchgeführten Plane" angelegt; die dehnbaren Gränzen einer Monographie gestatteten ihm, die griechische Hestia und die römische Vesta bis zu ihrem gemeinsamen ersten Ursprunge zu verfolgen, den verschiedenartigen Ausgestaltungen dieser Gottheit in späterer Zeit nachzugehen und den Cultus der Gottheit nach allen seinen Beziehungen und Verzweigungen, in Familie, Haus, Stadt und Staat, bis ins Einzelste hinein zu untersuchen. Dabei faßte Verf. namentlich ins Auge, daß von diesem bestimmten Punkte aus die „Aehnlichkeit wie die Verschiedenheit des römischen und hellenischen Wesens" klar gestellt würde, eine Aufgabe, für welche der Gegenstand allerdings sich sehr ergiebig und dankbar erweist, ohne daß jedoch die Mühen der Forschung dadurch verringert würden. Die Arbeit des Verf. war vielmehr dadurch nur vervielfältigt. Hier mußte in der That Ernst gemacht werden mit der Unterscheidung des „Volksglaubens," das gegenseitige Verhältniß von Privat- und öffentlichem Cultus, von Familie, Staat und Religion wollte in seinem Grunde erfaßt und in seiner mannigfachen Ausgliederung bloß gelegt sein. Dazu kommt, daß neben dem religiösen Cult und Glauben auch das Gebiet der Literatur und der Kunst eine ebenmäßige Rücksicht erforderte. Daher hatte der Verf. wohl Recht zu der Bemerkung: „Ich konnte mir nicht verhehlen, daß die Aufgabe, die ich mir so gestellt hatte, eine der schwersten sei." Doch Preuner, vorliegende Schrift beweist es, ist ein Gelehrter, der die Schwierigkeiten der verwickeltsten Forschung nicht nur zu erkennen, sondern auch zu bewältigen versteht. Was die besondern Vorzüge unserer vorzüglichsten Mythologen ausmacht, bei Welcker der feine Sinn und das ästhetische Gefühl, bei Preller die zersetzende Schärfe, bei Bötticher das Eindringen in das historische Material, bei Gerhard das besonnene Urtheil u. s. w., hat P. nicht nur in hohem Maße sich selbstständig angeeignet, sondern auch auf eigenthümliche Art methodisch ergänzt. — Er beginnt die Untersuchung nicht mit einer „Etymologie" des Götternamens. „Erst wenn ein Grund schon gelegt ist, mag die Etymologie eintreten. Dann ist es möglich, sofort auch ihre sachliche Richtigkeit zu beurtheilen, und erscheint die Darstellung und Untersuchung des Sachlichen, welche am Ende doch den Ausschlag wird geben müssen, nicht etwa schon von vornherein durch eine solche beeinflußt." Die Forschung nimmt zu ihrem Ausgangspunkte, was sachlich als das Aelteste erscheint; das ist bei den Griechen wie bei den Römern der uralte religiöse „Brauch," wonach bei allen Opferhandlungen außer der angerufenen Gottheit jedesmal auch der Hestia oder Vesta noch besonders gedacht wurde, sei es zweimal, wie bei den Griechen, im Anfange und am Schlusse der heiligen Handlung, oder, wie bei den Römern, nur einmal. Damit hängt auch die Erklärung des alten Sprüchwortes zusammen: ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι. Nach dieser ersten grundlegenden Untersuchung wendet der Verf. sich der griechischen Hestia zu, indem er nicht unterläßt, im Hintergrunde fortwährend „römische Parallelen" aufzuführen. Die zweite Untersuchung: „Die Hestia und ihr Cultus im Privathause," beschäftigt sich, nach einem Blick auf Homer, mit den verschiedenen Familiengebräuchen, die an den Hausherd sich anschlossen, wie die Amphidromien, der dies lustricus, die Peristien, die Hochzeitsfeier, das Asylrecht, das Sprüchwort Ἑστίᾳ θύειν. Hier wird auch am Schlusse gezeigt, welchen Ort im Wohnhause die Hestia einnahm. Die dritte Untersuchung schreitet zu dem „öffentlichen Cultus der Hestia" fort. Wie in dem Privathause, so besaß die Göttin ihr Heiligthum auch in den Prytaneen, selbst im Buleuterion zu Athen; es gab κοιναὶ ἑστίαι von Stämmen und Landestheilen, „ewige Feuer" in uralten Cultusstätten, wie die „ewige Lampe" im Poliastempel zu Athen, eine Hestia in Olympia, eine κοινὴ ἑστία im Apollotempel zu Delphi, und die Hestia galt auch als „Symbol des Staates." Die vierte Untersuchung: „Hestia in Literatur und Kunst," hat Eingangs die Etymologie des Namens. Verf. erklärt sich gegen Pott, Benfey, Corssen, Curtius, Ebel, Meyer nicht für die Sanskritwurzel vas = wohnen, sondern mit Lottner und Christ für Sanskrit vas = glänzen. „Rein formell sprachlich betrachtet ist die eine Ableitung ebenso möglich als die andere. Man denke aber nur, wie abstract, wie unnatürlich abstract die Bezeichnung der Feuerstätte als das zur Wohnung gehörige wäre. Man erinnere sich an die Analogie des deutschen Ofen, des lateinischen focus." Die Literatur in Betreff der Göttin ist gesondert in Poesie, Mythos und Speculation. In der fünften Untersuchung stellt der Verf. die „Ergebnisse" zur abschließenden allgemeinen Betrachtung zusammen. Wir heben eine Stelle über die „Entstehung der hellenischen Götter" aus, da sie zeigt, daß die unter unsern Mythologen so verbreitete niedere naturalistische Anschauung in P. keinesweges einen Adepten gefunden hat. „Die Mächte und Erscheinungen in der Natur sind von Anfang an nur die Hülle ethisch-religiöser Ideen für den Menschen, der in ihnen das Walten der Gottheit ahnt. Man hat Recht, hinter den concreten menschlichen Gestalten und Handlungen der hellenischen Götter die Naturgrundlage aufzusuchen, aus der sie erwachsen sind. Aber es ist das nur die eine Seite der Sache. Die Sonne, der Himmel, das Meer sind an sich keine Gottheiten und sind es an sich auch für den Naturmenschen nie gewesen. Es ist nicht der feurige Glanz der Sonne, allein, der stille Schein des Mondes, die furchtbare Pracht der rauschenden Wogen, wovor unsere Vorfahren anbetend ihr Knie beugten. Vor natürlichen Mächten als solchen empfindet der Geist keine Ehrfurcht. Nur Geistern huldigt der Geist. Es sind die erhabensten Eigenschaften des Menschen, deren Ahnung in ihm erwacht beim Anblicke jener Erscheinungen, welche seine Sinne so mächtig erregen, und sie sind es, die er in jenen Erscheinungen, wenn auch noch unbewußt, bloß ahnungsweise verehrt, weil er sie in ihnen hypostasirt glaubt." S. 188. Indem der Verf. in der sechsten Untersuchung zu der römischen Vesta übergeht, bemerkt er zur Parallele: „Während in Griechenland Hestia als Göttin kaum ihren Platz zu behaupten vermag, überstrahlt in Rom der Glanz ihres Feuers den aller andern Göttinnen." In Rom errang die Göttin eine so entschiedene, abgeschlossene und

lebensvolle Gestalt, daß das Wort Vesta als Appellativum aus der Sprache verschwand; in Griechenland behauptete die appellative Bedeutung von ἑστία vor dem Götternamen Ἑστία in der Sprache den Vorrang. Dem „Privatcult der Göttin" ist die siebente, der „Vesta populi Romani Quiritium" die achte Untersuchung gewidmet. In den römischen Häusern gab es „Bilder" der Göttin, die einerseits nicht mit den Laren, anderseits nicht mit den Penaten verwechselt werden dürfen. Im öffentlichen Cultus tritt besonders die Aedes Vestae bedeutsam hervor, in ihrem Verhältniß zur Regia und wegen ihrer Bedienung durch das hochansehnliche Institut der vestalischen Jungfrauen. Ueber die Vestalinnen handeln S. 269—319 in ebenso gründlicher als würdiger Weise. Der Verf. ist diesem Theile seiner Forschungen mit sichtbarer Vorliebe zugethan. Er berichtet insbesondere über die Zahl der Vestalinnen, über ihre Wahl, die Erfordernisse zur Wahl, über die Eintheilung und Dauer ihrer Dienstzeit, ihre innere Organisation, ihre Einkünfte und ihr Dienstpersonal, über die „Hut des ewigen reinen Feuers durch reine Dienerinnen," die Keuschheit der Vestalinnen, ihre Privilegien und Ehren, ihre Tracht und Abbildungen, ihre Ehrenrechte. Er scheidet nicht von diesem Institute, ohne auch über den Charakter dieses Priesterthums, über den anderweitigen Dienst der Vestalinnen, über den „Grundgedanken des Vestacultus," sowie schließlich über dessen Verhältniß zum Collegium der Pontifices eindringliche und schöne Ausführungen zu geben. „Deßhalb, weil der Cult zugleich ewig — denn stets bedürfen wir der göttlichen Mächte — und rein sein muß — denn reine Herzen verlangen die Götter, — ist die ewig zum Himmel lodernde, reine Flamme das getreueste, vollkommenste Symbol des Cultus. Beides gehört zusammen: das ewige Hinaufflammen zu den Göttern und die unbefleckte Reinheit der Flamme, ihres Tempels und ihrer Hüterinnen." „Wenn in Hellas da und dort Wittwen die ewige Flamme hüteten, ist in Rom dem Reinsten und Heiligsten der Menschheit ihre Pflege anvertraut — unbefleckten Jungfrauen." In der neunten Untersuchung wird die „Vesta auf den Münzen Roms," in der zehnten die Göttin als „Vesta mater" behandelt. Wo der Verf. jedoch in der eilften Untersuchung auf die „Vesta im Mythos" zu sprechen kommt, S. 343—415, lenkt er in ausführlicher Darstellung von seinem nächsten Gegenstande ab, um einerseits über den Mythus im allgemeinen und über die Weise, wie derselbe bisher von den Gelehrten behandelt wurde, anderseits über die römischen Gründungssagen insbesondere seine Anschauungen zu entwickeln. Hier finden Niebuhr, Mommsen, Schwegler, Lewis u. a. eine gerechte Kritik, insofern sie den Mythus nicht anders denn als „Volksepen," „Küsterlegenden," „Historisirungen," „Symbolisirungen" zu fassen vermochten. Wir notiren das Urtheil des Verf.'s über einige unserer bahnbrechenden Mythologen. Görres schrieb „im Sehertone mit blendender Phantasie und sinnverwirrender Mystik;" Creuzer ist „wesentlich beeinflußt von den Ideen der Romantik und der mit dieser eng verschwisterten Naturphilosophie;" G. Hermann findet in den Mythen nur „Philosopheme;" Voß machte „sein Haß gegen Pfaffenthum und Mysticismus blind für die Anerkennung höherer Ideen;" Lobeck steht mit Voß wesentlich auf demselben Standpunkte, „nur daß seine Verdienste um die positive Förderung der Kenntniß der alten Mythologie und Religion weit größer sind;" O. Müller drang zu klarerem Ausdruck vor, „doch überwiegt bei ihm das historische Interesse;" Welcker erfaßte „den religiösen Gehalt der Mythen tiefer und umsichtiger;" Preller ist „mit der Zeit immer einseitiger geworden;" in Bezug auf Schelling, dessen Standpunkt Heidenthum und Christenthum in einander verschmolz, heißt es: „Man könnte an der revolutionären Natur seiner Sätze erschreckend es unbegreiflich finden, daß theologische und politische Reaction mit dieser Philosophie in Bund getreten sind. Aber diese Geringschätzung der h. Schrift gegenüber der anderweitigen religiösen Ueberlieferung, dieser Unterschied zwischen heiliger, reiner Priesterlehre und dem profanen Volke, ließen sie sich nicht gleichwohl für manche Tendenzen vortrefflich verwerthen, zumal bei dem Hochmuth, mit dem diese Philosophie von ihrer intellectuellen Anschauung aus auf klares, nüchternes, syllogistisches Denken herabsieht?" Mit der zwölften Untersuchung: „Geschichte des Vestacultus in Rom," kehrt Verf. wieder zu seinem Gegenstande zurück. Die interessante Geschichte dieses Cults und seiner Priesterinnen wird bis in die Zeit fortgeführt, wo die Edicte der christlichen Kaiser dem officiellen Heidenthume ein Ende machten. Gratian (375—383), der wohl erst im Jahre 382 auch die Würde des Pontifex maximus niederlegte, nahm den Vestalinnen zuerst ihre Privilegien wie ihr Vermögen. Die Schritte der heidnischen Partei bei Valentinian II. (383—392) blieben ohne Erfolg. Die Edicte des Theodosius von 391 und 392 verboten fortan jeden heidnischen Opfercult. Als 394 Serena, die Gattin Stilicho's den Halsschmuck der Göttermutter sich selbst umhängte, soll, wie Zosimos berichtet, eine alte Vestalin, die letzte von allen, sie ins Angesicht verflucht haben, ein Fluch, „der 14 Jahre später in grauenvoller Weise in Erfüllung ging." In der dreizehnten Untersuchung: „Abschließende Betrachtungen," wird ein Blick geworfen auf die Familie in Rom im Unterschied von der griechischen Familie, auf das Verhältniß der Familie zum Staat und zur Religion. Verf. weiß den Einfluß und die hohe Stellung der Religion inmitten des menschlichen Lebens und der geschichtlichen Entwicklung wohl zu würdigen. „Die Religion, welche Staatsinstitut wird, verfällt damit unaufhaltsam der Natur aller andern Institute desselben. Aus einem unbedingten wird sie ein bedingtes, aus einem unendlichen ein endliches." S. 463. Dagegen müssen wir eine deutlichere Sprache wünschen, wenn der Verf. weiter bemerkt: „Es hat Jahrtausende bedurft, bis die Menschheit im Sinne des Stifters des Reiches Gottes auf Erden begonnen hat, mit dem Worte mehr Ernst zu machen, daß sein Reich nicht von dieser Welt und daß das Gebiet der Religion nicht äußere Formen und Herrschaft, sondern das innerste Heiligthum der Gemüther sei." Nach dem Zusammenhange können diese Worte auf die heidnischen Religionen allein bezogen werden; der Laut und die Fassung der Worte lassen aber auch eine Mitbeziehung auf die christliche Kirche zu, und gegen solche Deutung muß die Wissenschaft wie der Glaube der Katholiken entschiedene Verwahrung einlegen. Auf protestantischem Standpunkte mag es allerdings einem Gelehrten so scheinen, als ob erst mit Professor Baur in Tübingen und seiner Schule das wahre Christenthum entstanden sei; allein das ist eben auch nur ein täuschender Schein, ein neckisches Nebelgebilde, das sehr bald sich selbst in leeren Dunst auflöst. Einen confessionellen Standpunkt hat Preuner in seiner Schrift sonst nicht verrathen und zeigt somit, sofern er Protestant ist, neben der Besonnenheit des Forschers auch christlichen Tact, eine Eigenschaft, die bei Gelehrten seiner Art leider noch immer eine seltene, aber desto rühmenswerthere Erscheinung ist. Am Schlusse sind der Schrift noch drei „Excurse" beigegeben, welche die Bedeutung der „Feuerlöschung," die Kallynterien und Plynterien zu Athen und die Dies atri oder religiosi, nefasti und feriati besprechen. Uns bleibt nur noch übrig, die „Hestia-Vesta" nicht nur den Fachgelehrten und Alterthumsfreunden, sondern auch den Theologen zur aufmerksamen Beachtung warm zu empfehlen. Wir schulden dies sowohl dem interessanten Gegenstande der Schrift, als auch der gründlichen Methode des Verf., wenngleich wir tadeln müssen, daß durch das Hereinziehen der „römischen Gründungssagen" von der Göttin allzuweit abgegangen wird.

2. Gegen die Schrift von Preuner gehalten ist die Arbeit von Müller nur von sehr geringer wissenschaftlicher Bedeutung. Er hatte auch gar nicht die Absicht, mit seiner Arbeit in die Discussion der wissenschaftlichen Fragen, welche über die alte griechische Religion und Mythologie verhandelt

werden, einzugreifen; der Zweck, den er in seiner Abhandlung verfolgt, ist überhaupt kein streng gelehrter oder wissenschaftlicher, wie wir dies noch von den stofflich verwandten Büchern Nägelsbachs, der „Homerischen" und der „nachhomerischen Theologie," annehmen müssen. Der Verf. hat offenbar einen mehr populären Zweck. Er nimmt die Gedichte Homers und Hesiods einfach, so wie sie sind, um daraus ein übersichtliches und vollständiges Bild von dem religiösen Glauben und Leben der gleichzeitigen Griechenwelt zu zeichnen. Die Ordnung, welche er in seiner Darstellung einhält, ist im Ganzen zu billigen. Er erklärt im Eingange, wo er zuerst die „Götter" in Betrachtung nimmt: „Es ist nicht unsere Absicht, alle Mitglieder der großen Götterfamilie aufzuzählen, ihre Verrichtungen anzugeben oder ihren Wirkungskreis zu beschreiben, sondern wir wollen aus den verschiedenen Angaben über das Walten und Streben der einzelnen Götter das Wesen der Gottheit selbst (?) näher zu bestimmen suchen und die Bedeutung der wichtigsten mythologischen Erscheinungen erörtern." Demnach ist für die Darstellung der Götter folgende Eintheilung gewählt: Abstammung, Gestalt, Wohnsitz, Lebensunterhalt und Beschäftigung, Macht der Götter, Freiheit, Erkenntniß der Götter, das Schicksal. Es folgen sodann, als theilweise noch mit zur Götterwelt gehörig, „die Titanen," „die Dämonen," „die Heroen," „Ursprung der griechischen Mythologie." In letztern Abschnitte S. 42 ff. ist es freilich nicht so ernst mit der Sache gemeint, wie die Ueberschrift könnte erwarten lassen. „Ehe wir uns von den Göttern Griechenlands trennen, wollen wir noch in kurzen Worten unsere Ansicht über das Entstehen, die Entwickelung und das Aufblühen der griechischen Mythologie hinzufügen." Dieser Satz, womit der betreffende Abschnitt anhebt, zeigt schon in seiner Fassung, daß es dem Verf. nur um einige nachträgliche Bemerkungen, die er gerade noch „hinzufügen wollte," zu thun war. Er hätte diesen Abschnitt ebenso gut weglassen können, ohne daß in seiner Arbeit eine merkliche Lücke entstanden wäre. Verf. will ferner dem Leser hier seine „Ansicht über das Entstehen, die Entwickelung und das Aufblühen der griechischen Mythologie" mittheilen. Welchem Leser ist aber in solcher Materie mit einer „Ansicht" gedient? Wenn es sich um den „Ursprung der griechischen Mythologie" handelt, haben „Ansichten" ganz und gar nichts zu bedeuten; wir fragen da allein nach den Ergebnissen der geschichtlichen Forschung, keineswegs nach „Ansichten." Wie jedoch verhält es sich mit der Ansicht des Verf.? Er fragt: „Sind die Götter Griechenlands wirklich existirende Wesen oder Einbildungen? Sind es berühmte Könige, welche die Ehre der Apotheose erlangten? Sind sie die Vergötterung der Natur oder der Eigenschaften, Vorzüge, Triebe, Leidenschaften und Affecte der Menschen? Bezeichnet die angeführte Abstammung eine wirkliche Abkunft oder bloß die Art und Weise, wie das Volk allmählich seine Götter gebildet hat?" Die Antwort lautet, daß man weder der euhemeristischen Erklärung, die in den Göttern nur verdienstvolle Fürsten früherer Zeit erkennt, beipflichten, noch alle Götter auf die Natur zurückführen oder als Personificationen moralischer Eigenschaften ansehen dürfe, „sondern man findet bei näherer Prüfung physische, astronomische, ethische und historische Gottheiten." Eine „nähere Prüfung" wird nun freilich von dem Verf. gar nicht angestellt, nur wird beispielshalber von einzelnen Gottheiten ausgesagt, daß sie entweder zu dieser oder zu jener Art gehören sollen. Für das „Chaos" ist „jedenfalls nur eine physische Deutung zulässig;" andere, z. B. die „Mühe," die „Vergessenheit," der „Hunger" u. s. w. „sind ausschließlich allegorische Gottheiten." Von „Japetos" wird gesagt: „Japetos scheint der Ausgangspunkt einer neuen Reihe von Fabeln zu sein. Der Mythus dieses Gottes und seiner Nachkommen ist wohl Eigenthum (ursprüngliches?) des hellenischen Stammes, weil (!) Hellen, der Stammvater der Hellenen, ein Enkel des Japetos genannt wird. Einige wollen in ihm den Japhet, den Sohn Noahs wieder erkennen, weil an seine Nachkommen sich die Sage der deukalionischen Flut anknüpft, nach welcher Deukalion mit seiner Gattin Pyrrha die Erde wieder bevölkerte. Auch umfaßt der Mythenkreis des Japetos die Sage von Pandora, der griechischen Eva, so daß hebräische Lehren oder Ueberlieferungen dieser mythologischen Darstellung nicht fremd zu sein scheinen. Obgleich nicht alle Nachkommen des Japetos physische Gottheiten sind, dürfte man ihn selbst demnach eher für eine physische als für eine historische Gottheit halten." „Wir dürfen in ihm vielleicht das blaue Firmament finden." Dürfen wir dies wirklich? Verf. glaubt, eine solche Deutung machen zu dürfen, weil ein Sohn des Japetos, Atlas, die Himmelsfeste trägt, ein anderer, Prometheus, das Feuer vom Himmel auf die Erde bringt, Japetos selbst aber nach Homer alle Tiefen des Meeres kennt und „das Firmament sich über die ganze Welt wölbt und in den Tiefen des Wassers abspiegelt." Aus diesem Beispiele ist ersichtlich, auf welchen Grundlagen die „Ansichten" des Verf. beruhen, zugleich auch, welchen Werth sie haben. Von den Forschungen unserer neuern Mythologen scheint er wenig oder gar keine Kenntniß zu besitzen; er wäre sonst kaum auf seine seltsame Deutung von Japetos verfallen. Preller, welcher auf physische Deutungen bekanntlich ebenso versessen ist wie auf Wahrung des reinen Hellenenthums, wagt bei Japetos doch keine physische Deutung, sondern erklärt diesen Titanen im moralischen Sinne von der heftigen, ungestümen Bewegung des menschlichen Geistes, (Griech. Mythol. I. S. 39: „Ἰαπετός scheint von ἰάπτω abzustammen"). Nach Gerhard stellt Japetos „das ethische Ungestüm titanischer Schöpfungslust dar" (Griech. Mythol. I. S. 87); begründeter jedoch ist die Erklärung Welckers, welcher in seiner Griechischen Götterlehre I. S. 754 ff. den Japetos allerdings mit dem Japhet der Bibel in Verbindung setzt und demgemäß der historischen Deutung den Vorzug gibt. Hätte der Verf. in den jetzigen Stand der mythologischen Wissenschaft sich tiefere Einsicht verschafft, so wäre er von manchen antiquirten Anschauungen frei geworden, die jetzt noch in manchen Theilen seiner Darstellung ihn necken und vom rechten Pfade ablenken. Von unsern mythologischen Lehrbüchern finden sich keine Citate vor; denn *Bergier*, L'origine des dieux du paganisme, und M. G. Hermann, Handbuch der Mythologie, welche zuweilen citirt werden, sind längst verdrängt. Von den Specialarbeiten über Homer und Hesiod ist auch so gut wie nichts benutzt, obschon die Vorarbeiten der philologischen Kritik und Hermeneutik für den Zweck vorliegender Abhandlung fast ebenso wichtig sind, als die Bekanntschaft mit den Resultaten der mythologischen Forschung. Daher kann auch nur der Laie, welcher ebenso wenig Philologe als Theologe ist, sich an den Sätzen erbauen, womit Verf. seinen Abschnitt „über den Ursprung der griechischen Mythologie" abschließt: „Die vergleichende Theologie dürfte zwischen mehrern Punkten der Hesiodischen Götterlehre und den Ueberlieferungen der Bibel eine nahe Verwandtschaft finden. Der Kampf der Titanen erinnert unwillkürlich an den in der Bibel beschriebenen Kampf der gefallenen Geister gegen die treugebliebenen Engel, obgleich bei Hesiod die Olympier sich gegen die Titanen empören, diese aus dem Olymp vertreiben und in den Tartarus stoßen, während nach der biblischen Lehre die Empörer besiegt und in die Hölle gestoßen werden. Auch die Dämonenlehre hat eine nicht zu verkennende Aehnlichkeit mit der Lehre von den Engeln. Die Engel und Dämonen erscheinen als Hüter und Wächter der Menschen, als Vermittler zwischen ihnen und der Gottheit; die Engel aber wurden als Geister erschaffen, während die Dämonen die Seelen der Menschen der zwei ersten Menschengeschlechter sind." Gegen solche Sätze Kritik zu üben, wäre verschwendete Mühe. Nur sei noch bemerkt, daß die „vergleichende Theologie," welche Verf. erwähnt, eine ganz andere Aufgabe hat, als oberflächliche Vergleiche zu machen. Die vergleichende Theologie, welche die Beziehungen zwischen Christlichem und Heidnischem ins Licht setzt, darf man am wenigsten der Phantasie und

dem Schein vertrauen; sie fordert vor allem sichern Boden, geschichtliche Wahrheit, objective Realität, — Dinge, welche erst zu erlangen sind, nachdem die Wissenschaft der vergleichenden Mythologie fest begründet ist. Die Spielereien, welche so häufig im Vergleichen des Heidnischen und Christlichen getrieben werden, mögen für Manchen unterhaltend und ergötzlich sein; an sich aber sind sie nicht mehr werth als in verwichener Zeit jene etymologischen Kunststücke, womit die ganze griechische Mythologie auf hebräische Wörter zurückgeführt werden sollte. — Von den „Göttern" wendet Verf. sich zu den „Menschen." In diesem Kapitel, S. 49 — 67, ist die Darstellung um folgende Punkte gruppirt: 1. die ersten Menschengeschlechter; 2. die Familie im heroischen Zeitalter, insbesondere: a. die Ehe, b. die Kinder, c. die Sklaven, d. Beschäftigung und Erholung; 3. der Staat, und zwar: a. der König, b. der Adel, c. das Volk; 4. die Rechtspflege; 5. Verkehr der Menschen und Völker: a. die Gastfreundschaft, b. der Krieg, c. Schifffahrt; 6. Tod und Begräbniß; 7. der Hades. In diesem ganzen Theile erforderte die Darstellung offenbar geringere Vorstudien, als in dem ersten; daher finden wir hier auch weniger Anlaß zu zweifeln, zu tadeln oder zu berichtigen. Im letzten Kapitel der Schrift, S. 67—80, wird „der Cultus" dargestellt. Wie früher über den „Mythus," so wird auch hier über den Cultus jede tiefere Erörterung vermieden. Verf. trifft frischweg seine Eintheilung, indem er sagt: „Wir wollen nun 1. die Priester, 2. die Reinigungen, 3. das Gebet, 4. den Eid, 5. das Opfer und 6. die Mantik näher betrachten." Unter diesen Rubriken sind denn auch die betreffenden Züge aus Homer und Hesiod zusammengestellt. Verf. hat sich hierbei, wie in der ganzen Schrift, einer reinen und flüssigen Sprache befleißigt. Für den niedern, populären Zweck, wofür unsere Abhandlung geschrieben ist, mag der Vorzug einer gewählten sprachlichen Darstellung allerdings schwerer ins Gewicht fallen, als philologische Accuratesse, archäologische Gelehrsamkeit und tiefere mythologische Wissenschaft. Es fragt sich nur, welcher Leserkreis der Müller'schen Schrift in Aussicht zu stellen sei? Die Fachgelehrten, wie Mythologen, Philologen und Theologen, werden in ihr kein Genüge finden. Dagegen glauben wir, daß für die obern Klassen der Gymnasien sowie für jenen großen Kreis der gebildeten Stände, der sich aus den Gymnasien recrutirt, ohne philologische und theologische Fachstudien zu betreiben, die Schrift von Müller eine passende und interessante Lectüre sein dürfte. Ref. wurde zur Zeit gebeten, für ein höheres Erziehungsinstitut ein passendes populäres Lehrbuch der griechischen Mythologie anzugeben. Damals war es nicht möglich, der Bitte nach Wunsch zu entsprechen. Jetzt könnte auf die besprochene Schrift von Müller hingewiesen werden, wenn sie nur nicht in Form eines Programmes uns vorläge.

Euchenheim. Stiefelhagen.

Geschichte.

Ueber **Diptychen, Necrologien, Martyrologien und Verbrüderungsbücher** im Mittelalter mit besonderer Rücksicht auf die Kronländer Oesterreichs. Von **Karl Hirsch.** (Programm des k. k. Gymnasiums in Graz 1865.) 14 S. 4.

Die Klasse von Geschichtsquellen, über welche das vorliegende Schriftchen handelt, gehört zwar zu den materiell am wenigsten ausgiebigen; doch darf ihr Werth nicht allzu gering angeschlagen werden, da sie in mehrfacher Beziehung Aufschlüsse ertheilen, welche man an andern Orten vergeblich suchen würde. Ihre wahre Bedeutung liegt aber wohl nicht in dem Nutzen, den sie der Geschichtswissenschaft gewähren, sondern ist vielmehr in ihrer Existenz selbst zu suchen, da sie zum Theil wahrhaft ehrwürdige Denkmäler aus der christlichen Urzeit sind und aufs lebhafteste an die Tage erinnern, in denen die gesammte Christenheit eine Familie war, die dann später in anschaulicher Weise durch die Orden repräsentirt ward.

Den vorzüglichsten Anspruch auf Heilighaltung können die Diptychen, ihres Alters und ihres frommen Zweckes wegen, mit Recht erheben. Als die Christen noch ein kleines Häuflein bildeten, war es der Zweck der Diptychen, die Namen aller Brüder aufzuführen, damit sich dieselben gegenseitig kennen lernten, sich einander unterstützten, für einander beteten. Anfänglich hießen sie Libri vitae oder viventium, später wurden sie in zwei Abtheilungen geschieden und es enthielt die eine die nomina viventium, die andere die nomina defunctorum. In die Reihe der erstern wurden die gleichzeitigen Heiligen, Martyrer, Bischöfe und Priester aufgenommen, seit Constantin d. Gr. auch die Kaiser und andere Wohlthäter der Kirche; in die Liste der Verstorbenen wurden die Namen derjenigen eingezeichnet, welche sich um die Kirche besonders verdient gemacht hatten und deshalb dem Gebet der Gläubigen empfohlen wurden. Im 9. und 10. Jahrh. verschwinden die Diptychen im Abendlande allmälig, nachdem schließlich nur noch die Namen des Papstes und der jeweiligen Bischöfe des betreffenden Kirchensprengels in dieselben eingetragen worden waren. Länger wurden sie im Orient fortgeführt; denn in der Mitte des 11. Jahrh. tadelt der Patriarch Michael Cerularius den Patriarchen Peter von Antiochien, daß er noch den Namen des Papstes in die Diptychen aufnehme, worauf sich jener gegen diese falsche Anschuldigung verwahrt (S. *Will*, Acta et scripta de controv. inter eccl. gr. et lat. p. 178. 190). Man ersieht hieraus zugleich, welcher Werth auf die Verzeichnung des Papstes in den Tabellen und auf die Streichung desselben gelegt wurde. Am evidentesten tritt das Gewicht, das die Orientalen den Diptychen beimaßen, in den monotheletischen Streitigkeiten hervor. Als die Gegensätze zwischen dem Morgen- und Abendland einen hohen Grad von Schroffheit erlangt hatten, wurde der Name des Papstes aus den Tabellen getilgt, bis Vitalianus in freundschaftliche Beziehungen zu Kaiser Constans trat und dieser den Namen Vitalians wieder in die Diptychen aufnahm; kaum aber hatte dieser eine gegnerische Haltung gegen die Monotheleten angenommen, als es sich diese große Mühe kosten ließen, die Tilgung seines Namens von Kaiser Constantin zu erlangen, worauf dieser nach längerm Zögern einging. — Ueber diese Dinge hat der Verf. unsers Schriftchens keinerlei Andeutung gemacht, während dazu doch wohl Veranlassung geboten gewesen wäre.

Verwandter Natur mit den Diptychen waren die Necrologien oder Todtenbücher, welche in Kathedralkirchen, Stiftern und Klöstern zum Zweck der Anniversarien für Bischöfe, Kanoniker, Aebte und Brüder geführt wurden; dieselben schlossen sich naturgemäß den Kalendarien an, indem man bei jedem Tag die Namen derjenigen anmerkte, welche in das Gebet eingeschlossen werden sollten. Der zu Grunde gelegte Kalender ist stets der römische, die Reductionen auf andere Zeitrechnungen sind Nachträge. Die Aufzeichnungen in die Necrologien finden in der Regel zu den Sterbetagen statt und so geschieht es denn, daß wir diese selbst von sehr wichtigen Persönlichkeiten lediglich aus den Todtenbüchern erfahren, während die Todesjahre in Chroniken und dergl. zu finden sind. Für die Genealogie aller Stände, von dem höchsten Machthaber bis herab zu den Handwerkern, bieten die Necrologien also eine reiche Fundgrube und da sie auch oft Bemerkungen über die Todesart des Verstorbenen, über dessen Stand und Rang und sogar über die von demselben gemachten Schenkungen enthalten, so gewinnen sie auch für andere als rein persönliche Beziehungen Interesse. Zuweilen sind ganze Urkunden, ja selbst Berichte über Ereignisse den Todtenbüchern angefügt, so daß ihr historischer Werth außer allen Zweifel tritt. Wir können daher den Satz Wattenbachs (Deutschlands Geschichtsquellen 2. Aufl. S. 48): daß man die Necrologien nicht zur geschichtlichen Literatur rechnen könne, in

seiner Allgemeinheit nicht gelten lassen; haben doch selbst in die Mon. Germ. und in Böhmers Fontes mehrere Necrologien Aufnahme gefunden, und Wattenbach selbst führt als Anhang seines genannten Buches eine vier Seiten füllende Reihe von Necrologien auf, die in historischen Quellenwerken, historischen Zeitschriften und dergl. gedruckt sind.

So groß die Zahl der publicirten Necrologien bereits ist, so gibt es doch noch manche handschriftliche, die der Veröffentlichung harren. Hier böte sich für die historischen Vereine eine Gelegenheit, der Wissenschaft einen Dienst zu leisten, und es begreift sich nicht recht, daß man diese Gelegenheit an einigen Orten nicht schon längst wahrgenommen hat. So konnte noch jüngst Wegele in seinem Schriftchen: „Zur Literatur und Kritik der fränkischen Necrologien" auf zehn Handschriften von Necrologien, die sich in Würzburg finden, aufmerksam machen, von denen er zwei (das des Klosters Schwarzach und das des St. Stephansklosters) vollständig edirte; von demjenigen des Klosters Heidenfeld gab er einen Auszug. Mögen die andern auch nicht von großem Belang sein, so wäre ihnen doch wohl eine Stelle in der histor. Zeitschrift für Unterfranken zu gönnen. Bei Potthast (Biblioth. medii aevi) ist noch eine Reihe ungedruckter Necrologien verzeichnet, deren Zahl sich durch weitere Nachforschungen wahrscheinlich nicht unbedeutend vermehren ließe. Sehr anerkennenswerth ist der Eifer, mit welchem man in Oesterreich stets auf die Publication der Todtenbücher bedacht war, über welche unsere Schrift Mittheilungen macht [1]).

Das Wenige, was der Verf. über Martyrologien und Verbrüderungsbücher gibt, reicht hin, um zu zeigen, daß auch diese für den Forscher nicht ohne Belang sind; freilich erfordert ihre Benutzung einige Mühe, welche aber, wenn richtig angewendet, des Lohnes nicht entbehrt; ein sprechendes Beispiel haben wir an dem von Karajan herausgegebenen Salzburger Verbrüderungsbuch. Möge der Verf. auch ferner seine Muße historischen Arbeiten zuwenden, für welche er durch die besprochene Schrift Sinn und Geschmack genug bewiesen hat.

Regensburg. C. Will.

1) Berichtigungen und Ergänzungen zu dem Verzeichniß von Hirsch gibt die Allg. Literatur-Ztg. 1866, S. 55.

Bemerkungen zu der Recension von Michelis' Philosophie Platons.

Nachdem die in diesen Blättern begonnene Recension meiner philosophischen Schriften vor der Hand scheint abgebrochen zu sein, glaube ich mir von der Redaction den Raum nicht zwar zu einer Antikritik, aber doch für diese wenigen Zeilen erbitten zu dürfen, in denen ich den Punkt bezeichnen möchte, von dem aus ich eine solche, und wie ich meine, in bündiger Weise würde ausführen können. Dieser Punkt liegt im 2. Artikel Sp. 595, wo der Recensent die Begriffe des Seins und der Bewegung in Angriff nimmt und meint, daß ich den Begriff des Seins wohl hauptsächlich im Sinne der Substanz verstände. Dem Recensenten ist also nicht klar geworden, daß ich eben erst die Genesis des aristotelischen Substanzbegriffes aus der Entwicklung des Gegensatzes von Sein und Bewegung nachweisen will und nachgewiesen habe; er erweist sich dadurch befangen in jenem philosophischen Scholasticismus, der grade vom aristotelischen Substanzbegriffe seinen Ursprung datirt, und der seine Herrschaft hier vor allem in dem von vorn herein schulmäßig als gegeben angenommenen Begriff der platonischen Idee erweist. Den Nachweis, daß eine von einem solchen Standpunkte aus versuchte Widerlegung meiner Erklärung Platons nicht zutreffend sei, kann ich hier nicht geben und will nur, um der Wahrheit die Ehre zu geben, bemerken, daß ich nur in der einen eine unwesentliche Bemerkung betreffenden Kritik zu Soph. 261 dem Recensenten der Hauptsache nach Recht gebe.

Braunsberg. F. Michelis.

1) Wenn ich bei der Beurtheilung des genannten Werkes wirklich von dem „philosophischen Scholasticismus" ausgegangen wäre, so thäte das der Richtigkeit meines Urtheils gar keinen Eintrag, so lange dieser Standpunkt selbst nicht als ein unrichtiger bewiesen ist.

2) Die betreffende Behauptung des Verf. ist aber eine bloße Unterstellung. Eine Durchlesung dessen, was ich gesagt habe, wird sofort zu der Ueberzeugung führen, daß ich die Darstellung des Verf. durchaus objectiv aufzufassen und von seinem eigenen Standpunkte, in fortwährender Vergleichung mit dem urkundlichen Plato, zu beurtheilen gesucht habe, wie es einer nur auf Wahrheit und Gerechtigkeit gerichteten Kritik allein geziemt. An der Stelle Sp. 595 d. Bl. mußte ich unter Anführung der verschiedenen Bedeutungen des Ausdruckes des Seins den Sinn zu ermitteln suchen, in welchem M. den Ausdruck gebraucht, indem er sich darüber nirgends bestimmt ausspricht. Wenn ich nun meine Meinung dahin abgebe, daß M. unter dem Ausdrucke das substanzielle Sein zu verstehen scheine, so beruht das auf einem Schlusse aus mehrern von mir angegebenen Stellen seines Werkes; und die Durchlesung dieser Stellen mag den Beweis geben, ob dieselben ausreichende Prämissen zu meinem Schlusse sind oder nicht. Heißt das aber, den Verf. von einem vorgefaßten, ihm fremden Standpunkte beurtheilen, wenn man in einem von ihm gebrauchten, nicht hinlänglich erklärten Ausdrucke den von ihm selbst angedeuteten Sinn findet? Uebrigens will ich es dem Urtheile der Leser und des Verf. selbst überlassen, ob das von mir genannte, deutlich erklärte substanzielle Sein schon der Begriff der aristotelischen Substanz ist, der, wie die Gegenbemerkung sagt, erst entwickelt werden sollte.

3) Es ist ebenso unwahr, daß ich den Begriff der platonischen Idee schulmäßig als gegeben angenommen hätte. Abgesehen von dem Allgemeinsten habe ich meine Auffassung der platonischen Idee nirgends angegeben, sondern nur die Auffassung des Verf., wie es durch meine Aufgabe geboten war, aus ihr selbst und aus Plato als unhaltbar zu erweisen gesucht.

Bonn. Neuhäuser.

Literarische Notizen.

— Daniel M'Carthy, Prof. im Maynooth-Colleg in Irland, hat den ersten Band einer Erklärung der sonntäglichen Episteln und Evangelien herausgegeben (The Epistles and Gospels of the Sundays throughout the year, with notes critical and explanatory, Dublin 1866). In einem Artikel des Londoner 'Month' wird mit Recht bemerkt, daß sich zum Gegenstande eines wissenschaftlichen Commentars ganze biblische Bücher besser geeignet haben würden als die Perikopen; im Uebrigen aber werden folgende Eigenschaften des Commentars besonders belobt: 1. Der Verf. hat die Kirchenväter in der rechten Weise benutzt. „Man citirt die Väter oft zu gewissen Stellen sehr gedankenlos, ohne zu berücksichtigen, daß sie nur über diese Stellen predigen oder sie anwenden, und daß dann zwar ihre Auslegung zu dem Texte paßt, aber doch eine ganz andere ist, als sie vorgetragen haben würden, wenn sie als Professoren über die Bibel Vorlesungen gehalten hätten." 2. „Der Verf. zeigt eine ausgedehnte Bekanntschaft mit der protestantischen Literatur. In allem, was die archäologische Seite der Exegese in der weitesten Bedeutung des Wortes betrifft, — die Illustrationen aus classischen Schriftstellern, geschichtliche Fragen, Geographie, Chronologie u. dgl. — haben protestantische Schriftsteller der biblischen Literatur sehr große Dienste geleistet; und wenn ihre Arbeiten in

manchen Fällen ältere Werke von katholischen Schriftstellern zur Grundlage haben, so muß doch offen anerkannt werden, daß sie ebensowohl unsere Gläubiger wie unsere Schuldner sind." 3. „Der Verf. hebt mit Recht die große Wichtigkeit des Studiums der Philologie hervor, welche in unsern Tagen so augenfällige Fortschritte gemacht hat. »Ich bin überzeugt, sagt er, daß das fleißige Studium der griechischen Sprache und der kritischen Grundsätze, welche man mit Unrecht als von der neuern Philologie erfunden bezeichnet, und die strenge Anwendung dieser Grundsätze in fast allen Fällen dazu dient, den wahren Sinn des Wortes Gottes in seiner ganzen Schönheit und Consequenz kräftiger und klarer hervortreten zu lassen. Ich sehe nicht ein, warum die strengen grammatischen und lexicalischen Regeln, welche der Philologe bei der Erklärung des Plato und Thucydides anwendet, nicht auch, mit gebührender Beachtung des Unterschieds zwischen dem attischen und dem hellenistischen Idiom, bei der Erklärung des h. Johannes und des h. Paulus mit Nutzen angewendet werden sollten.« Wir fürchten, die Hervorhebung dieses Grundsatzes, so selbstverständlich er auch scheinen mag, ist nicht ganz unnöthig. Ohne Zweifel versteht man jetzt die griechische Sprache gründlicher als in den drei letzten Jahrhunderten, in welchen alle Exegeten, Katholiken und Protestanten, sich bei der Erörterung von grammatischen und lexicalischen Schwierigkeiten allerlei Freiheiten gestatteten, die heutzutage nicht mehr geduldet werden, z. B. die sehr gewöhnliche Ausrede, die eine Präposition oder Partikel stehe statt der andern. Die große Auctorität, welche in Bezug auf andere Dinge einige Exegeten genießen, in deren Werken solche Schnitzer vorkommen, hat mitunter ihre Bewunderer veranlaßt, über diese Fehler hinwegzusehen oder es nicht für der Mühe werth zu halten, sich eine gründlichere Kenntniß der Feinheiten der griechischen Philologie zu erwerben, als sie jene ältern Exegeten besaßen." Es ist vielleicht nicht ganz nutzlos, auch in Deutschland an diese Grundsätze zu erinnern.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Eberl, Die Kirche und die Association, von Roßbach.
Guizot, Meditations sur la religion chrét., von Schündelen.
Jacobson, Das evangelische Kirchenrecht des preuß. Staates, von Schulte.
Kern, Joh. Schefflers cherubin. Wandersmann, von Schündelen.
Meiller, Regesta archiep. Salisburg., von Will.
Raßmann, Münsterländische Schriftsteller, von Hülskamp.
Spörlein, Die christl. Gesellschaftsordnung, von Stumpf.

Zur Besprechung sind ferner in Aussicht genommen:

Daniel, Deutschland nach seinen phys. u. polit. Verhältnissen.
Keller, Kirche, Staat und Freiheit, oder die Encyclica vom 8. Dec. 1864 und die Principien von 1789.
Rapin, Histoire du Jansenisme.
Rosenkrantz, Diderots Leben und Werke.
Schmidt, Nicolaus von Basel.
Schrader, de unitate Romana.
Thiel, de decretali Gelasii P. de recip. libris.

Correspondenz der Redaction. No. 31: Ich danke für die Mittheilungen; weiteres brieflich. — No. 51: Noch nicht fertig? — No. 62: Dankend erhalten. — No. 109: Die Bücher abgesandt; oder war auch Kl. gemeint? — No. 120: Dankend erhalten. — No. 154: Brief und Art. erhalten; die beiden Bücher gleich abgesandt. — No. 171: Endlich! — No. 187: Dankend erhalten; in den nächsten Nummern.

Anfrage. In meinem Besitze befindet sich eine chronologisch-diplomatische Geschichte des hochadeligen Frauenklosters auf dem Marienberg bei Boppard O. S. B., geschrieben von P. Conrad D'Hame, Benedictiner der Mathiasabtei bei Trier und Beichtvater des genannten Frauenklosters 1773, deutsch übersetzt 1774, in fünf starken Foliobänden. Würde sich eine Bearbeitung dieses Manuscriptes für den Druck wissenschaftlich lohnen?

Dr. Anton Kerschbaumer, Prof. zu St. Pölten in Oberösterreich.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 19. November 1866. № 24.

Alttestamentliche Literatur.

Prophezie und Glaube. Nach Vorträgen über die Prophezien der Charwoche, gehalten in der Stadtpfarrkirche zu St. Peter in Wien. Von Dr. **Joh. Emanuel Veith**, Ehrendomherrn am Metropolitan-Capitel zu Salzburg, emer. Domprediger an der Metropolitankirche zum heil. Stephan, Mitglied der theol. Facultät zu Wien und Prag. Wien, Braumüller 1866. 308 S. 8. 1 Thlr. A. u. d. T.: Homiletische Werke. Eilfter Band.

Der 1865 erschienene 9. Band der homiletischen Werke von Veith, „Die Anfänge der Menschenwelt", hat die biblischen Berichte über die Schöpfung und über die Geschichte der Menschen bis zur Völkertheilung zum Gegenstande. Der 10. Band „Von Advent bis Pfingsten", behandelt die sonntäglichen Perikopen dieses Theiles des Kirchenjahres in der aus den zahlreichen ältern homiletischen Werken des Verf. bekannten Weise. Der oben angezeigte 11. Band [1]) scheint mir zu einer Besprechung unter der Rubrik „Alttestamentliche Literatur" geeignet zu sein. Er behandelt die zwölf alttestamentlichen Abschnitte, welche am Charsamstag vor der Weihe des Taufwassers gelesen und im Missale als Prophetiae bezeichnet werden. Der Verf. gibt natürlich keinen Commentar zu diesen Abschnitten, sondern bespricht kurz entweder den Hauptinhalt oder einzelne Stellen derselben und knüpft daran zusammenhängende Erörterungen über die geschichtliche und vorbildliche Bedeutung der in den „Prophetieen" berichteten alttestamentlichen Ereignisse oder über einzelne Punkte der Dogmatik und Moral. Nicht wenige dieser Ausführungen sind als geistvolle, für einen größern Leserkreis, auch für Laien verständliche und anziehende Darstellungen von interessanten Punkten der alttestamentlichen Geschichte oder von wichtigen Lehren der Offenbarung eine dankenswerthe Bereicherung unserer populären theologischen Literatur. Ich nenne beispielsweise, ohne mich darum mit allen Sätzen einverstanden zu erklären, von den geschichtlichen Erörterungen die über die Opferung Isaacs, die Geschichte des Moyses und den Auszug aus Aegypten, das Pascha und die alttestamentlichen Opfer und die Geschichte des Jonas, von den dogmatischen Abschnitten die über die Engel S. 132 und über die Auferstehung S. 265.

Eigenthümlich ist die Antwort, welche Veith auf die nahe liegende Frage ertheilt, warum gerade diese zwölf Abschnitte und warum sie in dieser Reihenfolge als „Prophetieen" am Charsamstag gelesen werden. Er sagt (S. 2. 201): An diesem Tage suchte der Herr die harrenden Gerechten im Limbus heim; darum blickt die Kirche auf das Zeitalter dieser Frommen zurück, die in der Erwartung des Heiles hinüber gegangen. Vor der Weihe des Taufwassers werden 12 Abschnitte aus dem A. T. gelesen, welche vorbildlich auf dieß Mysterium hindeuten. Die Zahl läßt sich vielleicht daraus erklären, daß man die Zwölfzahl als die des Weltraumes und Zeitmaßes betrachtet hat, oder daß dabei auf die Gründung und Ausbreitung der Kirche durch die zwölf Apostel Bedacht genommen wurde. Die Lectionen sind aber nicht nach der geschichtlichen Zeitfolge (auch nicht nach der Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher) geordnet: der Gedanke, welcher der Anordnung zu Grunde liegt und welcher zugleich über die Zwölfzahl der Lesestücke Aufschluß gibt, ist, wie aus den beigefügten Orationen deutlich genug hervorgeht, das apostolische Glaubensbekenntniß mit seinen zwölf Hauptlehren, die in jenen Lectionen theils ausgesprochen, theils vorbildlich angedeutet werden. — Diese letzte Combination halte ich ganz entschieden für unrichtig: die Orationen enthalten keine Beziehung auf die Artikel des Symbolum und es läßt sich auch in die Lectionen nur durch Künstelei eine solche hineintragen. Wäre diese Beziehung maßgebend gewesen, so würde z. B. die Opferung Isaacs nicht dem Artikel „empfangen vom h. Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau", sondern dem Artikel „gekreuzigt und gestorben" entsprechen, die Vision Ezechiels von den Todtengebeinen nicht dem Artikel „aufgefahren gen Himmel" u. s. w., sondern dem Artikel „Auferstehung des Fleisches", zu dem er jedenfalls in einer engern Beziehung steht, als die Geschichte der drei Jünglinge im Feuerofen, welche ihm, als die 12. Prophetie, nach Veiths Theorie entspricht. Nur bei einigen Prophetieen läßt sich eine Analogie mit den betreffenden Artikeln ohne Zwang nachweisen, z. B. zwischen dem Schöpfungsbericht Gen. 1 und dem ersten Artikel; bei den meisten haben Veiths Erörterungen mich wenigstens nur in der Ueberzeugung befestigt, daß eine solche Analogie nicht vorhanden sein kann, wenn selbst ein so geistvoller Mann wie Veith dieselbe nicht besser zu begründen vermag. Aus dem Abschnitte Bar. 3, 9—38 nimmt z. B. Veith S. 145 den Satz 3, 29 heraus: „Wer ist in den Himmel emporgestiegen und hat Weisheit empfangen und von dort herabgebracht?" — bemerkt dazu: „Die Antwort ist in dem Ausspruche des Herrn gegeben: Niemand steigt in den Himmel empor, es sei denn der vom Himmel herabgestiegen, der Sohn Gottes" u. s. w., und meint, so führe die Aussage der Prophetie in folgerechter Entwicklung zum sechsten Glaubensartikel: daß der Herr aufgefahren ist gen Himmel. Das geht schon darum nicht an, weil 3, 29 in der Prophetie ein ganz untergeordneter Satz ist.

Eine vollkommen genügende Aufklärung über die Auswahl der Prophetieen vermag ich selbst freilich auch nicht zu geben; namentlich ist mir die Reihenfolge derselben nicht klar [1]); aber das scheint mir durch die Verbindung, in welche die Prophe-

1) Ueber den kürzlich erschienenen 12. Band, „Meditationen über den 118. Psalm" wird später berichtet werden.

1) Ich finde auch keinen befriedigenden Aufschluß bei Augusti, Denkwürdigkeiten II, 212, Staudenmaier, Geist des Christenth. (4. Aufl.) I, 538, F. X. Schmid im Freib. K.-Lex. VIII, 823, E. Ranke, das kirchliche Pericopensystem, Berlin 1847, S. 341.

tieen mit der Taufweihe gebracht werden, und durch die beigefügten Orationen hinlänglich angedeutet zu sein, daß wenigstens bei den meisten die Beziehung auf die Taufe und auf die Vermehrung des Volkes Gottes durch die Zuwendung der Erlösungsgnade vermittelst der Taufe als leitender Grundgedanke anzusehen ist. Bei einigen Prophetieen ist dieses ganz klar. 1. Gen. 1: Bei der Schöpfung ist die Welt aus dem Wasser, über welchem der Geist Gottes schwebte, hervorgetreten; durch das Taufwasser, über welches der Geist Gottes herabgekommen ist, wird die neue geistige Schöpfung vermittelt (vgl. in der Bened. fontis: Deus, cujus spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet). — 2. Gen. 5: Durch die Wasser der Sündfluth wurde die Erde von der Sünde gereinigt und eine neue Ordnung der Dinge eingeleitet; durch die Taufe wird die Sünde abgewaschen und ein neues Leben begründet (Bened. fontis: Deus, qui nocentis mundi crimina per aquas abluens, regenerationis speciem in ipsa diluvii effusione signasti, ut unius ejusdemque elementi mysterio et finis esset vitiis et origo virtutibus; Oration: inveterata renovari et per ipsum redire omnia in integrum, a quo sumpsere principium). — 3. Gen. 22: Nach der Opferung Isaacs wird dem Abraham die Verheißung gegeben, sein Same solle zahlreich werden; das erfüllt sich, nachdem Christus am Kreuze geopfert worden, durch die Aufnahme der Menschen in die Kirche vermittelst der Taufe (Oration: qui in toto orbe terrarum promissionis tuae filios diffusa adoptionis gratia multiplicas et per paschale sacramentum Abraham puerum tuum universarum, sicut jurasti, gentium efficis patrem). — 4. Ex. 14: Der Durchzug durch das Rothe Meer befreite Israel aus der ägyptischen Knechtschaft; durch die Taufe wird die Menschheit aus der geistigen Knechtschaft befreit (Oration: Deus, cujus antiqua miracula etiam nostris saeculis corruscare sentimus, dum quod uni populo a persecutione Aegyptiaca liberando dexterae tuae potentia contulisti, id in salutem gentium per aquam regenerationis operaris; vgl. die entsprechende Oration der Pfingst-Vigilie: ut et mare rubrum forma sacri fontis existeret, et liberata plebs ab Aegyptiaca servitute christiani populi sacramenta praeferret). — So würde auch bei der Deutung der beiden folgenden Prophetieen von den Sätzen auszugehen sein, welche eine Beziehung auf die Taufe nahe legen: 5. Is. 54. 55: Omnes sitientes venite ad aquas. 6. Bar. 3: Dereliquisti fontem sapientiae (der Grundgedanke des Abschnittes ist, daß die Heiden die wahre Weisheit nicht erlangen konnten, daß aber in Christus nicht nur für die Juden, sondern auch für die Heiden die wahre Quelle der Weisheit erschienen ist; Oration: qui ecclesiam tuam semper gentium vocatione multiplicas). — Auch die 7. und die 8. Prophetie werden noch in eine Beziehung zur Taufe gebracht: Die 7., die Vision von den Todtengebeinen Ez. 37, erinnert daran, daß durch Christus die Menschheit vom geistigen Tode erweckt worden ist zu einem neuen Leben, dessen wir durch dte Taufe theilhaftig werden (Oration der Pfingst-Vigilie: qui collapsa reparas et reparata conservas, auge populos in tui nominis sanctificatione renovandos, ut omnes, qui sacro baptismate diluuntur, tua semper inspiratione dirigantur). Die 8., Is. 4, schließt mit dem Tractus aus Is. 5: Vinea facta est dilecto etc.: die durch die Taufe Gereinigten (Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion etc.) werden eine neue Rebenpflanzung Gottes (deutlicher, als die Oration des Charsamstags hebt dieses die entsprechende Oration der Pfingstvigilie hervor: fidelibus tuis, quos velut vineam ex Aegypto per fontem baptismi transtulisti, nullae peccatorum spinae praevaleant). — Bei den letzten vier Prophetieen ist eine solche Beziehung nicht zu erkennen und es scheinen bei ihrer Auswahl andere Rücksichten maßgebend gewesen zu sein. Bei der 9., Ex. 12, ist jedenfalls die vorbildliche Bedeutung des Paschalammes der Grund ihrer Aufnahme. Bei der 10., Jon. 3, könnte man an die vorbildliche Bedeutung der Predigt des Jonas unter den Heiden denken; wahrscheinlich ist aber (mit Ranke a. a. O. S. 344) bei den drei letzten Prophetieen eine praktische Tendenz anzunehmen: die 10. zeigt (zunächst den Täuflingen, dann überhaupt den Gläubigen) in den Niniviten ein Muster der Bußfertigkeit; die 11., Deut. 31, enthält eine Mahnung zur Beobachtung der göttlichen Gebote; die 12., Dan. 3, lehrt in der Geschichte der drei Jünglinge die Pflicht des Bekenntnisses des wahren Glaubens und des Festhaltens an demselben auch in der Verfolgung.

Die Auswahl der 12 Prophetieen scheint mir auf diese Weise natürlicher und der Liturgie des Charsamstags entsprechender sich erklären zu lassen, als durch eine Parallelisirung mit dem Symbolum; die Reihenfolge der Prophetieen, die von der 8. an von der geschichtlichen und biblischen Ordnung abweicht, vermag ich freilich nicht zu motiviren.

Die nach dem Gesagten unrichtige Auffassung des ganzen Complexes der Prophetieen ist bei der Behandlung der einzelnen nur stellenweise von störendem Einflusse gewesen, und beeinträchtigt den oben anerkannten Werth der einzelnen Erörterungen im Wesentlichen nicht. Ich erlaube mir, statt im Einzelnen aufzuzählen, was ich für verfehlt oder nicht hinlänglich begründet halte, noch einige Punkte kurz zu erörtern.

Bei der Besprechung der beiden ersten Prophetieen geht V. von der Ansicht aus, die sechs Tage, Gen. 1, seien buchstäblich zu nehmen und die von den Geologen nachgewiesenen Umgestaltungen der Erdrinde in die Zeit seit Erschaffung des Menschen zu verlegen. Ich habe diese Ansicht, die V. in den „Anfängen der Menschenwelt" ausführlicher entwickelt, in meinem Buche über „Bibel und Natur" eingehend geprüft. Ich kann mein Bedauern darüber nicht verhehlen, daß V. sich für diese unglückliche Theorie entschieden hat; er wäre ganz der Mann gewesen, eine dem jetzigen Stande der geologischen Wissenschaft entsprechende Auffassung des biblischen Berichtes, im besten Sinne des Wortes, zu popularisiren. Ich glaube nicht ungerecht zu urtheilen, wenn ich sage, V. habe sich die Sachlage nicht klar gemacht, wenn er S. 34 die Sätze vorträgt: „Anders ist der Werth unbestreitbarer [geologischer] Thatsachen, anders jener der darauf gebauten Lehrmeinungen und Hypothesen, die fast in jedem Jahrzehend, zuweilen noch früher, durch neue Entdeckungen unhaltbar gemacht oder gleich Nebelbildern durch andere verdrängt werden. Wenn sie dennoch auf unbedingte Zustimmung dringen, so gründet der Christ seinen Glauben auf das ungleich festere prophetische Wort der Schrift, und es kann ihm nicht verwehrt sein, sich gleichfalls an eine neue Hypothese zu halten, welche den scheinbaren Widerspruch jener Thatsachen mit der Schrift zu beseitigen geeignet ist. Sie erbaut sich auf der Voraussetzung oder Vermuthung, daß die tertiären Gebirgsformationen ... die Entwicklungen des organischen Lebens vom Kieselthiere bis hinauf zu den Säugethieren, sowie die Epochen ihres theilweisen Unterganges ... im Zeitverlauf von der Erschaffung des Menschen bis zur letzten Fluth und theilweise nach derselben erfolgt sein konnten." Es ist dem Christen, scheint mir, allerdings verwehrt, sich an eine Hypothese zu halten, die sich auf dieser Voraussetzung erbaut, — wenn diese Voraussetzung wissenschaftlich unhaltbar ist; und die Meinung, daß sie das sei, gehört nicht zu den Hypothesen, welche fast in jedem Jahrzehend durch neue Entdeckungen unhaltbar gemacht werden, sondern zu dem, was von allen nennenswerthen Geologen seit mehrern Decennien als eine unabweisliche Folgerung aus „unbestreitbaren Thatsachen" angesehen wird. Die Berufung auf „das ungleich festere prophetische Wort der Schrift" ist dem gegenüber gar nicht am Platze; denn es handelt sich nicht um „das Wort der Schrift", dessen Auctorität ich gerade

so unbedingt anerkenne, wie V., sondern um die Auslegung desselben; und da eine authentische Auslegung der betreffenden Bibelstellen nicht vorliegt, so darf irgend eine der verschiedenen von den Theologen vorgetragenen Auslegungen ebensowenig mit dem Worte der Schrift selbst identificirt werden, wie irgend eine der verschiedenen „Lehrmeinungen und Hypothesen" der Geologen mit den „unbestreitbaren geologischen Thatsachen." Nebenbei erinnere ich noch, daß es sich bei den geologischen Perioden nicht bloß um die „tertiären Gebirgsformationen" handelt, sondern auch um die azoischen und mesozoischen, und daß es ein Versehen ist, wenn S. 35 die „ältesten Perioden" als „azoische und äozänische" bezeichnet werden; die eocäne Periode — sie wird ja wohl gemeint sein, — hat mit der azoischen nichts zu thun; sie ist eine Unterabtheilung der jüngsten, tertiären Periode.

Im Anschlusse an den im Sündfluth-Berichte vorkommenden Satz „Als Gott sah, daß die Bosheit der Menschen groß war auf Erden, ward er im Innern seines Herzens von Schmerz berührt und sprach: es reuet mich, daß ich die Menschen geschaffen auf der Erde" — bespricht V. S. 42 im Ganzen treffend die Anthropomorphismen und den Ausdruck „Gott beleidigen" (vgl. auch S. 195), dann aber weniger treffend die „Reue" Gottes. Er meint, dieser Ausdruck setze „eine gewisse Beschränkung der Allwissenheit voraus, weil bei einer wirklichen Vorhersicht alles dessen, was geschehen wird, von einem unerwarteten mißlichen Erfolge und daher auch von einer Reue nicht die Rede sein könne." Eine Beschränkung der göttlichen Allwissenheit, wird dann weiter bemerkt, sei freilich ein innerer Widerspruch, der sich selbst „aufhebe"; sie sei nur denkbar, wenn man sie „als eine Selbstbeschränkung und zwar in derselben Weise auffasse, nach welcher man das Verhältniß der Allmacht zur Freiheit beurtheile." Wie die göttliche Allmacht, indem sie sittlich freie Wesen schuf, in Bezug auf diese sich selbst beschränkt habe, um ihnen für ihre freie Thätigkeit Raum zu geben, so könne sich die göttliche Allwissenheit auch hinsichtlich der zukünftigen freien bösen Handlungen der Menschen selbst beschränken; dadurch werde ihr nichts benommen, weil sie die Möglichkeit, sowie die Folgen aller freien Willensacte mit untrüglicher Klarheit durchschaue. Ich glaube, auch so gefaßt, bleibt die Beschränkung der Allwissenheit ein innerer Widerspruch; die Vergleichung mit der Allmacht trifft schon darum nicht zu, weil die Allmacht ja darin besteht, daß Gott alles machen kann, was er will, nicht darin, daß er alles macht, was er machen kann, während er allwissend doch nur genannt werden kann, wenn er alles weiß, was gewußt werden kann, nicht auch schon, wenn er alles weiß, was er wissen will (vgl. die weitere Ausführung in Dieringers Dogmatik S. 67 und in Kuhns Dogmatik I, 871). Für die Erklärung des Ausdrucks „es reuet mich, daß ich die Menschen geschaffen habe", ist diese Theorie ganz unbrauchbar, und V. selbst geht von ihr gleich wieder ab, wenn er sagt: diese Reue Gottes habe „ihren Sinn in dem gänzlichen Aufhören des Lebensverkehrs mit den Geschöpfen durch einen Bruch, den die Schuld bewirkt und den Gottes Gericht vollzogen hat." Der Ausdruck, der jedenfalls ein Anthropomorphismus bleibt (*Aug.* de div. qu. 83, n. 52), findet seine genügende Erklärung, wenn man die Bemerkung *Aug.* de div. qu. ad Simpl. l. 2, q. 2, n. 4 hinzunimmt: Consideremus, quod esse soleat in homine opus poenitendi. Procul dubio reperitur voluntas mutandi: sed in homine cum dolore animi est; reprehendit enim in se, quod temere fecerat. Auferamus ergo ista, quae de humana infirmitate atque ignorantia veniunt, et remaneat solum velle, ut non ita sit aliquid, quemadmodum erat: sic potest aliquantum intimari menti nostrae, qua regula intelligatur quod poenitet Deum. Cum enim poenitere dicitur, vult non esse aliquid, sicut fecerat ut esset; sed tamen et cum ita esset, ita esse debebat, et cum ita esse jam non sinitur, jam non debet ita esse, perpetuo quodam et tranquillo aequitatis judicio, quo Deus cuncta mutabilia incommutabili voluntate disponit.

Die Vision von den Todtengebeinen Ezech. 37 wird ganz richtig auf die Wiederherstellung des jüdischen Volkes nach dem Exil bezogen und im Anschluß an Hieronymus bemerkt, zur Veranschaulichung dieser Wiederherstellung würde das Bild der Auferweckung von Todten nicht verwendet worden sein, wenn nicht die Auferstehung als unausbleibliche Thatsache der Zukunft feststände. „Die Auferstehung der Todten wurde als fest verbürgte Gewißheit vorausgesetzt und dem Propheten in einer Vision vor Augen geführt, damit er, vom Größern auf das Geringere den Schluß ziehend, um so lebhafter erkenne, daß der Schöpfer der Welt, der die Todten aus dem Staube zu erwecken vermag, gewiß auch die Macht besitze, ein unterdrücktes, politisch todtes Volk wiederherzustellen." Der Verf. weicht aber von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche ab, wenn er darum die Vision als „Parabel" bezeichnet, deren „Wesen" er darin findet, „daß sie den Stoff der Vergleichung stets aus Gegenständen und Vorgängen erwählt, die der Wirklichkeit angehören", S. 160. Zum Wesen der Parabel gehört aber auch, daß sie eine zum Zwecke der Veranschaulichung einer religiösen Lehre erdichtete Erzählung ist, freilich im Unterschiede von der Fabel, eine Erzählung aus dem Menschenleben und aus dem Gebiete dessen, was sich wirklich zutragen kann; darum kann die Vision Ezechiels nur dann als Parabel bezeichnet werden, wenn man mit diesem Worte einen ganz andern Sinn verbindet, und die Zusammenstellung mit den Parabeln des Heilands S. 162 ist gar nicht zutreffend.

Im Allgemeinen sehr gut ist S. 229 ff. die Geschichte des Jonas behandelt. In einigen Punkten hat aber V. die biblische Erzählung durch unerweisliche und mindestens sehr zweifelhafte Züge vervollständigt; so, wenn er annimmt, die wunderbaren Geschicke des Jonas seien, als er in Ninive auftrat, dort durch phönicische Kaufleute bereits bekannt gemacht gewesen und jene Geschicke hätten den Zweck gehabt, der Sendung des Jonas bei den Assyriern eine nachhaltige Wirksamkeit zu verleihen, und Jonas sei nach der Zurücknahme der göttlichen Drohung noch längere Zeit in Ninive geblieben, um die Bewohner durch fortgesetzte Unterweisung im Guten zu befestigen. Für letzteres findet V. einen Beweis in dem Umstande, „daß sein Name sich seit mehr als zwei Jahrtausenden im Andenken der Völker erhalten habe;" für diesen Umstand wird aber kein anderer Beweis angeführt, als die Thatsache, daß die Anwohner von Mosul einen dort befindlichen Hügel für die Grabstätte des Jonas halten. — Einige Ausdrücke des Buches Jonas hat V. mißverstanden: nur wenn man poetische Ausdrücke in ungerechtfertigter Weise buchstäblich nimmt, kann man aus den Worten im Gebete des Jonas: „in das Herz des Meeres bin ich versunken; Schilf und Seetang umschlingen mein Haupt" u. s. w., folgern, die Stelle, wo der Hai den Jonas verschlang, sei nicht fern von der Küste gewesen und der Hai sei gezwungen worden, sich gleich zur Tiefe zu senken. Wenn V. ferner zu dem Ausdrucke Jon. 1, 3: ut fugeret a facie Domini bemerkt: „Das Angesicht Jehova's bezeichnet hier soviel als die Vergegenwärtigung seiner Macht und Huld, die dem Tempel von Jerusalem und von hier aus dem ganzen vom Bundesvolke bewohnten Lande verheißen war; dieser Gegenwart suchte sich Jonas zu entziehen, als er die Heimath verließ", — so ist dabei übersehen, daß die Präposition מִלִּפְנֵי, a facie, bei den Verbis „fliehen, fürchten" u. dgl. einfach „vor" bedeutet, daß auch fugere a facie gladii, arcus u. s. w. vorkommt, der Begriff „Angesicht" hier also ganz verwischt ist. Jon. 1, 3 besagt nur, daß Jonas dem göttlichen Befehle nicht Folge geleistet und statt nach Ninive auf ein nach Westen fahrendes Schiff ge-

gangen sei, in der Hoffnung, wie V. richtig bemerkt, dadurch die Erneuerung des Auftrages von sich abzuwenden.

In dem Lobgesange der drei Jünglinge, Dan. 3, 81, denkt V. S. 300 bei Benedicite spiritus et animae justorum Domino (mit Theodoret u. A.) „an die abgeschiedenen Gerechten, die dem Geiste nach schon in den seligen Frieden eingegangen." Aber zwischen sacerdotes und servi Domini in V. 84. 85 und sancti et humiles corde in V. 87, womit sicher Lebende bezeichnet werden, kann der Ausdruck spiritus et animae justorum nur als Umschreibung für justi gefaßt werden (vgl. Luc. 1, 46: magnificat anima mea Dominum et exultavit spiritus meus etc.); damit und mit sancti et humiles zusammen werden alle frommen Verehrer Gottes auf Erden bezeichnet.

Reusch.

Apologetik.

Apologie des Christenthums. Von **Franz Hettinger.** (Schluß.)

Die erste Abtheilung des zweiten Bandes behandelt die einzelnen Dogmen in folgender Reihe: Grund- und Aufriß, der dreieinige Gott, die Schöpfung der Engelwelt, Hexaemeron, die Abstammung des Menschengeschlechts von Einem Paare, Urzustand und Paradies, Sündenfall und Erbsünde, die Menschwerdung des Sohnes, die Gottesmutter, Christus als Hoherpriester. Dieselben Vorzüge, die wir am ersten Bande hervorgehoben haben, finden wir auch in diesem zweiten wieder. Doch dürfen wir nicht verschweigen, daß uns auch hier mancherlei geschichtliche Ungenauigkeiten und Verstöße aufgefallen sind, und daß der Verf. überhaupt, wie es den Anschein gewinnen will, die historische Seite seiner Aufgabe etwas vernachlässige. So sagt er S. 86: die ausdrückliche Erklärung des Ausgangs des hl. Geistes vom Vater und Sohn als von Einem Princip gab die Synode von Florenz 1439. Schon vorher war dieß vom 2. allgem. Concil zu Lyon (1274) geschehen mit der Erklärung, der hl. Geist gehe vom Vater und Sohn aus, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione. Der Inhalt des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses wäre genauer anzugeben gewesen. Mit den Anfangsworten: unus Deus in Trinitate und Trinitas in unitate deutet es selbst an, daß es in zwei Theile zerfalle, von welchen der eine den Satz durchführt: drei Personen, aber Ein Gott, der zweite den Satz erläutert: Ein Gott, aber in drei Personen. Die drei Personen sind Ein Gott, und umgekehrt der Eine Gott existirt in drei Personen. Eine unrichtige Uebersetzung ist es, wenn es heißt: So ist Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der hl. Geist; es muß vielmehr heißen: der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der hl. Geist ist Gott, und doch sind nicht drei Götter, sondern Ein Gott. Mangelhaft sind die Bemerkungen über den theologischen Sprachgebrauch in der Trinitätslehre. Zu dem über die Bedeutung von οὐσία nach Aristotelischem Sprachgebrauch Gesagten war, um nicht mißverständlich zu werden, hinzuzufügen, was auf dem vierten allgem. Lateranconcil gegen die Ausstellungen des Joachim von Floris an der Lehre des Petrus Lombardus bestimmt worden ist. Der eigenthümliche Sprachgebrauch des Origenes war entweder ganz zu übergehen, oder genauer zu erläutern. S. 95 Note 7 heißt es über den bekannten Unterschied der abendländischen und griechischen Kirche in der Lehre vom Ausgang des hl. Geistes, daß die letztere in ihrer Formel: der hl. Geist geht aus vom Vater durch den Sohn, mehr die Einheit des Princips hervorhebe. Gerade das Gegentheil ist der Fall, was schon sprachlich aus der grammatischen Verbindung von Vater und Sohn (filioque) erhellt. Sodann ist die Einschaltung des filioque ins Symbolum gerade die Folge von der scharfen Durchbildung der Lehre von der inseparabilitas der Personen, die stets in der abendländischen Kirche, wie bekannte Vorgänge zur Zeit der Päpste Kallistus und Dionysius erweisen, auf das höchste geachtet wurde, und namentlich in Augustins Werke de Trinitate ihre wissenschaftliche Begründung erhielt. Mit vollem Recht hat daher auch die abendländische Kirche auf dem zweiten allgemeinen Concil von Lyon (s. oben) und dem von Florenz den Vorwurf der Griechen zurückgewiesen, als lehre sie mit dem filioque, daß der hl. Geist von einem doppelten Princip durch eine doppelte Hauchung ausgehe. Der Vorwurf der Griechen datirt erst aus der heillosen Sophistik des Photius, der unter anderm in seinem Werk vom hl. Geist die abendländische Lehre dahin zu verdrehen suchte, daß nach ihr der hl. Geist Enkel des Vaters und Sohn des Sohnes sei. Doch liegt der Gegensatz zwischen beiden Kirchen tiefer, und der Unterschied, der sich schon frühzeitig zwischen beiden gebildet hatte, stellt sich hier nur in der schärfern Form der schismatischen Sophistik dar. Das Abendland hat von jeher die innere Lebenseinheit der göttlichen Personen mit der größten Entschiedenheit betont, während die griechische Kirche sich nur schwer und mit großer Mühe zur Erkenntniß dieser concreten Einheit zu erheben wußte. — Auch die Bemerkungen auf S. 97 f. über den Unterschied des Philonischen und Johanneischen Logos sind nicht ganz erschöpfend. Der Logos des Philo ist bald ein persönliches Wesen, bald der unpersönliche Inbegriff der Ideenwelt — je nach dem Standpunkte der philosophischen Betrachtung. Von der **Welt** aus betrachtet, ist der Logos Person, das intelligente, die Welt nach den Ideen gestaltende Princip; von **Gott** aus betrachtet, die Gesammtheit der Ideenwelt, und mit Rücksicht auf diesen doppelten Standpunkt wird er bald als zweiter Gott, als der Gott für uns schwache Menschen, bald als intelligible Welt bezeichnet. Es wiederholt sich hier in einem einzelnen Falle der allgemeine Widerspruch, welcher dem Synkretismus des Philo, seinem Streben, Judenthum und griechische Philosophie als ihrem Inhalte nach identisch zu begreifen, anhaftet. Die Behauptung auf S. 100, daß die Johanneische Lehre vom Logos mit der alttestamentlichen verglichen nur das „Eine Neue" biete, daß die Sophia, der Logos, die wahre Schechina . . . . in dem Menschen Jesus Fleisch geworden, dürfte denn doch wohl etwas an oratorischer Uebertreibung leiden. Nehmen wir hinzu, daß die Menschwerdung und Geburt aus der Jungfrau im A. T. mindestens ebenso stark ausgesprochen ist, als die Persönlichkeit der Weisheit, so würde auch das „Eine Neue" in Gefahr gerathen, würden beide Offenbarungen hinsichtlich ihres Inhalts völlig gleichgestellt und das N. T. nur die nackte Thatsache der Menschwerdung voraushaben, alles dieses aber dem bekannten Augustinischen, auch vom Verf. angeführten Kanon über das Verhältniß des A. und N. T. nicht ganz gemäß sein. — S. 103 Note 2 heißt es wörtlich: „Sabellius, Presbyter in der Pentapolis 250—260 n. Chr. Aehnlich Beryllus von Bostra, Praxeas und Noetus." Dieser auffallende geschichtliche Irrthum würde sich nicht eingeschlichen haben, wenn der Verf. bei den historischen Ausführungen mehr die neuere dogmengeschichtliche Literatur zu Rathe gezogen hätte. S. 105 redet der Verf. vom Subordinatianismus (Arianismus und Macedonianismus) und sagt mit Gregor von Naz.: Arius „stieß das uralte und hochheilige Trinitätsdogma um." Dazu bemerkt er in der Note: „Vorher der Ebionitismus, Theodotus und Artemon, im 3. Jahrh. Paul von Samosata." Nach dem Zusammenhang muß der mit dem Sachverhalt unbekannte Leser glauben, auch die in der Note genannten Häresieen seien subordinatianisch, was doch der Verf. offenbar nicht hat sagen wollen. Wollte er sie aber als strenge Monarchianer angesehen wissen, so waren sie offenbar beim Sabellianismus als das andere Glied des Gegensatzes neben dem patripassianischen Monarchianismus zu erwähnen. — S. 106 heißt es: der Deismus, der eine Scheidewand aufrichtet zwischen Schöpfer und

Geschöpf, trete uns entgegen im Arianismus und Sabellianismus; S. 109 dagegen heißt es: der Sabellianismus bilde den Keim der spätern pantheistischen Ausdeutungen des Trinitätsdogma's. Dieß letztere ist nicht nur für die spätere Zeit, sondern für den ursprünglichen Sabellianismus selbst das Richtige, dann aber auch gewiß, daß der Sabellianismus nicht, wie der Deismus, eine Scheidewand zwischen Gott und Welt aufrichtet. S. 107 heißt es im Texte: der Arianismus sinke auf den Standpunkt der jüdisch-mohammedanischen (!) Gotteslehre zurück; die Note dazu bemerkt: das Princip desselben sei der platonisch-alexandrinische Dualismus. Daß beides doch nicht so unmittelbar neben einander gestellt werden könne, leuchtet ein. In Wahrheit ist der Arianismus eine späte Nachgeburt des Gnosticismus, nur daß im Logos desselben die bunte Vielgestaltigkeit der gnostischen Aeonenlehre in die Einheit eines Princips (des Logos) zusammengefaßt ist.

Unter den Häresieen gegen die Trinitätslehre führt der Verf. S. 104 auch den Tritheismus an. Es ist dieß der Tritheismus, der zuerst im 6. Jahrh., als das Trinitätsdogma längst ausgebildet war, und zwar außerhalb der Kirche in monophysitischen Kreisen entstand, als eine Ausgeburt jener heillosen Sophistik, welche den Auflösungsproceß der monophysitischen Häresie begleitete. Das Princip dieses Tritheismus ist nichts anders als die Anwendung der monophysitischen Dialektik auf die Lehre von der Trinität. Das monophysitische Dogma lautet: Eine Person in Christus und darum auch nur Eine Natur (Wesen) in ihm, mit andern Worten: Person und Natur (Wesen) decken sich. Auf die Trinität angewendet, wird der Satz lauten: Drei Personen, also auch drei Wesen oder Naturen. Daß dieß der Ursprung des hier in Rede stehenden Tritheismus sei, ergibt sich schon aus der Antwort, welche Johannes Askosnages — denn dieser, nicht Johannes Philoponus, wie der Verf. sagt, ist Urheber des Tritheismus — dem Kaiser Justinian ertheilte. Uebrigens wollten diese Tritheiten keineswegs die Wesenseinheit aufgeben, wenn sie auch die numerische Einheit Gottes läugneten. Darum entspricht es der historischen Wahrheit nicht, wenn der Verf. von ihnen sagt: „nach ihnen seien drei von einander geschiedene Naturen, drei Principien, von denen jedes in sich selbst seinen Ursprung hat." Wir glauben, daß es einen Tritheismus dieser Art niemals gegeben hat und niemals geben könne. Denn die Annahme von drei absoluten Wesen, die ihrem Wesen nach völlig identisch sind und vermöge ihrer Unendlichkeit nicht neben einander bestehen können, scheint uns selbst für eine häretische Phantasie eine Unmöglichkeit zu sein. Jedenfalls ist der monophysitische Tritheismus für die Bildung des kirchlichen Dogma's ohne Einfluß gewesen.

In einer Note bemerkt der Verf., daß die Spuren dieses Tritheismus sich schon „ziemlich frühe" finden. Möchte es ihm doch gefallen haben, diesen Spuren nachzugehen; es würde dieß für die historische Genesis des Trinitätsdogma's und darum auch für die Apologie dieses gerade in geschichtlicher Beziehung so stark angefochtenen Dogma's von der größten Wichtigkeit gewesen sein. Er würde dann nicht bloße Spuren eines Tritheismus, sondern den wirklichen, geschichtlichen Tritheismus gefunden haben, und zwar wie er bei Bildung des Dogma's von der Einheit Gottes einer der einflußreichsten Factoren gewesen ist. Er würde zunächst bemerkt haben, wie unter den gnostischen Secten namentlich den Valentinianern und Marcioniten ein Ditheismus (den spätern Marcioniten auch ein Tritheismus) vorgeworfen wurde, weil sie das in sich selbst ruhende, mit der materiellen Welt in keinerlei Berührung tretende Urwesen von dem Urheber und Bildner der sichtbaren Welt, dem Gott des A. T., trennten und schieden. Er würde zweitens gesehen haben, daß auch einzelne Kirchenschriftsteller, wie Hippolytus und Tertullian, in der Auslegung der kirchlichen Lehre eines Ditheismus oder Tritheismus beschuldigt wurden. Er würde endlich drittens gesehen haben, daß Papst Dionysius in seinem berühmten Lehrschreiben an seinem Namensgenossen in Alexandrien den Vorwurf des Tritheismus auf die ganze alexandrinische Katechetenschule ausgedehnt habe. Er hätte damit die Elemente einer weitverzweigten Controverse über die Einheit Gottes erhalten, welche, weil vor das Nicänum fallend, für die Bildung des kirchlichen Lehrbegriffs nothwendig von der größten Tragweite gewesen sein müßte.

Auf diese Weise wäre der Einblick in den geschichtlichen Bildungsgang des Trinitätsdogma's gewonnen, und die Darstellung des Verf. vollständiger und gründlicher geworden. Der Verf. beleuchtet das Dogma auch nach seinen häretischen Gegensätzen, und zählt als solche auf den Monarchianismus, — welcher ihm mit dem Sabellianismus zusammenfällt, was, wie schon bemerkt, irrig ist, da auch die Ebioniten, die beiden Theodoti, die Artemoniten und Paul von Samosata zu den strengsten Monarchianern gehören — den Tritheismus und den Subordinatianismus (Arianismus). Für die Verdeutlichung des Dogma's nach seinem Inhalt mag dieß hinreichen; aber es gewährt keine Einsicht in das Werden, in die Genesis des Dogma's, in welchem der ursprüngliche, in den Offenbarungsthatsachen selbst liegende Glaube von der Kirche in der präcisen, alle Elemente des Glaubens in ihrer innern logischen Beziehung umfassenden Form des dogmatischen Begriffs ausgesprochen ist, und dieß ist die Hauptsache, da bekanntlich der Unglaube in alter und neuer Zeit dieses Dogma so oft und so beharrlich für eine Schöpfung des 4. Jahrh. ausgegeben hat. Dagegen erhellt gerade hier aus dem dogmengeschichtlichen Proceß, wie die Kirche in ihrer Auslegung des Glaubens mit der strengsten logischen Consequenz, mit der größten, stets den ganzen Offenbarungsinhalt ins Auge fassenden Treue und Sicherheit verfahren ist, und zwar mit einer solchen Evidenz, daß schon dieser Umstand für sich die tiefste Beruhigung und das Gefühl innerlich überzeugter Gewißheit erwecken muß. Dem Offenbarungsinhalt tritt gegenüber 1) der Ebionitismus mit seinem abstracten Monotheismus und der Gnosticismus, welcher zwar die Einheit eines Urwesens und eine von ihm in der Richtung auf die Welt ausgehende Entwicklung annimmt, aber den Schöpfer der sichtbaren Welt weit von ihm scheidet und trennt, die eine Person des Schöpfers und des Erlösers auseinanderreißt und ebenso den hl. Geist aus dem Kreise des höchsten göttlichen Seins und Lebens absondert. Beiden Häresien begegnet die Kirche mit der Erklärung, daß Gott an sich und der im Weltganzen sich offenbarende Gott ein und derselbe Gott, daß es nur einen Gott Himmels und der Erde und einen allmächtigen Vater gebe, der das Unsichtbare wie das Sichtbare hervorgebracht habe — Einen Gott als Vater, Sohn und hl. Geist. Sofort stellt sich 2) eine häretische Gegenbewegung nach der Richtung der Einheit ein, in einem Grade, daß Sohn und hl. Geist als Personen in dem Einen göttlichen Wesen verschwinden, und in Jesus nur der bloße Mensch übrig bleibt (der ältere Monarchianismus). Sofort schreitet die Kirche ein, um die Gottheit des Sohnes neben dem Vater geltend zu machen und der Wesenseinheit gegenüber die persönliche Verschiedenheit hervorzuheben. Der monarchianische Irrthum, wie er von den beiden Theodoti und den Artemoniten gegenüber dem Gnosticismus aufgestellt ist, flüchtet sich mit Noetus und Sabellius in den patripassianischen Monarchianismus, gibt die volle Gottheit Jesu zu, läugnet aber ihren persönlichen Unterschied vom Vater. Die Kirche erklärt: Es ist Ein Gott, aber der Eine Gott existirt als Vater, Sohn und hl. Geist in drei realen Personen. Diese Drei sind Ein Gott. Allein wie ist beides, die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen, mit einander zu vereinigen, so zwar, daß durch die Einheit nicht die Dreiheit, durch die Dreiheit nicht die Ein-

heit verletzt wird? In der Beantwortung dieser Frage bildet sich zur wissenschaftlichen Auslegung des Glaubens der subordinatianische Ditheismus oder Tritheismus eines Hippolytus, Tertullian und der alexandrinischen Katechetenschule, dessen Grundgedanke darin besteht, die Einheit in den Vater als das Princip der Personenbildung zu verlegen und den Ursprung derselben nicht aus dem innern Leben Gottes, sondern aus der Beziehung Gottes zur Welt herzuleiten. Dieser neuen falschen Auslegung gegenüber thut die Kirche, namentlich in den Päpsten Kallistus und Dionysius den letzten Schritt, indem sie nicht den Vater für sich, sondern in der innigsten, untrennbaren Vereinigung mit den beiden andern, aus den tiefsten Gründen des göttlichen Lebens entsprungenen Personen als eine concrete Einheit, als den Einen, in drei Personen sich innerlich offenbarenden und subsistirenden Gott erklärt. Das Dogma ist vollendet, und diesem Entwicklungsgange der kirchlichen Lehre gegenüber erscheinen Paul von Samosata, der auch in den nachnicänischen Streitigkeiten noch fortwirkte, wie Arius als verspätete Nachzügler, die wohl noch Verwirrung anrichten, aber an dem in sich selbst abgeschlossenen Dogma nichts mehr ändern können. Dieses Dogma selbst ist nichts anders als der ursprüngliche Offenbarungsinhalt, aber in einer Form, durch welche die Häresie in jeder Gestalt ausgeschlossen ist. Das hierin liegende bedeutsame apologetische Moment kann sich unmöglich der Beachtung entziehen.

Zum Schlusse bleibt uns noch übrig, dem Verf. für sein schönes, vortreffliches Buch zu danken, mit welchem er die apologetische Literatur bereichert hat, und ihn zu bitten, unsere Bemerkungen als einen Beweis des großen Interesses anzusehen, welches wir an seinem Werke genommen haben.

Hildesheim. H. Hagemann.

Griechische Theologie.

Bibliotheca ecclesiastica, continens graecorum theologorum opera. Ex codicibus manuscriptis Mosquensibus nunc primum graece edidit Archimandrita **Andron. Demetracopulus.** Tomus I. (*Ἐκκλησιαστικη Βιβλιοθηκη ἐμπεριεχουσα ἑλληνων θεολογων συγγραμματα ἐκ χειρογραφων της ἐν Μοσχᾳ βιβλιοθηκης νυν πρωτον ἐκδιδομενα ὑπο Ἀρχιμανδριτου Ἀνδρονικου Κ. Δημητρακοπολου. Τομος α΄. Ἐν Λειψιᾳ τυποις Ὀθωνος Βιγανδου.*) Leipzig, List & Franke 1866. XXXVI u. 415 S. 8. 3 Thlr. 10 Sgr.

Der Archimandrit Dimitrakopulos in Leipzig läßt auf die in diesen Blättern (No. 11 Sp. 351) besprochene Ausgabe von zwei kleinen Schriften des Nikolaus Methonensis eine Sammlung folgen, deren erster Theil uns unter obigem Titel vorliegt. Die theologische Literatur gewinnt hierdurch unter jedem Gesichtspunkte, da uns hier lauter ungedruckte Schriften griechischer Theologen, vorzugsweise aus Handschriften von Moskau, dargeboten werden. Im vorliegenden ersten Bande sind sieben Schriftsteller vertreten, wovon der erste, Zacharias, Bischof von Mitylene, dem 6. Jahrhunderte, die übrigen sechs dem Mittelalter und zwar der Periode von Michael Cerularius (1054) bis auf das Concil von Lyon (1274) angehören.

Dimitr. gibt über jeden dieser Schriftsteller in der Einleitung biographische und literarhistorische Notizen, welche manches Neue enthalten. Er bekämpft hier mitunter Auffassungen, die in unserer historischen Literatur sicher zu stehen schienen.

Daß bei ihm Nicetas Stethatos (Pectoratus) als Gegner der Lateiner erscheint, während unsere abendländischen Berichte ihn bei der Anwesenheit des Legaten Humbert[1] in Constantinopel (1054), durch die Androhung des Anathems eingeschüchtert, das Glaubensbekenntniß der römischen Kirche bekennen lassen, bildet freilich eine Schwierigkeit, deren Lösung nahe liegt.

1) Vgl. Baronius, a. 1054, n. 19. 20.

Die abendländischen Berichte verhehlen nicht, daß die Gesandten des Papstes Leo IX. an dem Mönche Nicetas Pectoratus einen beredten Gegner gefunden haben. Die vorliegende Schrift, worin die lateinische Observanz hinsichtlich der Azyma, der Samstagfasten und des Priestercölibates angegriffen wird, mag uns anschaulich machen, wie im Zeitalter des Cerularius orientalische Rhetorik die Opposition gegen das Abendland zu rechtfertigen verstand. Obwohl die blumenreiche Behandlung der Streitfragen deren Herbe zu mildern schien, hat sie doch dem Widerstande, der aus klaren Gründen unhaltbar war, eine fanatische Beimischung gegeben. Das zeigt sich in der Frage von den Azyma. Nicetas findet, daß das Azymum eigentlich gar kein Brot (*ἄρτος*) sei, da dieses von dem geistigen Element des Sauerteigs gehoben (*αἴρω*) sein müsse (S. 20). Die Lateiner nähmen Mehl (*ἄλευρον*), Wasser und Feuer, um in der Hostie das *ἀντίτυπον* des Fleisches Christi zu bereiten. Ob sie denn nicht wüßten, daß Johannes (1. Joh. 5, 8) sage, drei geben Zeugniß, der Geist, das Wasser und das Blut; der Geist sei das vergeistigte Fleisch Christi, dessen Sinnbild das Ferment sei; das Wasser jenes warme Wasser, das die Griechen dem Weine beimischen, welcher in das Blut des Herrn verwandelt wird (S. 21). Die Lateiner wandeln im Finstern, da ihnen das geistige Lichtelement des Sauerteigs fehlt (S. 20). Hievon war nur noch ein Schritt zu der in einer neuen Schrift (dem 1832 in Athen gedruckten Enchiridion von Metaxa über die sieben Sacramente) erhobenen Vorwurf, daß die Lateiner Apollinaristen seien, da sie das Ferment, das Bild der Seele Christi, bei der Eucharistie nicht hätten[1]). Bei Nicetas erscheint diese feindselige Steigerung einer Differenz in der Liturgie durch Rhetorik gemildert[2]). — Was uns hier Dimitr. von Nicetas vorgelegt hat, ist entschieden antirömisch. Daraus geht jedoch nicht hervor, daß der Cardinal Humbert sich einer Dichtung schuldig gemacht habe (*μυθοπλαστῶν λέγει*), wenn er sagt, Nicetas habe sich vor ihm unterworfen; die augenblickliche Unterwerfung schließt eine spätere Rückkehr zu den früher geäußerten Ansichten nicht aus. In jedem Falle hören wir in der vorliegenden Schrift die Stimme des durch Cerularius erneuerten Schisma.

Die beiden folgenden Schriften, von Johannes Phurnes und Eustratios, führen uns in die letzte Zeit des Kaisers Alexios, welcher 1118 starb. Im Jahre 1112 wurde bekanntlich der Erzbischof von Mailand, Petrus Chrysolanus, von Papst Paschalis II. nach Constantinopel geschickt, um mit Alexios über die Union zu verhandeln. Auf die ausführliche Rede des päpstlichen Legaten antwortete sogleich der Mönch Johannes Phurnes aus dem Stegreife. Nachdem der Legat seine Vertheidigung des Filioque zu Papier gebracht hatte, schrieb auch Phurnes seine Erwiederung nieder, wie sie hier S. 36 ff. vorliegt. Sie ist in ziemlich gemäßigtem Tone gehalten, doch weniger gelehrt, als die seines berühmtern Zeitgenossen Eustratios, von welchem sieben kleine Abhandlungen hier zum ersten Male dargeboten werden. (S. 47—199.) Dieser Eustratios, welcher unter dem Komnen Alexios als Metropolit von Nicäa blühte (um 1116) und wegen der Nähe seines Sitzes mit der Hauptstadt in stetem Verkehr bleiben konnte, war im Mittelalter sogar im Abendlande berühmt. Albert der Große kannte und benutzte dessen Commentare zu aristotelischen Schriften; der Erzb. von Mailand, Petrus Chrysolanus, welcher mit ihm vor dem Kaiser Alexios disputirte[3]), hatte in der Begegnung mit ihm Gelegenheit, die Stärke der orientalischen Scholastik

1) S. 24 *Οἱ Λατῖνοι Ἰουδαΐζουν καὶ Ἀπολιναρίζουν.*

2) In dem von Will herausgegebenen Actenstücke wird von Card. Humbert auf die Etymologie von *ἄρτος* nach der Auffassung des Nicetas Rücksicht genommen, Acta et scripta etc. 1861. p. 99.

3) Vgl. Baronius a. 1116.

kennen zu lernen. Eine große dialektische Gewandtheit [1]), eine feine Gabe, jedem Streitpunkte neue Gesichtspunkte abzugewinnen, mußte bei öffentlichen Disputationen imponiren, wenn nicht der Gegner bei gleicher dialektischer Gewandtheit durch solide historische Kenntnisse der Wahrheit den Sieg sicherte. Mit welch verfänglicher Beredtsamkeit, mit wie feinen Wendungen weiß er in die liturgische Frage von den Azyma nicht etwa bloß allegorische Schrifterklärung, sondern auch aristotelische Philosophie zu verweben! Das Ferment beim Brode ist ihm das Abbild der Gnade und alles Geistigen und Seelenähnlichen, wodurch die Leiblichkeit erhöht wird. (S. 120.) Anknüpfend an die Parabel von dem Sauerteige, den das Weib im Evangelium in drei *σάτα* von Mehl mengt, erörtert Eustratios, wie sich in der menschlichen Seele eine *τριμέρεια* von Kräften nachweisen lasse, wobei natürlich eine Belehrung über den aristotelischen Unterschied von *νοῦς θεωρητικός* und *παθητικός* nicht fehlen darf. Diese Trias nun von Kräften wird vom göttlichen Gnadenact ergriffen; dieser ist der Sauerteig [2]); wer kann also zweifeln, daß die Lateiner Unrecht haben, Ungesäuertes auf den Altar zu bringen? So nichtig und leer eine solche Erklärung der Sache war, so war sie doch nach dem Geschmacke der Griechen. Die historischen und archäologischen Gegenerinnerungen der Lateiner, welche schon unter Cerularius gemacht wurden [3]), bleiben bei Eustratios unberücksichtigt. Nimmt er in der Abhandlung über das Filioque, welche durch die Begegnung mit Petrus Chrysolanus hervorgerufen war, auf abendländische Autoritäten Rücksicht, so geschieht es einseitig. Augustinus und Ambrosius gelten ihm nicht als gewichtige Zeugen über die Kirchenlehre (S. 67), nur die von Zacharias in's Griechische übertragenen Dialoge von Gregor d. Gr. werden berücksichtigt, weil sich in ihnen eine Stelle findet, welche dem Filioque entgegen steht [4]).

Bemerkenswerth ist noch die in syllogistischer Form gefaßte Beleuchtung der Bilderverehrung, welche (S. 151—160) unter den Abhandlungen der Sammlung vorkommt.

Daß von Nikolaus Methonensis acht Abhandlungen aufgenommen sind, welche fast die Hälfte des vorliegenden ersten Bandes füllen (S. 199—380), kann man nur gut heißen. Das Zeitalter des Eustathios von Thessalonika, dessen Zeitgenosse Nikolaus war, wird hierdurch auf willkommene Weise beleuchtet. Die Blüthezeit der Komnene war zugleich eine Periode reger theologischer Thätigkeit im Orient.

Der Zeit des Uebergangs zu der Periode der Paläologen gehört ein kleiner Aufsatz an, worin Nikephoros Blemmides über einzelne Vorgänge aus seinem Leben Bericht erstattet. (S. 380—395.) Zusammengenommen mit den einleitenden Bemerkungen von Dimitr. ist gerade dieses Fragment von nicht geringer Bedeutung, da hiedurch ein Schriftsteller, welchen angesehene Gelehrte als einen Freund der römischen Kirche ansahen, vielmehr als einer ihrer Gegner erscheinen soll. Es ist der Mühe werth, den nun neu angeregten Streitpunkt zu beleuchten [5]).

Nicephorus wurde 1198 in Constantinopel geboren, kam aber nach dem Einzuge der Lateiner 1204 nach Bithynien. In Prussa studirte er Grammatik, in Nicäa Rhetorik, am Skamander Physik und Mathematik, später daselbst Theologie. Germanos, Bischof von Nicäa, weihte ihn zum Diakon und zog ihn als seinen Logothetes in seine Nähe. Verdrießlichkeiten, die es hier gab, nöthigten ihn, bei den trojanischen Hügeln einen stillen Aufenthalt zu suchen, den er jedoch nach zwei Jahren verließ, um in Ephesus, wo Bischof Manasses ihm wohlwollte, zugleich das Ordenskleid und die Priesterweihe zu empfangen. Er war bei seiner Weihe 38 Jahre alt. Schon nach dem Tode des Patriarchen Germanos stand ihm die Würde eines Patriarchen nahe; nach dem Tode des Manuel aber, 1255, wurde er einstimmig gewählt. Er hielt es in dieser Stellung nicht lange aus, sondern zog sich in ein von ihm erbautes Kloster bei Ephesus zurück, wo er 1272 starb. Wie man sieht, erlebte er jene harten Zeiten, welche den Komnenen den Untergang brachten, bis zur Vertreibung der Lateiner durch den Paläologen Michael. — So sehr er den Studien ergeben war, konnte er doch nicht ganz vermeiden, sich über öffentliche Fragen auszusprechen. Es wird namentlich als eine auffallende Handlung von ihm angeführt, daß er jene Marquisin [1]), welche zuerst der jungen Kaiserin als Begleiterin aus Italien gefolgt war, später aber den Kaiser durch ihre Reize und ihren Geist auf ärgerliche Weise beherrschte und geradezu wie eine Herrscherin auftrat, einmal mit Schmach aus seiner Kirche bei Ephesus hinausweisen ließ, als sie mit großem Gefolge dort erschienen war.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Mann von der Mitte des 13. Jahrhunderts an im Orient ein großes Ansehen hatte; zweifelhaft ist es dagegen, wie er sich bei der Controverse zwischen Griechen und Lateinern benommen habe. Leo Allatius hat in der bekannten aus zwei starken Quartbänden bestehenden Sammlung orthodoxer griechischer Schriftsteller (Graecia orthodoxa, Rom 1652) an erster Stelle (T. I. p. 1—60) zwei Abhandlungen von eben diesem Nicephorus Blemmides eingerückt, worin das lateinische Dogma vertheidigt wird. Mit einer neuen Ausgabe derselben eröffnete Laemmer seine Scriptorum Graeciae orthodoxae bibliotheca selecta, Freib. 1866, S. 99 ff. unter Hinzufügung einer aus Allatius (de Ecclesiae Occid. atque Orientalis perpetua consensione, Köln 1648, p. 712 ff.) entnommenen Einleitung. Schon Allatius berücksichtigt Bedenken gegen die Correctheit der unionistischen Gesinnung des Nicephorus. Diese Bedenken treten jetzt in verstärkter Gestalt auf, seitdem Dimitr. Auszüge aus einer handschriftlichen Autobiographie des Nicephorus mitgetheilt hat. In dieser Autobiographie, welche Dimitr. einem Moskauer Codex entnommen hat und welche uns in einer Münchener Handschrift (Cod. Gr. 225 f. 242. b ff.) fast gleichlautend vorliegt, gibt sich Nicephorus als einen entschiedenen Gegner der Lateiner zu erkennen.

Wir vermögen den Widerspruch vor der Hand nur durch Berücksichtigung der Zeitumstände zu lösen. So lange die Lateiner Byzanz beherrschten, war die Theologie Bithyniens lateinisch; mit dem Sturz der Lateiner wurde es patriotische Pflicht, sich den occidentalischen Doctrinen entgegenzusetzen. Ist diese Erklärung richtig, so gehört Blemmides nicht zur Zahl der starken Charaktere und weder das Morgen- noch das Abendland kann sich seiner Zustimmung sehr rühmen. Wie ganz anders benahm sich Bekkus! Auch er blieb sich nicht in allen Perioden seines Lebens gleich; aber er beharrte bei der Anhäng-

1) Vgl. über die Leistungen des Eustratios das strenge, aber im Wesentlichen richtige Urtheil von Prantl, Gesch. der Logik I, 643.

2) *ὡς εἶναι σωματικὰς μὲν ὀρέξεις ἁπάσας πρὸς λόγον ἐξισταμένας, λόγον δὲ πρὸς νοῦν, νοῦν δὲ πρὸς Θεὸν καὶ οὕτω γίνεσθαι τοῦ ὅλου τὴν ζύμωσιν.* S. 121.

3) *Will*, acta et scripta p. 93 sq. Humberti Cardinalis Dialogus.

4) Vgl. *Petavius*, de trinitate l. VII. c. 8. § 5. Die Stelle im zweiten Buche der Dialoge c. 38 muß den Griechen verfälscht vorgelegen haben; daher kommen sie auf dieselbe öfter zurück.

5) Vgl. Hefele, Tüb. Quartalschr. 1847, S. 55 ff. und Freib. Kirchenlex. II, 46.

1) Ich sehe *Μαρκεσίνα* nicht als Nom. propr. an. Vgl. über die von 1232 an gepflogenen Unterhandlungen zwischen Rom und der morgenländischen Kirche Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. rc. Tübingen 1864. I, 417 ff.

lichkeit an die Lehre der römischen Kirche, als er im Morgenlande dafür verfolgt wurde.

Die zuletzt abgedruckte Abhandlung (S. 395—410) von Georgios Akropolites ist in theologischer Beziehung schwach, aber durch eine seltene Wärme gemüthlicher Auffassung ausgezeichnet. Wenn man den Lehrer theilweise nach dem Schüler beurtheilen darf, so könnte die Opposition des Blemmides gegen die Lateiner nicht so gar bösartig gewesen sein; sein Schüler Georgios wenigstens faßt den Gegensatz ohne jene Schroffheit auf, die wir fast bei allen orientalischen Polemikern finden. Er beklagt es, daß die Idee der Einheit, welche in der christlichen Religion liege, durch spitzfindige Untersuchungen der Theologen und durch ehrgeizige Gesinnung gestört werde. Er meint in diesen Streitigkeiten sei der Sieg beklagenswerther, als das Unterliegen. „Von euch, ruft er den Römern zu, hat die Krankheit den Anfang genommen und ist dann auch zu uns herüber gekommen, wie ein um sich fressender Schaden oder ein Krebsgeschwür, das von Selbstsucht den Anfang nahm und mit Arroganz endete." (S. 397.) Er vergleicht die Theologen, welche mehr bestimmen wollen, als in der Schrift und bei den Vätern ausgesprochen sei, dem Ikarus, welcher mit Fittichen von Wachs den kühnen Flug wagte. (S. 409.) Lieber wolle er bei solchen Fragen sich den Vorwurf der Furchtsamkeit, als jenen der Verwegenheit zuziehen. (S. 409.) Es ist der nämliche Georgios, welcher auf dem Concil von Lyon war (1274) und daselbst feierlich dem Schisma entsagte[1]). Man sieht auch an diesem Beispiele, wie unsicher es ist, von einzelnen Versprechungen griechischer Theologen, welche unter dem Einfluß der Occidentalen gemacht wurden, auf deren bleibende Gesinnung zu schließen.

München. Haneberg.

1) Die Formel, mit welcher Georgios zu Lyon eidlich dem Schisma entsagte, giebt Baronius zum J. 1274, N. 2.

Philosophie.

Die Wissenschaft des Wissens von Dr. Wilhelm Rosenkrantz. (Schluß.)

In der Entwicklung der Ideenlehre wird von R. zunächst nachgewiesen, daß die Objecte der äußern Anschauung sämmtlich aus drei (objectiven) Elementen bestehen (entsprechend den drei subjectiven Elementen der innern Anschauung), nämlich aus einem bestimmbaren Elemente, causa materialis, einem bestimmenden, causa formalis, und einem synthetischen, causa efficiens, die Materie und Form verbindet (§. 52). Alles Objective, insoweit es in den Bereich unserer Vorstellungen fällt, ist also bedingt durch die nicht mehr zu den Vorstellungsreihen gehörigen, sondern ihnen vorausgehenden Ursachen, nämlich bei den von Objecten der innern Anschauung abgeleiteten Vorstellungsreihen durch die drei subjectiven, und bei den von Objecten der äußern Anschauung abgeleiteten Vorstellungsreihen durch die drei objectiven Elemente. Sollen wir aber zu einem wahren, unbedingten Wissen gelangen, so müssen wir über die Schranken des Bedingten hinaus zum Unbedingten vordringen. Das Denken sieht sich genöthigt, zu jedem Bedingten seine Bedingung aufzusuchen (§. 53. 54). Untersuchen wir nun jene drei Bestimmungsursachen näher, so finden wir nach Auflösung aller Bestimmungen, daß die reine Materie gar nicht mehr erkennbar ist, daß sich ebenso das bestimmende Element, als Ursache der Form unserer Vorstellung entzieht, und darum bleibt uns auch das Wesen des synthetischen Elementes auf diesem Wege unzugänglich. Wir gelangen auf diese Weise nicht weiter als bis zum höchsten Gattungsbegriff des bestimmungslosen, reinen „Seins." Ist aber auch eine Erkenntniß von dem Wesen dieser drei Ursachen unmöglich, so ist doch deren Existenz gewiß, da wir ja ohne sie gar keine Vorstellungen haben und gar nicht denken könnten. Auch ist wenigstens logisch so viel gewiß, daß das bestimmbare und das bestimmende Element, als sich gegenseitig ausschließende Gegensätze, nie mit einander verbunden sein könnten ohne das verbindende; soll aber dieses beide verbinden, so muß es trotz seiner Verschiedenheit von beiden dennoch auch wieder mit beiden Eins sein. (§. 55—58).

Die drei objectiven Elemente bilden zwar als allgemeine Ursachen die letzten Bedingungen alles bedingten Seins; sie sind aber noch nicht selbst unbedingt, denn sie bedingen sich gegenseitig. Insofern sie aber alle drei wesentlich Eins sein müssen, ist diese wesentliche Einheit erst das wahrhaft Unbedingte. Hier hat die Vernunft ihr Ziel erreicht. Damit ist nun die Existenz und objective Wirklichkeit des Unbedingten, was in den Ideen ausgedrückt ist, bewiesen; das Wesen desselben aber ist auf einem andern Wege zu suchen. (§. 59.) Wenn wir nämlich den höchsten Gattungsbegriff des „Seins" im Denken aufheben (und das können wir, denn das Sein aller Objecte der innern und äußern Anschauung, unser eigenes Sein nicht ausgenommen, ist für unser Denken etwas Zufälliges, nur die Vorstellung des unbedingten Seins ist eine schlechthin nothwendige, ursprüngliche), so bleibt uns noch die Vorstellung des „Werdens." Das Werden aber muß begriffen werden als die Entstehung des bedingt Seienden aus dem unbedingt Seienden durch die drei allgemeinen Ursachen. Das Sein dieser drei Ursachen aber, die im Unbedingten unter sich Eins sind, ist ein zwischen dem unbedingten und dem bedingten Sein in der Mitte liegendes; es verhält sich dem unbedingt Seienden gegenüber als bedingt, dem bedingt Seienden gegenüber wie ein Nichtseiendes. Sie sind also Mächte des unbedingt Seienden (gleichsam als Accidenzien desselben), und ihre Einheit im unbedingt Seienden ist ein Vermögen desselben, das bedingt Seiende hervorzubringen. Das Zusammenwirken der drei Ursachen alles bedingten Seins kann nur durch eine höhere vierte Ursache erklärt werden, die nur im unbedingt Seienden liegen kann, und welche somit die Ursache alles Werdens ist. Das Unbedingte ist also die letzte, absolute, freie Ursache, absolut einfach, jeden Gegensatz von sich ausschließend und unter sich begreifend, als unbedingt seiend lautere Wirklichkeit (actus purus), als Ursache alles Seienden, Subject aller Macht (potentia pura), durch eigene Macht seiend, und in seinem Sein die Quelle aller Macht besitzend — sein Wesen an sich und außer dem Werden ist uns daher schlechthin unbegreiflich. Dessenungeachtet aber vermögen wir das, was es im Werden als Quelle des bedingten Seins ist, zu erkennen — als solches ist es absoluter Geist. (§. 60—62.)

Mit dem Begriffe des absoluten Geistes nun ist auch die Ideenwelt gefunden. Sein Denken nämlich ist das Werden aller wirklichen Dinge, jeder Gedanke in ihm ein schöpferisches Product, welches dadurch ist, daß es von ihm gedacht wird; alle seine Gedanken haben daher objective Realität, und sind daher Ideen im eigentlichen Sinne und zwar göttliche Ideen. Unter diesen göttlichen Ideen aber ist eine Ordnung und eine von ihnen ist die höchste, so daß alle übrigen von ihr herstammen. Als die hauptsächlichsten betrachtet man gewöhnlich die theologische, kosmologische und psychologische; von diesen ist die erste die höchste, aus dieser entspringt zunächst die kosmologische und aus dieser die psychologische; alle weitern sind in diesen dreien schon enthalten. Die theologische Idee ist der erste göttliche Gedanke, insofern Gott sich selbst denkt (nicht bloß als das, was er in sich selbst seinem Wesen nach ist, sondern auch) als die Möglichkeit der Welt oder als das, was von seinem Wesen im Schaffen nach außen gewendet ist; erst durch dieses Heraustreten aus sich selbst nämlich wird er für uns erkennbar; das kann aber nur geschehen durch Trennung der drei Mächte als

Ursachen des bedingten Seins, die im Absoluten unter sich Eins sind. Der zweite göttliche Gedanke kann nur die Wiedervereinigung dieser drei Mächte sein und zwar zunächst in einer wirklichen Vielheit von Producten, die ihrer Möglichkeit nach im Raume unendlich ausgedehnt und unendlich bestimmbar ist. Die Gesammtheit dieser Producte ist die materielle Welt oder das, was wir die kosmologische Idee nennen. Die Wiederherstellung der Einheit der drei Mächte ist aber in der kosmologischen Idee (durch die Production einer materiellen Welt) nicht zu erreichen. Diese Einheit, die aber, als eine durch die Vielheit bedingte, von der ursprünglichen Einheit verschieden ist, wird erst erreicht im dritten göttlichen Gedanken — in der psychologischen Idee; denn die Menschenseele ist die vollendete Möglichkeit jener Einheit und der Rückkehr zum göttlichen Anfange, sohin das Ende des Werdens, insoweit es durch die Macht der vierten Ursache zu Stande kommt (denn diese Möglichkeit zu verwirklichen, ist die Aufgabe des Menschen selber). (§. 63—66.)

Diese drei göttlichen Ideen nun, welche eine unerschöpfliche Quelle anderer Ideen bilden, sind Producte des göttlichen Denkens, d. h. das was Gott denkt, Inhalt des göttlichen Denkens (materielle Ideen.) Fassen wir aber die den göttlichen Gedanken gemeinsame Form ins Auge, so ergeben sich die Ideen des Wahren, Schönen und Guten (formelle Ideen). Denn jede göttliche Idee für sich ist in ihrer Art wahr, schön und gut; das vollkommen und absolut Wahre, Schöne und Gute aber ist die erste Idee, von welcher die Wahrheit, Schönheit und Güte nur drei verschiedene Formen sind. (§. 67.)

Somit ist also die objective Wirklichkeit der Ideen als göttlicher Gedanken bewiesen, insofern gezeigt ist, daß, wenn das unbedingte Wesen aus sich heraustritt und sich nach außen offenbart, dieses nur durch die Production der Ideen geschehen kann. Daß es aber wirklich herausgetreten ist, das zeigt die Erfahrung. — Mit der Erkenntniß der Ideen als göttlicher Gedanken aber sind uns dieselben noch nicht als Inhalt der menschlichen Vernunft gegeben. Gerade darum aber handelt es sich hauptsächlich, zu erkennen, daß diese Ideen, insofern sie in uns sind, wahr sind, d. h. nachzuweisen, daß die den göttlichen Gedanken entsprechenden Vorstellungen in uns selbst Eins sind mit jenen. Und diesen Nachweis zu liefern, geht der Verf. einen eigenen Weg. „Daß die Ideenwelt irgendwie Gegenstand unserer Erfahrung werden könne (d. h. wissenschaftlich), hielt man bisher schlechterdings für unmöglich." Der Verf. aber behauptet die Möglichkeit einer solchen Erfahrung. (§. 68. S. 407.)

Anhebend mit der psychologischen Idee entwickelt er zuerst den Begriff der Seele und ihr Verhältniß zum Leibe und Geiste. Das Wesen des Menschen besteht in der Seele, denn der Geist ist in ihm etwas zu seinem Wesen hinzukommendes, und der Leib ist ohne die Seele nicht Leib. Die Seele ist als solche das Object der psychologischen Idee; dazu aber, daß sie (als Geist) sich auch als dieses erkenne, d. h. dazu, daß der Geist zur Erkenntniß seiner selbst gelange, ist nothwendig, daß er nicht bloß seine Existenz, sondern auch sein Wesen erkenne. Das Bewußtsein seiner Existenz erlangt er durch innere Anschauung im Selbstbewußtsein, die Erkenntniß seines Wesens aber (als Seele) erst (mittelbar) durch Ableitung desselben aus dem unbedingt Seienden. Da nun aber das unbedingt Seiende, zu dem wir oben nicht auf dem Wege der Induction (der hier nicht möglich ist), sondern der Speculation durch nothwendige Voraussetzungen gekommen sind, selbst nur eine Idee ist, deren Wahrheit und objective Wirklichkeit erst noch zu beweisen ist, so hängt der Beweis der Wahrheit der psychologischen Idee insofern erst noch von dem Beweise der Wahrheit der (theologischen) Idee des unbedingt Seienden ab. — Und ebenso wissen wir, was die kosmologische Idee betrifft, zwar die Existenz der Welt durch die äußere Anschauung, ihr Wesen aber können wir nur durch Ableitung aus dem unbedingt Seienden erkennen. Auch der Nachweis der Wahrheit der kosmologischen Idee also erwartet seine Vollendung erst noch von dem Beweise der Wahrheit der theologischen Idee. (§. 69. 70.)

Der Beweis für die Wahrheit der theologischen Idee nun, oder für das Dasein Gottes, den der Verf. führt, bildet den Gipfelpunkt der ganzen bisherigen Entwicklung, die wir lediglich, um diesen Beweis einigermaßen verständlich zu machen, so ausführlich dargestellt haben; er ist in der That in dieser Form wahrhaft neu. Die theologische Idee gilt dem Verf., wie schon dem Plato, als die höchste Aufgabe der Philosophie, als die Ursache aller Wissenschaft und Wahrheit; denn Gott ist nicht bloß die höchste Ursache alles Seins, in ihm ist auch der höchste Grund für alle Erkenntniß. „Der Glaube allein kann die menschliche Vernunft nicht befriedigen, er treibt sie vielmehr erst zum Forschen, er lehrt nur, daß Gott Urheber von Allem ist, aber nicht, wie er dieses ist .... Der religiöse Glaube löst noch keineswegs das große Räthsel, sondern macht uns vielmehr erst dessen Lösung zur Aufgabe, indem er uns auffordert, nach dem Gegenstande der höchsten Idee zu suchen." (S. 435.) — In einer gedrängten Kritik der sog. metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes wird nun gezeigt, daß und warum weder der ontologische, noch der kosmologische, noch der teleologische, noch der moralische ausreichend sei; dessenungeachtet aber geht der Verf. von der, auch von der Kirche ausgesprochenen, Ueberzeugung aus, daß die Existenz Gottes nicht bloß ein Glaubensartikel sei, sondern stricte bewiesen werden könne. Anknüpfend also zunächst an den ontologischen Beweis, in welchem die drei andern ihre Stütze haben, zeigt er, daß das göttliche Sein, welches dem Urheber des ontologischen Beweises vorschwebte, als er aus dessen Begriffe die Wirklichkeit desselben zu erweisen gedachte, im Grunde von vorweg kein bloß logisches, gedachtes, sondern ein auf innerer Anschauung beruhendes, wirkliches war, nur daß er es eben nicht als solches erkannte. „Um sich über ein wirkliches, außer dem Denken befindliches Sein zu vergewissern, gibt es für die menschliche Vernunft ein für allemal keinen andern Weg als die Erfahrung." (S. 444.) Gibt es also keine unmittelbare Erfahrung der Existenz Gottes, so gibt es dafür auch keinen Beweis. Das ist der Grundgedanke des Verf., daß wir eine unmittelbare Anschauung des göttlichen Seins (aber nicht des göttlichen Wesens) in uns haben. „Versteht man also unter dem Sein Gottes das unbedingte Sein, so bedarf dieses keines Beweises, es ist dem Denken unmittelbar gewiß. Daß aber dieses Sein das Sein Gottes ist, bedarf allerdings eines Beweises, und dieser kann nur dadurch gewonnen werden, daß alles Andere davon abgeleitet oder darauf zurückgeführt wird. Dadurch erst beweist sich das Seiende, dem jenes Sein angehört, als die höchste Ursache von Allem." (S. 459.) Diesen Gedanken hat zwar im Grunde schon Schelling ausgesprochen, wenn er sagte, es handle sich eigentlich nicht darum, die Existenz Gottes, sondern die Gottheit des Existirenden (d. h. des nothwendig Existirenden, Unbedingten) zu beweisen, aber die Art wie der Verf. diesen Gedanken begründet und durchführt, muß als eine ihm eigenthümliche und neue bezeichnet werden. Wie wir also bezüglich der psychologischen und kosmologischen Idee zwar eine unmittelbare Gewißheit über die Existenz unserer Seele und der Welt haben, zur Erkenntniß des Wesens beider aber nur mittelbar gelangen, so ist auch bei der theologischen Idee die Einheit zwischen unserer Vernunft und dem Objecte dieser Idee (Gott) eine unmittelbare bezüglich der Existenz Gottes, eine mittelbare aber bezüglich seines Wesens. Die Idee Gottes ist uns also insofern angeboren, als zwischen der Vernunft und dem göttlichen Sein ein unmittelbarer Zusammenhang besteht, die Erkenntniß aber, daß dieses Sein das Sein Gottes ist, muß erst vermittelt werden durch Beweis; das Daß ist unmittelbar gewiß, das Was muß bewiesen werden. Die

unmittelbare Gewißheit des erstern ist der einzige feste Punkt, an den der Beweis angeknüpft werden kann. Indem der Verf. diese Anschauungsweise mit den hervorragendsten Autoritäten der ältern Kirche und der Scholastik vergleicht, findet er dieselbe auch bei Tertullian, Clemens Alex., und namentlich bei Augustin, desgleichen bei Anselm, Hugo von St. Victor und selbst noch bei Albert d. Gr., wenigstens mehr oder minder klar angedeutet; bei Thomas jedoch sieht er den unmittelbaren Zusammenhang der menschlichen Vernunft mit Gott abgeschnitten; weniger bei Duns Scotus.

Wenn nun also dem Gesagten zufolge einerseits das unbedingte Sein uns unmittelbar gewiß ist, anderseits aber durch die vorausgeschickte Deduction bewiesen ist, daß das unbedingt Seiende Gott ist, — denn es ist ja die letzte nothwendige Voraussetzung der Möglichkeit aller Dinge und aus seinem Verhältnisse zum Bedingtseienden haben wir die hauptsächlichsten Bestimmungen des Gottesbegriffes abgeleitet, und erkannt, daß es höchste freie Ursache von Allem, absolut einfach, lautere Wirklichkeit (actus purus), lautere Macht (potentia pura), absoluter Geist — also Gott sei, — so dürfen wir bloß den durch Speculation gefundenen Begriff (des unbedingt Seienden) mit dem unmittelbar gewissen unbedingten Sein verbinden, und der Beweis für die Wahrheit der theologischen Idee, oder für das Dasein Gottes ist geführt, und damit ist zugleich auch der Beweis für die Wahrheit der psychologischen und kosmologischen Idee vollendet. „Somit ist also auf analytischem Wege im Aufsteigen das Princip gefunden, welches die Kraft in sich trägt, uns alle Dinge begreiflich zu machen. Diese Kraft muß sich auch im Absteigen erproben, wenn wir es im synthetischen Theile versuchen werden, die Möglichkeit aller Dinge aus ihm abzuleiten." (S. 470.) Während also Schelling den Beweis vom Dasein Gottes nur auf synthetischem Wege führen wollte, nämlich so: „Wenn das nothwendig Existirende Gott ist, so wird die Welt möglich; nun existirt aber die Welt: also ist das nothwendig Existirende wirklich Gott", — findet der Verf. den hypothetischen Rückschluß von der Folge auf den Grund nur dann statthaft, wenn der Grund zuerst als der einzig mögliche erwiesen ist, was nur durch Analytik geschehen kann, und er formulirt daher seinen Beweis so: „Nur wenn das unbedingt Seiende Gott ist, ist die gesammte Welt des bedingten Seins, wie es uns in der Erfahrung gegeben ist, möglich; also muß das unbedingt Seiende nothwendig Gott sein." (S. 471.) Der Obersatz ist bloß analytisch und seine Wahrheit beruht auf dem reinen Denken; die Wahrheit des Untersatzes beruht auf der Erfahrung, und die des Schlußsatzes auf beiden zugleich. Und daraus, daß der Beweis auf einem doppelten Grunde ruht, erklärt es sich auch, wie der Verf. zeigt, daß derselbe, wenn er auch seinem Inhalte nach vollständig fertig ist, dennoch seiner Form nach immer mehr und mehr erweitert werden kann; denn die Aufgabe der fortschreitenden Wissenschaft besteht nicht etwa darin, den Beweis der Existenz Gottes (wenn er einmal hergestellt ist) zu verstärken, sondern darin, unsern Begriff von Gott immer mehr zu erweitern. „Indem wir überhaupt Seiendes erkannt haben, ist von uns das unbedingt Seiende schon vom Anfange an als Herr des Seins erkannt. Der Fortschritt der Wissenschaft besteht aber darin, immer neues bedingt Seiendes als der Herrlichkeit des unbedingt Seienden unterworfen kennen zu lernen. In diesem Sinne findet also die menschliche Vernunft, auch wenn sie die Gottheit des unbedingt Seienden erkannt hat, in der Wissenschaft immer noch eine Verherrlichung Gottes. (S. 474.) Gewiß eine erhebende Auffassung von der Aufgabe der Wissenschaft! (§. 71—73.)

Was schließlich die Wahrheit der Ideen des Wahren, Schönen und Guten betrifft, so ist diese im Allgemeinen schon zugleich mit der Wahrheit der theologischen Idee nachgewiesen, da ja diese zugleich diese drei Urformen aller Ideen in sich enthält; wie wir aber zur Gewißheit jeder einzelnen dieser drei formellen Ideen gelangen, wird noch an jeder derselben im Besondern dargelegt. (§. 74.)

Aus dieser freilich nur skizzenhaften Darstellung des Gedankenganges des vorliegenden Buches kann man erkennen, daß wir Grund genug haben, demselben eine hohe Bedeutung beizulegen, wie für die Philosophie im Allgemeinen, so insbesondere für die Theologie. Ignorirt kann es unmöglich werden, am wenigsten von den Vertretern der theologischen Wissenschaft. Wir theilen ganz und gar die Ueberzeugung, die der Verf. (S. X) ausspricht, daß „gerade in unsern Tagen die Theologie eine Aufgabe zu lösen habe, der sie gewiß nicht gewachsen sein wird, wenn sie sich nicht des Beistandes der Philosophie in vollem Maße versichert"; daß „unter den Mitteln zur Wiederherstellung der Glaubenseinheit in erster Linie die Wissenschaft stehe, indem der Wille die Beweggründe seiner Entscheidung immer nur in der Erkenntniß findet, und wer also auf den Willen eines Andern wirken will, des Wissens bedarf"; daß „die Vernunft, wenn sie sich auch nicht ohne Autorität den wahren Glauben zu verschaffen vermag, doch kräftig genug sei, den falschen Glauben zu zerstören." Wir stimmen ihm vollkommen bei, wenn er der Theologie die herrlichsten Erfolge verspricht, wenn sie sich mit immer schärfer ausgebildeten Waffen der fortschreitenden Philosophie bewaffne. Aber auch darin müssen wir ihm Recht geben, wenn er zwar die großen Verdienste der Scholastik um ihre Zeit vollkommen anerkennt, aber dennoch die Bemerkung nicht unterdrücken kann (S. XXI): „Wer da meint, man könne noch heut zu Tage die längst zu Grabe gegangene Scholastik wieder aus dem Tode erwecken und wie ehedem den Lehrstuhl der Philosophie besteigen lassen, der hat eben von den Fortschritten der spätern Zeit keinen Begriff."

Die Art und Weise, wie der Verf. das Verhältniß der Theologie zur Philosophie, der Unterwerfung unter den Glauben fordernden kirchlichen Autorität zu der unbeschränkte Freiheit des Forschens in der Wissenschaft beanspruchenden Vernunft bestimmt, müssen wir als vollkommen befriedigend bezeichnen. Klar und bestimmt analysirt er den Begriff des Glaubens und des Wissens, mit möglichster Schärfe bestimmt er den eigentlichen und wesentlichen Unterschied, sowie das richtige Verhältniß beider. Schlagend weist er nach, daß beide sich wechselseitig voraussetzen, freilich in verschiedener Beziehung; denn einerseits könne jede der Entwicklung unterworfene, ihre Vollendung nicht schon ursprünglich in sich selber tragende Vernunft nur durch Glauben zum Wissen gelangen, anderseits aber müsse jedem Glauben und jedem durch Glauben erst zu erwerbenden Wissen ein ursprüngliches, durch keinen Fortschritt erworbenes Wissen vorangehen, sonst könne man überhaupt auch gar nicht glauben.

Wir schließen unsere Darstellung, ohne uns mit dem Verf. auf einen Wortstreit einzulassen, und mit ihm z. B. darüber zu rechten, daß er die Vernunft als das Vermögen der freien Selbstbestimmung definirt, was, wie manches Andere, worüber man vielleicht Bedenken erheben könnte, durch den Zusammenhang des Ganzen seine hinlängliche Rechtfertigung findet. Wir wünschen dem Buche eine aufmerksame Beachtung und ein baldiges Erscheinen des zweiten Bandes.

München. H. Hayd.

Herder als Religionsphilosoph. Inauguraldissertation, bei der hochlöbl. philosoph. Facultät zu Marburg zur Erlangung der Doctorwürde eingereicht von **Heinrich Erdmann,** Cand. theol. et phil. Hersfeld, Maier'sche Buchhandlung 1866. 100 S. 8. 12 Sgr.

Diese kleine Schrift entspricht ihrem Zwecke, über Herders Anschauungen von Religion und Offenbarung zu orientiren, in

genügender Weise. Der Verf. hat sich in Herders einschlägigen Schriften über Religion und Philosophie fleißig umgesehen, und aus denselben in ziemlicher Vollständigkeit alles beigebracht, was zur Charakteristik Herders in der genannten Beziehung dienlich sein mag. Den höhern Anforderungen an eine geschichtliche Darstellung ist damit freilich nicht Genüge gethan; indeß wurden solche Anforderungen an den jugendlichen Verfasser gar nicht gestellt und können demzufolge auch von dem billigen Leser nicht gestellt werden, dem es genügen wird, in übersichtlicher Kürze das alles zusammengestellt zu sehen, was sich in der bändereichen Sammlung der Herder'schen Werke in mitunter zerflossener Breite und Unbestimmtheit zerstreut vorfindet. Wir wollen dem Gesagten zufolge mit dem Verf. auch darüber nicht rechten, daß er, um seiner Aufgabe sich leichter und kürzer zu entledigen, den Stoff seiner Abhandlung unter ein Schema subsumirt hat, welches, dem heutigen Entwicklungsstande der speculativen Religionsphilosophie entlehnt, auf die Anschauungsweise der Herder'schen Zeit nicht recht passen will; dem sachlichen Verständniß wird damit nicht Eintrag gethan, wir werden vielmehr nur an den Unterschied von Einst und Heute gemahnt und werden zu unserer tröstlichen Beruhigung gewahr, daß sich seit Herders Zeiten aus unserm deutschen Bildungsleben ein speculativ vertieftes Verständniß des christlichen Religionsbegriffes herausgerungen hat, welches geeignet ist, die in Herders Zeit beim äußersten Aphelpunkte angelangte Bewegung des religiös-philosophischen Denkens zu einem intensivern Grade von Christlichkeit und Tiefe zurückzulenken. Nur Einen Mangel glauben wir nicht unberührt lassen zu sollen, der sich in dem Schriftchen zufolge des Umstandes, daß der geschichtlichen Auffassung einfach die dogmatisch-philosophische substituirt wird, fühlbar macht. Herder, der Verkündiger des Evangeliums der Humanität, war nämlich allerdings kein Religionsphilosoph, überhaupt nicht Philosoph von Fach; aber seine in das Gebiet der Religion und Theologie einschlagenden Schriften athmen Begeisterung für den hohen und erhabenen, dem tiefern Lebensgefühle ewig sich bewahrheitenden Inhalt der heiligen Schrift, für die wundervolle Einfalt und den erhabenen Tiefsinn ihrer Sprache; er erschloß der Welt der Gebildeten das ästhetische Verständniß der Bibel, und dies ist Herdern nicht bloß gegenüber der Frivolität des voltairianischen Zeitalters zum persönlichen Verdienste anzurechnen, sondern es ist in allgemeinerer Beziehung als ein Verdienst von culturhistorischer Bedeutung zu veranschlagen. Diese Seite der Herder'schen Schriften ist nun vom Verf. zwar nicht übersehen, aber doch nur fast nebenhergehend erwähnt worden. In welcher Weise man sich in dieser Hinsicht vom christlich-gläubigen Standpunkte zu Herder zu stellen habe, ist von Niemand schöner gezeigt worden, als von dem verewigten Alois Gügler in der Vorrede zum ersten Bande seiner „heiligen Kunst, oder Kunst der Hebräer" (Landshut 1814 ff.), auf welche bei dieser Gelegenheit wieder aufmerksam zu machen wir uns gedrungen fühlen. Der Spinozismus Herders hat mehrfach, so namentlich auch von Seite Staudenmaiers (Kritik des Hegel'schen Systems S. 577 ff.) eine eingehende Würdigung erfahren, woran sich vorliegende Abhandlung als weiterer Beitrag anschließt.

St. Pölten. C. Werner.

Geschichte.

Das katholische Deutschland im sechzehnten Jahrhundert oder der selige Canisius und seine Zeit von **Otto Cassian.** Wien, Mechitharisten 1866. V u. 582 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Der Titel „das kath. Deutschland im 16. Jahrhundert" sagt insofern zu viel, als das Werk streng genommen nur eine volksthümliche Lebensbeschreibung Ferdinands I. und des sel. Canisius nach Buchholtz und Rieß enthält. Der Verf. würde eine einheitlichere, abgerundetere und bessere Arbeit geliefert haben, wenn er sich auf Buchholtz' 9 dicke Bände starkes, reiches und gediegenes Werk über Ferdinand I. gestützt, diesem eine kürzere, stilistisch schönere und volksthümlichere Form gegeben hätte. Auf diesem Gebiete sind eben, um eine gangbare Phrase zu gebrauchen, noch schwere Goldbarren in schnell und leicht umlaufende kleinere Münzen zu verwandeln. Für Canisius war dieses wohl nicht mehr nöthig. — Dem Titel zu Liebe hat der Verf. dann ein gewaltiges Notenmaterial zusammengeschleppt, zu den Noten wieder Noten geschrieben, welche sich fast auf alle hervorragenden Männer des 16. Jahrh. beziehen, sich auch noch über einige Erscheinungen des 17. verbreiten und deshalb zu einem solchen Berge anschwellen, daß man vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht. So kommen z. B. bei Capitel 11: „Canisius nach dem Tode Ferdinands" auf etwa 32 Zeilen Text 726 klein gedruckte Zeilen Noten, die indeß mit Canisius fast gar nichts zu thun haben; im 10. Capitel kommen auf etwa 40 Seiten Text etwa 1200 Zeilen klein gedruckter Noten; die ersten 52 Seiten Text (jede Seite Text besteht wie in den vorher angezogenen Capiteln aus 2 Linien) sind begleitet von 1560 Linien Noten, die wieder ihre Unter- und abermals Unter-Noten haben, so daß es manchmal schier unmöglich wird, diese Notenmasse an ihre Stelle zu bringen. Uns will diese Noten-Wuth nicht gefallen. Sind die Noten Beiträge zu Charakterschilderungen, Sitten-Gemälden u. s. w., so lasse man sie in den Text hineinfließen, wie Ranke, Cornelius, Löher u. A. es so wohl verstehen. Enthalten sie kritische Auseinandersetzungen, so lasse man sie am Ende als kritische Excurse folgen; man muthe uns aber nicht zu, weit mehr Noten als Text zu lesen und so den Gedankengang zu unterbrechen. Allein auch trotz allen Noten entspricht das Buch seinem Titel nicht, da sich die mitunter recht schätzenswerthen Anmerkungen fast nur auf Oesterreich und nicht auf das übrige katholische Deutschland beziehen, das Leben und die Wirksamkeit des Canisius selbst aber im letzten Drittel des Buches fast verschwindet. Dennoch wird in diesen Noten wohl das Interessanteste des ganzen Werkes enthalten sein, freilich weniger für den, welcher Buchholtz gelesen hat. Der Verf. verfolgt auch, wie dieses sowohl aus dem Gesammttenor wie aus den jedem Capitel angehängten kurzen Betrachtungen und Belehrungen zu ersehen ist, den besondern Zweck, die Jugend zu erbauen. Sicher ein schönes Streben, welches aber, weniger gesucht und mehr in den dargestellten Personen und Zuständen enthalten, wirksamer sein dürfte.

Wie der Zweck, die Anordnung und Vertheilung des Stoffes, so scheint uns auch die sprachliche Form vielfach nicht gelungen zu sein. Es ist indeß kaum möglich, sich über den Stil des Verf. ein Urtheil zu bilden, weil, mit Ausnahme weniger Zeilen, das ganze Werk nur Compilation ist. Es finden sich besonders im Anfange kleinere Unrichtigkeiten, die aber im weitern Verlaufe immer seltener werden.

Münster. P. Beckmann.

Kirchlich-politische Broschüren.

Die christliche Gesellschaftsordnung und die neue Zeit. Von **J. Spörlein.** Nördlingen, C. H. Beck 1866. 51 S. 8. $7^1/_2$ Sgr.

Die gedankenreiche Schrift gibt sich als einen Versuch zur Beantwortung der Frage: „Was wird das Geschick der christlichen Religion und Bildung sein, wenn einmal die Bewegung, die jetzt die Geister umhertreibt, zu einem festen Ziele gelangt?" Gegenüber den ängstlichen Christen, welche fürchten, „das öffentliche Leben werde das christliche Gepräge ganz verlieren", wie den siegesfrohen Ungläubigen, „welche die Neuzeit eben deßwegen rühmen, weil sich die Völker immer mehr von den christlichen

Ueberlieferungen loszumachen scheinen", behauptet der Verf., Katholik und Priester: „Was die gebildeten Völker jetzt für ihre Gesellschaftsordnung fordern, was sie durch Anstrengung jeder menschlichen Thätigkeit zum Theil schon erreicht haben — die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, die Selbständigkeit der geistlichen und weltlichen Gewalt in ihren gegenseitigen Beziehungen, die Befreiung der Religion von dem Zwange bürgerlicher Gesetze, persönliche und staatliche Freiheit, — das ist ja die Verwirklichung ursprünglich christlicher Gedanken, welche in frühern Zeiten unvollkommen ausgeführt, in den letzten Jahrhunderten verbannt und beinahe vergessen, nun mit voller Kraft hervortreten, allgemeine Anerkennung verlangen und das Widerstrebende umstürzen."

Ein geistvoller Ueberblick über die großen Entwicklungsperioden der Weltgeschichte soll diesen Gedanken begründen. Wir greifen den Kern- und Mittelpunkt heraus; er liegt in dem Urtheile des Verf. über den Verfall des Mittelalters und das Werden der neuen Zeit.

„Die schlimmen Zustände des Völkerlebens vom 15. Jahrhundert an — die Verkehrtheit des Denkens, die Verdorbenheit der Sitten, die Auflösung der kirchlichen und staatlichen Ordnung, das Wiedererwachen heidnischer Gesinnung — waren keineswegs Erscheinungen, in denen sich der Geist der Neuzeit ankündigte, sondern die Vollendung des Unvollkommenen, Irrthümlichen, Widerchristlichen, was schon ehedem in die mittelalterliche Bildung eingedrungen war und vielfach störend gewirkt hatte. Die Anzeichen der neuen Zeit waren jene Erfindungen und Entdeckungen, wodurch die menschliche Thätigkeit auf neue Bahnen und Ziele hingewiesen wurde, die prüfende Untersuchung über Aechtheit und Ursprung des Ueberlieferten, das Forschen nach einem festen Halt für das geistige Denken und das wissenschaftliche Erkennen im eignen Innern des Menschen, die Versuche einer durchgreifenden Kirchenverbesserung, die Ahnungen und Entwürfe vollkommenerer Staatsformen."

Der Verf. läßt dem Streben des Mittelalters nach Verwirklichung der oben, wie wir meinen richtig, bezeichneten christlichen Gedanken volle Gerechtigkeit widerfahren, hebt aber zugleich hervor, daß die mittelalterliche Bildung „doch zu viele unverträgliche, einander widerstrebende und bekämpfende Elemente in sich hatte, als daß das Leben im Ganzen eine harmonische Ordnung und Form hätte gewinnen können." Diese Elemente, der unter den germanischen Völkern neben christlicher Gottesverehrung sich erhaltende heidnische Aberglaube mit seinen Gebräuchen, die von den lichten übersinnlichen Anschauungen des Christenthums nie völlig verdrängten nebelhaften riesigen Gestalten der Götter und Helden, die Zaubermächte und Ungeheuer, sodann die angewohnte Rauhheit der Sitte, ferner der Einfluß griechisch-römischer Bildung, endlich die aus dem römischen Kaiserrecht stammende Idee einer unbeschränkten weltlichen Staatsgewalt, das seien die unheilbaren Uebel gewesen, denen das mittelalterliche Leben unterlag, als sie endlich, aus vorübergehender Bindung durch christliche Ideen befreit, übermächtig wurden und ihre zerstörenden Wirkungen unwiderstehlich äußerten.

Nachdem die großen Lehrer der Scholastik, so stellt sich der Verf. den Gang des christlichen Denkens im Mittelalter vor, das Trefflichste, was in den Schriften sowohl der griechischen Philosophen als der christlichen Lehrer enthalten war, zu einem wohlgeordneten Ganzen vereinigt und so ein bewunderungswürdiges, aber nicht in allen Theilen vollendetes Werk zu Stande gebracht hatten, erschlaffte die Selbstthätigkeit, verfiel man, unfähig den Kreis der vernünftigen Anschauung des Wirklichen zu erweitern, auf unfruchtbare Grübeleien über das Mögliche und Unmögliche und trieb sich im Labyrinthe abgezogener Begriffe und Formen herum. Diese abstoßende, jede neue Richtung befeindende Art der Schule gab den Vorwand, gleichgültig zu sein gegen die Wahrheit. Die Forschung entdeckte die Unächtheit einzelner Zeugnisse für allgemein angenommene Meinungen, und man fing an, auch die geheiligten Zeugnisse des christlichen Glaubens in Frage zu stellen. Die Kleinlichkeiten der Gelehrten forderten zum Spott heraus, aber dieser Spott traf zugleich den Glauben und die Heiligthümer der Kirche, und wie der Glaube erstickt wurde, so wucherte desto üppiger der Aberglaube. Gerade die Gebildeten ergaben sich jetzt dem heidnischen Wahn, durch Zauber, durch Wahrsagen, durch Sterndeutung, durch Todtenbeschwörungen mit übernatürlichen Gewalten in Verbindung zu kommen. Vollendet wurde dann die Umkehr des Denkens, als unter solchen Umständen, bei dem völligen Verfalle der kirchlichen Wissenschaft, mit dem Auftreten des Humanismus die heidnische Philosophie sich der Geister bemächtigte, als die bisherige Magd allmälig Herrin im Gebiete des Denkens wurde. — Kein Wunder, daß mit dem absterbenden Glauben nun auch das christlich religiöse Leben verkam, daß seinen Formen, selbst wo sie bewahrt blieben, nur zu oft die belebende Gesinnung fehlte. — Das kirchlich-politische System des Mittelalters war gleichfalls zerrüttet, die harmonische Verbindung der geistlichen und weltlichen Gewalt durch den von beiden Seiten bis ins Maßlose fortgesetzten Kampf zerstört, die unbeschränkte Herrschaft nach römischem Rechte fing an, die gewöhnliche Regierungsform unter den christlichen Völkern zu werden, fürstliche Willkür trat an die Stelle der Gerechtigkeit und der freien Ordnung, die bevorzugten Stände behandelten mit unmenschlicher Härte die niedern. So reiften die Zustände zur revolutionären Bewegung des 16. Jahrhunderts.

Aber schon waren die oben erwähnten Keime einer neuen Zeit gelegt. Wir haben sie nach der Anschauung des Verf. wohl mit Recht eher im 15. als im 16. Jahrh. zu suchen. Daß ihre Entwicklung theils durch die Unzulänglichkeit der geordneten Gewalten, theils durch das schon zu weit fortgeschrittene Verderben verhindert wurde, führte gerade zur verhängnißvollen Spaltung der Christenheit und nöthigte zu einem Umwege, der noch heute nicht ganz zurückgelegt ist. Der Verf. bemerkt, daß „jeder neue Zeitlauf der Geschichte eigentlich mit der Nacht des Verderbens beginne, in welcher das Veraltete untergeht, während stille und langsam neue Gebilde über den Trümmerwust empordringen." Demnach seien die bisherigen Jahrhunderte der Neuzeit vorzüglich eine Zeit des Umsturzes und des Untergangs gewesen. Indeß, wenn auch das Schwierigste noch zu vollbringen sei, „deutlich wahrnehmbar stehen die Formen einer lebenskräftigen Bildung vor uns, welche einen Fortschritt der christlichen Gesellschaftsordnung ankündet."

Und zwar sei die erste Errungenschaft die, daß „die eigenthümliche Selbstständigkeit des Staates und des weltlichen Fürstenthums, die vom Mittelalter nicht völlig begriffen, noch verwirklicht wurde, unerschütterlich festgestellt ist. Weder von der Wissenschaft noch von der Kirchengewalt kann dieselbe mehr nach mittelalterlicher Weise angegriffen werden." Diese Thatsache sei vorzüglich „eine Wirkung des Aufschwunges, den das weltliche Leben vermöge der allseitigen und wissenschaftlichen Erforschung und Ausbeutung der Natur genommen hat. Denn dieses vielgeschäftige Leben, welches das ganze Natur-All in seinen Kreis zieht, hat sich auch auf dem Gebiete des Staates entfaltet, ist unter seiner Pflege emporgewachsen; durch seine Gesetze wird es geordnet und geleitet, und seine tausendfältigen Früchte erhöhen und erfreuen das natürliche weltliche Dasein der Menschheit, welches der Herrschaft des Staates angehört." Die Bemerkung ist fein und richtig: die Ausdehnung, welche die naturwissenschaftliche Forschung und auf diese gestützt die industrielle Thätigkeit erlangt hat, bürgt dafür, daß die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt von der geistlichen erhalten bleibt. Denn diese vermag ein Gebiet nicht zu beherrschen, welches fast völlig außerhalb ihres Gesichtskreises liegt.

Es liege aber in dieser Beherrschung der Natur zugleich auch

die Verwirklichung einer andern christlichen Idee und die endliche Bändigung des Aberglaubens. „Der Schöpfer hat den Menschen, wie der gottbegeisterte Dichter verkündet, mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, denselben als Herrscher über seine Werke gesetzt und ihm alle Geschöpfe auf Erden unterworfen. Wie großartig ist dieser Gedanke jetzt unter den christlichen Völkern bewahrheitet!" Das alte Grauen vor der Natur sei nahezu verschwunden.

Die weltliche Bildung, wie sie die Neuzeit besitzt, bereite auch zu einem freien Staatsleben vor, welches darin bestehe, „daß die Bürger an der Feststellung und Bewahrung einer gerechten, vernünftigen Ordnung des Gemeinwesens in irgend einer Weise selbstthätig theilnehmen und so gewissermaßen nach eigener Selbstbestimmung regiert werden." Doch verkennt der Verf. nicht, daß wahre bürgerliche Freiheit nicht die Frucht der weltlichen Bildung allein sein kann, welche bloß auf die Natur gerichtet ist. In dem Maße, als die Völker nach wahrer Freiheit streben, müsse das Bedürfniß christlicher Gesittung sich fühlbarer machen. Die Tilgung der Sclaverei, die Milderung der Strafgesetze, die zunehmende Billigkeit der Gesetzgebung, das Alles, wenn auch von bloß humanen Gedanken aus ins Leben geführt, sei doch eine Annäherung zu christlicher Gesittung. So haben selbst die Gegner des Christenthums demselben, ohne es zu ahnen, einen neuen Boden bereitet.

Es war ein großes Verdienst des Christenthums, man kann sagen, ein Siegel seiner göttlichen Sendung, daß es den heidnischen Monismus der Gesellschaftsordnung durchbrach und zum ersten Male die Selbstständigkeit des religiösen Lebens geltend machte. Die Märtyrer starben auch für diese Idee, und die alte Welt ging, wie der Verf. meint, vorzüglich daran zu Grunde, daß sie die neue Gesellschaftsform nicht zu bilden vermochte, sondern in den byzantinischen Cäsaropapismus verfiel. Das Mittelalter suchte die neue Aufgabe zu lösen und machte vielversprechende Anläufe, aber es kam nicht zum Ziel, weil es selbst noch ein Stück der alten Staatsidee mit hinübernahm und in den Feinden der religiösen Einheit, den Sectirern, meist zugleich auch Feinde der sittlichen Staatsordnung überhaupt zu bekämpfen hatte. Der Versuch, die Frage durch Unterordnung des Staates unter die Kirche zu lösen, führte endlich durch die Reformation zu seinem vollen Gegensatze, zu dem heidnischen Grundsatze, cujus regio, ejus religio, zurück.

Erst die neue Zeit habe den Gedanken der religiösen Duldung nicht nur, sondern auch der freien öffentlichen Religionsübung in den Gemüthern festgestellt und in den meisten christlichen Staaten mehr oder weniger vollkommen verwirklicht. Freilich auf einem weiten Umwege durch den Unglauben und die religiöse Indifferenz hindurch; aber die Thatsache bestehe um nichts weniger, und sie bewähre sich dadurch als ein Fortschritt zum Bessern, daß die Geister aus der religiösen Erschlaffung, in welche sie verfallen waren, wieder zu regster Thätigkeit erwacht sind. „Lebhafter und mit größerer Theilnahme als je werden in unsern Tagen die Untersuchungen über die religiöse Wahrheit geführt und die Ergebnisse in allen Zweigen der Wissenschaft damit in Beziehung gebracht. Kühne Männer dringen in unwirthliche Gegenden zu wilden Völkerstämmen vor und setzen ihr Leben daran, um die Beschaffenheit des Landes, die Abstammung, die Sprache, die Ueberlieferungen der Bewohner zu erforschen. Andere unterziehen sich der mühsamen Arbeit, die seit Jahrtausenden vergrabenen Ueberreste des Alterthums an das Licht zu bringen und Aufschriften mit räthselhaften Zeichen zu entziffern. Die Naturkundigen verfolgen mit ängstlicher Genauigkeit die Spuren der Umwälzungen, welche unser Planet in unvordenklichen Zeiten erlitten. Wozu? Um einige Zeilen der mosaischen Urkunde oder irgend eine vereinzelte geschichtliche Angabe der Bibel aufzuhellen! Und so wird überhaupt die gelehrte Forschung, die vernünftige Betrachtung, das philosophische Nachdenken von jedem Gegenstande zu jener großen Angelegenheit hingeführt, der sich der Mensch nie zu erwehren vermag, wenn er auch ihre Bedeutung ableugnet. Das sind wahrlich nicht Erscheinungen einer gegen die Religion gleichgültigen Gesinnung!"

Wir können dem Allen nur beistimmen, ja noch einen Schritt weiter gehen. Die Neuzeit, auch da wo sie ihre Forschungen ohne Rücksicht auf das Christenthum anstellt, muß sich schon deshalb demselben nähern, weil sie aus dem phantastischen Nebel der Abstraction und aprioristischen Construction nicht nur dem Erfassen des Realen überhaupt, sondern insbesondere auch der historischen Entwicklung desselben sich zugewendet hat. Das Christenthum aber steht beherrschend im Mittel aller historischen Entwicklung, alle Wege auf diesem Gebiet müssen daher zu ihm führen.

Der Verf. ist nicht blind gegen die großen Gefahren, welche dem Christenthum auch heute noch drohen. Von der religiösen Freiheit freilich fürchtet er nichts für die Sache desselben, er hält sie mit Recht nur für eine Probe der wahren Religion; es sind vielmehr jene falschen Propheten der Freiheit, welche im Grunde den alten pantheistischen Monismus der Staatsomnipotenz wiederherstellen wollen, die ihm gefährlich scheinen. Allein er hofft, daß sie an dem innern Widerspruche, der ihrem Principe inne wohnt, scheitern werden; er hofft, die Wissenschaft werde nicht nur „jenes ursprüngliche Zeugniß zur Geltung bringen, welches die Gottheit in der Schöpfung (und fügen wir hinzu: in der Geschichte) von ihrem Dasein und ihrer Macht gegeben, sondern auch auf jene höhere Stufe der Betrachtung sich erheben, wo sie auch die Erkenntniß der letzten Ursachen, die Einsicht des Warum jener göttlichen Thatsachen gewinnen werde, welche Gegenstand des religiösen Glaubens sind", und „diese vollkommenere Wissenschaft der göttlichen Dinge, nicht mehr wie ehedem in dem engen Kreise der Schule eingeschlossen und nur Eigenthum eines Standes, sondern vermöge der geistigen Reife der gebildeten Völker allgemein verständlich in deren Sprache verbreitet; nicht mehr als fremde Hinterlassenschaft angeeignet, sondern vom Geiste der Neuzeit selbst hervorgebracht und mit ihm innigst verwachsen: wird sie nicht auch unmittelbar die Kraft des sittlichen Lebens frisch anregen, steigern und nach den Bedürfnissen der Menschheit vermehren?"

Und doch, so fragt der Verf., „fordert nicht die Unfähigkeit, die Wendung der Geschichte zu verstehen, der verblendete Uebereifer für das Bewahren menschlicher Einrichtungen, die frevelhafte Sucht, in allem, was die neue Zeit hervorbringt, das Unvollkommene aufzuspüren, der Wahn, das frische Leben in morsche Formen einpressen zu können, der Uebermuth im Gebrauche der Macht — fordern nicht diese Hindernisse ruhigen Fortschreitens die umstürzenden zerstörenden Gewalten heraus? Und diese, bereiten sie nicht mit Entschlossenheit den Vernichtungskampf gegen die christliche Gesittung vor? Werden sie nicht, von einem Verhängnisse fortgerissen, noch das Aergste versuchen und vielleicht vollbringen, ehe ihre Kraft gebrochen ist? Ja, vielleicht muß die Menschheit einmal wieder die äußersten Folgen ihrer Verirrungen ertragen, um durch diese Erfahrung an sich zu erproben, daß nur im Christenthum die Wahrheit ist, welche frei macht."

Die Schrift ist vor Ostern dieses Jahres erschienen, als sich die neue Phase der europäischen Entwicklung, welche diesen Sommer begonnen zu haben scheint, mehr nur vermuthen als bestimmt vorhersehen ließ. Die „zerstörenden Gewalten" waren aber schon früher in eifriger Thätigkeit; ob ein vernünftiges Eingehen auf die berechtigten Ideen der Neuzeit noch eine friedliche Entwicklung sichern würde, mußte schon lange bezweifelt werden. Denn da es sich nun einmal so gefügt hat, daß jene Ideen nicht vom christlichen Altare genommen, sondern auf dem Boden des Unglaubens gewachsen waren, so klebte ihnen

immer noch eine heidnische Beimischung an, der Gedanke nämlich, daß sie in abstracter Weise augenblicklich ganz und vollständig verwirklicht werden müßten, und daß es erlaubt sei, zu diesem Zwecke an die materielle Gewalt zu appelliren. So darf man denn die Rolle des Herausforderns nicht unbedingt, wie es der Verf. gethan, den conservativen, oder wenn man will, reactionären Mächten zuschieben. Auch die historische Entwicklung hat ihre Rechte, und Sprünge darin führen in der Regel vom rechten Wege ab. Es kommt hinzu, daß die Idee staatlicher Freiheit heutzutage in der Regel nicht in der vom Verf. aufgestellten Allseitigkeit, sondern in der einseitigen Form der absoluten Selbstbestimmung des Volkes gefaßt, also die tiefere sittliche Bedeutung der obrigkeitlichen Gewalt und der staatlichen Rechtsentwicklung überhaupt übersehen wird. Es ist zwar ein Fortschritt über den radicalen Boden der allgemeinen Menschenrechte hinaus, daß man in der neuern Zeit die Idee der Nationalität, also der Selbstbestimmung des einzelnen Volkes als eines gegebenen Naturganzen, in den Vordergrund rückt, aber wie bornirt ist auch dieser Gedanke noch gefaßt, wenn man darüber das Wesen des Staates, als eines höher stehenden Geistigen, und die Idee der föderativen Einigung der Völker, als eine universale und echt christliche vergißt, oder gar den centralisirten Einheitsstaat als die allein berechtigte Form des nationalen Lebens ansieht. Die Ideen der neuen Zeit haben also darin ihren unchristlichen und culturfeindlichen Charakter bewiesen, daß sie in einseitiger Beschränktheit gefaßt die historische Rechtsentwicklung negiren und dem Rechtssinne fast unheilbare Wunden schlagen, von dem Mißbrauche, den die verworfene revolutionäre Partei, die in der Emancipation des Fleisches ihr Heil sucht, mit ihnen treibt, gar nicht einmal zu reden. Ein Glück nur, daß, wie oben bemerkt, wenigstens die tiefern Geister aus dem Gebiete des abstracten Denkens sich der historischen Erforschung des Realen in Natur und Geschichte zugewandt haben, und daß dieser Richtung denn doch die Zukunft endlich gehören wird.

Es ist mißlich, eine Schrift, die auf 51 Druckseiten eine kurzgefaßte Philosophie der Geschichte enthält, im Einzelnen zu kritisiren, wenn man nicht mindestens über denselben Raum zu verfügen hat. Wir müssen daher über manche Punkte hinweggehen und verweisen insbesondere zur genauern Erwägung dessen, was der Verf. über die mittelalterliche Wissenschaft und ihre Entwicklung bemerkt, auf die in frühern Nummern dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsätze von C. Werner. Nur Eins soll hier noch hervorgehoben werden: der Verf., der den Verfall der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung mit kritischem Blicke geprüft hat, der in der endlich begründeten Selbstständigkeit der staatlichen und kirchlichen Gewalt die wichtigste Errungenschaft der Neuzeit sieht, ist bei der nähern Bestimmung des Verhältnisses beider Gewalten selbst wieder in die mittelalterliche Anschauungsweise zurückgeglitten, indem er die Staatsordnung nur „aus dem natürlichen körperlichen Dasein" ableitet, „wodurch der Mensch mit der sinnlichen Welt zusammenhängt." Auf dieser Grundlage kann die Selbstständigkeit des staatlichen Lebens unmöglich erbaut werden. Wie der Leib der Herrschaft der Seele, so verfällt diese des sittlichen und vernünftigen Lichtes entbehrende Staatsordnung sofort der Herrschaft oder Leitung der Kirche, und alle Argumente leben wieder auf, mit denen man einst die Universalmonarchie des Papstes zu begründen pflegte. Der Verf. selbst geräth mit seinem Gedanken in eine nicht geringe Verlegenheit. Indem ihm der Zweifel kommt, ob der Staat nicht eine durchaus unbeschränkte und unbedingte Freiheit der Religion gewähren müsse, weiß er zur Beseitigung desselben nur an die „christliche Gesittung" zu appelliren und das Verlangen nach solch unbeschränkter Freiheit kurzweg für „eine Grille" zu erklären. Damit ist aber weder für die Selbstständigkeit der Staatsgewalt, noch für die Lösung des Zweifels etwas geleistet; diese mußte vielmehr aus der Idee des Staates selbst geschöpft werden. Der Staat verhält sich nicht zur Kirche wie der Leib zur Seele, sondern vielmehr wie die natürliche Ordnung zur übernatürlichen. Er ist die Objectivirung der Vernunftideen, hat also sein eignes geistiges Licht und eine von der übernatürlichen Offenbarung unabhängige religiöse Seite. Wie es einen lebendigen persönlichen Gott für die Vernunft gibt, so gibt es auch einen solchen für den Staat, und hier und im vernünftigen Sittengesetze liegen die Schranken für die staatliche Freiheit, hier liegt der Grund für die Unabhängigkeit der Staatsgewalt von der Kirchengewalt. Beide ergreifen den ganzen Menschen, aber in verschiedener Weise und Form, und ihre endliche Harmonie wird sich nur so in in adäquater Weise herstellen, daß durch die Erleuchtung und Kräftigung der natürlichen Vernunft durch die Gnade die Vernunftideen selbst von den Einzelnen immer vollkommener erkannt und demgemäß im Staatsorganismus verwirklicht werden. Das christliche Reich der Gnade, welches nicht von dieser Welt ist, bedarf dagegen weder der staatlichen Zwangsgewalt, noch vermag ihm dieselbe auf die Dauer zu nützen. Darum bestand die mittelalterliche Gesellschaftsordnung auch nur so lange, als die Kirche zugleich die einzige Trägerin der vernünftig-sittlichen Culturideen war.

Was die Zukunft bringen mag, wer weiß es? Die Kirche stellt mit Recht die Forderung, vom Staate in der Selbstständigkeit ihres Organismus anerkannt zu werden; denn die natürliche Vernunft kann und soll die Berechtigung der übernatürlichen, ihre eignen Ideen bejahenden, wenn auch über dieselben hinausgehenden Offenbarung nicht leugnen. Bisher pflegte diese Anerkennung nicht bloß durch den Schutz der Strafgesetze, sondern auch durch besondere Concordate geleistet zu werden; aber selbst diese Form, alle Zeichen deuten dahin, wird hinfällig. Der Staat wird beginnen, sein Verhältniß zur Kirche auf eignem Gebiete selbstständig durch Gesetze zu regeln, ohne mit der kirchlichen Gewalt einen besondern Vertrag zu schließen. Es wird nur darauf ankommen, in welchem Geiste das geschieht; ist es der Geist der wahren Freiheit, der, wie Goethe sagt, Anerkennung ist, Anerkennung nämlich aller berechtigten Kräfte und Gewalten, so wird die Kirche hoffentlich nicht weniger segensreich als früher zu wirken vermögen; ist es der Geist der Staatsomnipotenz und der Leugnung des Uebernatürlichen, so wird ein neues Marthyrium beginnen. Der endliche Sieg ist wohl nicht zweifelhaft; über die nächsten Jahrzehnte scheinen, wie über manches Andere, die neuen Gewehre entscheiden zu sollen.

Coblenz. Th. Stumpf.

Literarische Notizen.

— Sehr rasch ist auf den ersten Band der „Convertiten seit der Reformation" von Räß ein zweiter gefolgt. Derselbe umfaßt die Conversionen von 1566 bis 1590 und behandelt u. A. Franz Balduin, Petrus Pithou, Melchior Klesel, Laurenz Surius, Caspar Ulenberg und den Herzog Nicolaus Christoph Radziwil. Auch hier wird anregendes und interessantes Material in reicher Fülle geboten. Im Uebrigen sind Anlage und Behandlung des Stoffes dieselbe geblieben wie früher, so daß wir vorläufig auf unsere frühere Besprechung des ersten Bandes (vgl. Nr. 9, Sp. 271) zurückverweisen können. K.

— In der „Fortbildungsschule für deutsches Volk und deutsche Jugend", redigirt von A. Büschl und A. Reichensperger (Augsburg, Wolf, III. Jahrg. I. Heft) ist auch eine Lebensbeschreibung Pestalozzi's von Domcapitular Dr. Huller enthalten. Da heißt es denn (S. 37 u. 38): In der Schrift „Lienhard und Gertrud" wird alles Gewicht auf das thätige Christenthum gelegt. Der Geistliche Lienhard ist ein redlicher Mann, doch stark zum Moralisiren hingeneigt, seine Seelsorge ist mehr die eines persönlichen treuen Freundes, als im Sinne und Geiste

der Kirche. — Dr. Huller hat hier offenbar über ein Buch geschrieben, ohne es je gelesen oder auch nur durchblättert zu haben; sonst hätte er wahrlich den ehrlichen Maurer Lienhard nicht zum Geistlichen avancirt und nicht in den Verdacht des starken Moralisirens gebracht. L. K.

— Dem Redacteur des Literaturblattes ist von dem ihm befreundeten Verfasser, P. Leo Meurin, einem deutschen Jesuiten, eine zu Bombay 1866 erschienene Schrift übersandt worden, welche einen interessanten und erfreulichen Beitrag zur Kenntniß der religiösen und literarischen Zustände in Ostindien liefert. Die Schrift hat den Titel: The use of holy images und enthält ausführliche Erörterungen über die kath. Bilderverehrung, welche in dem unter der Leitung des P. Meurin stehenden „kath. Debattir-Club" zu Bombay und darauf in den dortigen Zeitungen von mehrern Jesuiten einerseits und von einem Hindu und von protestantischen Missionaren anderseits geführt worden sind. Die Schrift ist die erste Publication eines zu Bombay gegründeten „Augustinus-Vereins zur Verbreitung nützlicher und religiöser Kenntnisse", welcher von Zeit zu Zeit für die ostindischen Katholiken belehrende Schriften in englischer und portugiesischer Sprache oder in den einheimischen Dialecten herausgeben will.

— Ein sehr dankenswerthes und zweckmäßiges Büchlein ist das „Verzeichniß ausgewählter Jugendschriften, welche katholischen Eltern und Lehrern empfohlen werden können. Nebst einem Anhange von empfehlenswerthen [Unterhaltungs-]Schriften für Erwachsene. Aufgestellt von Hermann Rolfus, Pfarrer." Freiburg, Herder 1866. XVI u. 212 S. 16. Den Büchertiteln sind kurze orientirende Notizen beigefügt; die Einleitung enthält allgemeine Bemerkungen über Jugendschriftstellerei und über die bei der Aufstellung des Verzeichnisses befolgten Grundsätze.

— Veranlaßt durch die beabsichtigte Säcularfeier des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus hat ein römischer Prälat eine Untersuchung über das Todesjahr der beiden Apostel veröffentlicht: Sopra l'anno LXVII dell' era volgare, se fosse quel del martirio dei gloriosi principi degli apostoli, Pietro e Paolo; Osservazioni storico-cronologiche di Monsignore *Domenico Bartolini*, protonotario apostolico e segretario della S. Congregazione dei Riti. Rom, Salviucci 1866. 47 S. 8. Von den Jahren 65 bis 69 ist jedes von einzelnen Forschern als das richtige angesehen worden; Bartolini entscheidet sich (wie Döllinger, Christenthum und Kirche S. 101) für das Jahr 67.

— Das Katholische Kirchenjahr in Bildern. Entworfen von *Ludwig Donin* (Wien, Sartori 1867. 292 S. 8) enthält die sonn- und festtäglichen Evangelien mit Bemerkungen von einigen Zeilen, und den Kirchenkalender, hie und da auch ein Kirchenlied oder religiöses Gedicht. Im Kirchenkalender ist dem Namen jedes Heiligen eine kurze chronologische Notiz, ein Bibelspruch und ein Ausspruch eines Kirchenvaters oder Heiligen beigefügt und Epistel und Evangelium citirt; z. B. „26. Mai h. Philippus Nerius, Priester, † 1595. Wenn wir aber einander lieben, so bleibet Gott in uns und Seine Liebe ist in uns vollkommen. 1. Joh. 4, 12. — Auch in jenen Dingen, die nur unbedeutend scheinen, muß man sich abtödten; dadurch lernt man siegen. (S. Phil. Neri.). — Lect. Sap. 7, 7—15. Ev. Luc. 12, 35—40." (Die Sprüche sind nicht immer gleich passend gewählt.) Störend ist die Schreibweise „Farisäer, Filippi, Egipten" u. dgl. Bei Rückverweisungen, wie Seite 21 und f., sollte in einer neuen Auflage die Seitenzahl beigefügt werden. — Die 74 Bilder (fast blattgroße Holzschnitte) sind in künstlerischer Hinsicht im Allgemeinen sehr zu loben. Die Auffassung ist durchgängig würdig; bei einzelnen ist indeß die Idee nicht ganz glücklich gewählt oder nicht ansprechend dargestellt; auch hätte unsers Erachtens die Vereinigung von zwei durch Zeit oder Raum getrennten Darstellungen auf Einem Bilde (wie S. 43. 47. 91) vermieden werden sollen. Die Zeichnung ist gut; nur tritt hie und da in den Gesichtern der jüdische Typus etwas zu stark hervor. Die Uebertragung auf Holz ist wohl gelungen; nur dürfte die Abtonung der Fernen stärker sein, wodurch die Handlung im Vordergrunde besser hervortreten würde. — Mit Rücksicht auf die Zahl und den künstlerischen Werth der Bilder und die sonstige sehr elegante Ausstattung des Buches ist der Preis (1 Thlr. 6 Sgr.) sehr billig zu nennen. Es ist zu erwarten, daß dasselbe einen raschen Absatz finden werde.

— Von dem Sp. 367 besprochenen „Theologischen Jahresbericht" von W. Hauck ist das 2. und 3. Quartalheft erschienen. Es wird nochmals erklärt, daß „alle im deutschen Buchhandel erschienenen evangelisch-theologischen Schriften" besprochen werden sollen. Wie kommen denn aber in den Jahresbericht außer einigen Schriften von jüdischen Verfassern Haffners der moderne Materialismus, Stöckls Geschichte der Philosophie und Schriften von Daumer, Huber, Roßhirt und andern katholischen Autoren? Uebrigens steht dieses neue Heft in wissenschaftlicher Hinsicht nicht höher als das erste und bei der Besprechung katholischer Dinge tritt Unkenntniß und Unbilligkeit stärker hervor.

— Der „Commentarius in Evangelium S. Matthaei" von Dr. Leonard Klofutar, Prof. zu Laibach (Wien, in Comm. bei der Mechith.-Buchh. 1866. 404 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.), ist für Theologie-Studirende bestimmt, und zwar zunächst für österreichische. Darum wurde er auch in lateinischer Sprache verfaßt, weil bekanntlich in Oesterreich die theologischen Fächer in dieser Sprache gelehrt zu werden pflegen. Daß diese Methode sehr viel Mißliches mit sich bringt, werden die davon Betroffenen noch besser wissen, als wir draußen im Reiche. Sicher würde auch vorliegende Erklärung des Matth. an Gründlichkeit gewonnen haben, wenn es dem Verf. vergönnt gewesen wäre, sich seiner Muttersprache zu bedienen. Wir vermuthen dies um so mehr, als die Handhabung der lateinischen Sprache ihm doch nicht sehr geläufig zu sein scheint. Einige Beispiele: S. 3 respectu ad hos soll heißen „mit Rücksicht auf diese"; S. 5: identitas „Identität"; S. 6: Aliud ex adiunctis vitae evangelistae huius certo non constat „etwas Anderes von den Lebensumständen dieses Evangelisten steht nicht fest"; S. 15 und sonst oft: vel autem „oder aber", id ac regelmäßig für „soviel als" oder „das was"; S. 115: Quid (τί) hic id ac: quomodo, „was hier soviel als wie" u. s. w. Dieser Form entspricht auch der Gehalt des Buches. Von wissenschaftlicher Bedeutung ist selbstverständlich keine Rede. Der Kürze halber will ich nur ein Beispiel exegetischen und ein anderes kritischen Inhaltes herausgreifen. Zu 4, 9: haec omnia tibi dabo wird die Bemerkung gemacht, das sei Seitens des Satans eine unverschämte Lüge gewesen; denn wenn er auch in Folge von Adams Fall eine geistige Herrschaft über die Welt erhalten habe u. s. w., so könne er doch die Reiche der Erde nicht nach Belieben nehmen und vergeben. S. 109 wird in Betreff der Frage über die Aechtheit der bekannten Doxologie, die in einigen Handschr. dem Gebete des Herrn angehängt ist, auf Maldonat verwiesen! Das Buch ist also überall, wo man noch wissenschaftliche Anforderungen an die Geistlichkeit und an die Studirenden der Theologie macht, unbrauchbar; wo man nur das Praktische im Auge hat, mag es genügen. Ob es den wissenschaftlichen Zuständen des Laibacher Seminars und anderer theologischer Anstalten in Oesterreich entspricht, können wir nicht beurtheilen. L.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Friedrich, das Zeitalter des h. Rupertus, von Reiser.
Gerlach, die römischen Stadthalter in Judäa, von Aberle.
Godet, Commentaire sur l'evangile de St. Jean, von Langen.
Hipler, Meister Johannes Marienwerder, von Reiser.
Kurtz, zur Theologie der Psalmen, von Himpel.
Ley, die metrischen Formen der hebräischen Poesie, von Himpel.

Mangold, der Römerbrief, von Aberle.
Schaff, die Person Jesu Christi, von Zukrigl.
Schmidt, Nicolaus von Basel, von Bach.
Stephinsky, die heidn. Classiker als Bildungsmittel, von Stiefelhagen.
Wilkens, Fray Luis de Leon, von Reiser.
Wiskemann, die Sclaverei, von Funk.

Correspondenz der Redaction. No. 12: Dankend erhalten. — No. 16: Dank für den freundl. Brief. — No. 47: Dankend erhalten. — No. 56: Besorgt. — No. 64: Die Bücher abgesandt. Herzl. Dank. — No. 75: Den Art. dankend erhalten, ein Ex. aber nicht; die Nummer für R. schicke ich Ihnen. Der Dr. hieß Steininger. — No. 80: Dankend erhalten; aber Geduld! die Sache bei H. geordnet. — No. 92: Ihre Ziffer werden Sie jetzt verstehen. — No. 142: Noch nichts? — No. 149: Ein Brief an Sie ist als unbestellbar an H. zurückgekommen. — No. 164: Das Buch gelegentlich zurück, wenn Du keinen Werth darauf legst. — No. 187: Der Bogen sollte keine Correctur sein.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 3. December 1866. № 25.

Biblische Theologie.

Die Theologie des heil. Paulus. Uebersichtlich dargestellt von Lic. **Theophil Simar,** Privatdocent [jetzt Prof.] der Theologie an der Universität zu Bonn. Freiburg, Herder 1864. VIII u. 242 S. 8. 24 Sgr.

Der Verfasser einer „Theologie des h. Paulus" muß seinem katholischen Leserkreis über zwei Grundfragen Rechenschaft geben, über die Bedeutung und Stellung der biblischen Theologie überhaupt im Kreise der verwandten theologischen Disciplinen und über den Versuch, den Lehrbegriff eines einzelnen aus den neutestamentlichen Schriftstellern herauszustellen.

Die biblische Theologie hat sich in der katholischen Wissenschaft nicht ohne eine gewisse Schüchternheit eine berechtigte Stellung zwischen der Exegese und Dogmatik errungen; und es sind, seit die theoretischen Auseinandersetzungen von Staudenmaier, Leu, Drey und Kuhn derselben einen Platz im System der theologischen Wissenschaften vorbehalten haben, nur erst wenige und wenig umfangreiche Versuche auf diesem Gebiete gemacht worden, wie die „Theologie der Psalmen" von König und das „Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen" von P. Scholz. Ihnen reiht sich das vorliegende Buch in würdiger Weise an.

Die Berechtigung der biblischen Theologie, die, wie der Verf. S. 3 bemerkt, nur durch die systematisirende Form sich von der Exegese unterscheidet, kann nicht beanstandet werden, sobald dieselbe sich darüber ausgewiesen hat, daß sie sich weder an die Stelle der Dogmatik setzen, noch auch in Widerspruch zu ihr treten kann. Und hierzu bedarf es nur eines richtigen Verständnisses des katholischen Formalprincips. Vielleicht hätte S. hierauf etwas näher eingehen sollen. Die bibl. Theologie kann für uns *inhaltlich* nicht der volle Ausdruck des Offenbarungsbewußtseins der apostolischen Zeit werden, weil die h. Schrift nicht die zureichende und einzige Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens ist; *formell* sodann ist der biblische Ausdruck der christlichen Lehre zwar die in sich vollkommene Grundlage, aber nicht der Höhepunkt und der letzte Ausbau der kirchlichen Lehrverkündigung, weil wir innerhalb der ein für allemal gegebenen christlichen Offenbarung eine Dogmenentwicklung kennen. Endlich aber muß die bibl. Theologie katholischerseits von der protestantischen sich unterscheiden durch das Auslegungsprincip, weil die Schrift nicht sich selbst auslegt, sondern nach dem in der Kirche verbürgten objectiven Glaubensbewußtsein und dem unanimis consensus patrum ausgelegt werden muß.

Unter solchen Voraussetzungen scheint jedoch die bibl. Theologie ihre specifische Bedeutung zu verlieren; diesem Schein gegenüber müßte nun der hohe Werth, denn sie immerhin für uns hat, betont werden; und hier tritt das *apologetische Interesse* in den Vordergrund. Dieses selbe Interesse ist es aber auch, welches uns erlaubt, die einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller von einander zu unterscheiden und die Lehrdarstellung Christi von der der Apostel und hinwiederum die des h. Paulus von der der übrigen Apostel zu sondern. Denn es ist durchaus die katholische Anschauung und entspricht der richtigen Begriffsbestimmung der Inspiration, daß die geistige Individualität und Persönlichkeit des Einzelnen dadurch, daß er inspirirtes Organ der Wahrheitsverkündigung geworden, nicht aufgehoben wird, sondern gerade zur klarsten Entfaltung kommt. Die geistige Begabung, der Bildungsgang, die besondere Bestimmung, die dem Einzelnen im großen Organismus des Apostolats zugewiesen worden, die geschichtlichen Verhältnisse und geistigen Strömungen, denen er begegnete, die innern Zustände und Bedürfnisse einer Gemeinde, welcher er sich gegenüber sah, geben der Lehrdarstellung je ein eigenthümliches Gepräge. Die verschiedenen Auffassungen aber und Darstellungen des *einen* Gedankens lassen nur um so bewunderswürdiger die Vielseitigkeit, die unendliche Fülle, Mannigfaltigkeit und Tiefe der Offenbarung, die durch keine menschliche Sprache vollständig erschöpft werden kann, hervortreten. Nun kann bei dem geringen Umfang der übrigen apostolischen Schriften, etwa mit Ausnahme des Johannes, nur von Paulus eine ins Einzelne gehende Darstellung der Lehre gegeben werden, und wir lassen es uns gefallen, wenn man von paulinischem „Lehrbegriff" redet; derselbe kann aber nur die wesentliche Uebereinstimmung der Lehre des Völkerapostels mit jener der übrigen Apostel oder besser mit der Lehre der katholischen Kirche constatiren. Es wird sich von selbst erweisen, daß von Widersprüchen zwischen den neutest. Schriftstellern nicht geredet werden kann, und daß sich die Hypothese von dem Unterschied der petrinischen, paulinischen und johanneischen Kirche in Dunst auflöst.

Was nun die Ausführung des uns vorliegenden Buches betrifft, so müssen wir es vor Allem als einen Vorzug anerkennen, daß der Verf. sich strenge Grenzen gesetzt und im Ganzen ebenso streng sich innerhalb derselben gehalten hat. Er findet, wie er S. V sagt, keinen Grund, die auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft als zweckmäßig erwiesene Theilung der Arbeit wieder aufzuheben. Außer den introductorischen Erörterungen fallen für den katholischen Theologen mehrere Fragen weg, womit sich die rationalistische Wissenschaft zu beschäftigen hätte, wie die Frage nach der geschichtlichen Reihenfolge der Briefe, wenn man daraus im Apostel selbst einen Fortschritt der innern Entwicklung, Aneignung und Verarbeitung der Heilslehre erschließen wollte. — Das Lehrsystem selbst ist in folgender Weise gegliedert. Die Grundidee der paulinischen Evangeliumsverkündigung ist die *Universalität der christlichen Heilsanstalt.* „Im Christenthum ist Heil für alle Menschen und alle bedürfen des Heiles; das Christenthum ist also die einzige, allgemeine und nothwendige Weltreligion." S. 22. Danach theilt sich das Ganze in 2 Abschnitte: A. Von der Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen; B. Von der Erlösung und dem Erlöser. Daran schließen

sich sachgemäß die zwei weitern coordinirten Abschnitte C. Von der Zuwendung der Erlösungsgnade an die Menschheit und D. Von der Vollendung der Dinge. Auf diese Weise konnten nicht nur alle soteriologischen Centralfragen in systematischer Ordnung behandelt werden, sondern es ließen sich auch an den passenden Orten manche wichtige dogmatische Lehren, die im oben angegebenen System nicht unmittelbar enthalten sind, z. B. die Lehre von der Trinität, von den Bestandtheilen der menschlichen Natur, besprechen; und im Ganzen ist die Vollständigkeit hergestellt, wenn wir auch einzelne weniger hervortretende Punkte, z. B. über die Erkenntniß der Seligen (1 Kor. 13, 10—13) ganz und an andern eine weitere Ausführung vermissen.

Die „paulinische Theologie" verschafft uns ein klares und sicheres Verständniß der dem Apostel eigenthümlichen Begriffe und Ausdrucksweisen; indem sie die Einzelergebnisse der Exegese gleichsam in Einem Blicke zusammenfaßt, erleichtert sie wesentlich der Dogmatik eine ihrer schwierigsten Aufgaben, den biblischen Beweis. In dieser Beziehung haben uns namentlich die Ausführungen in §. 2 des ersten Capitels S. 33 ff. befriedigt; es werden darin die Ausdrücke *νοῦς*, *σάρξ*, *πνεῦμα* u. a. schön erörtert. Danach bezeichnet der Apostel mit *νοῦς*, mens, das natürliche Erkenntniß- und Willensvermögen des Menschen, das als solches ein religiös-sittliches und auch in dem gefallenen, noch unerlösten Menschen nicht ausgetilgt ist. Die Bethätigung dieser natürlich sittlichen Kräfte im Menschen in Erkenntniß u. s. w. wird „Gesetz des Geistes," *νόμος τοῦ νοός*, oder auch „der innere Mensch," *ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, genannt; *νόμος* selbst bezeichnet eine Richtung. Das dem *νοῦς* entgegengesetzte Princip heißt die im Menschen wohnende Sünde, *ἡ οἰκοῦσα ἐν αὐτῷ ἁμαρτία*; als Sitz derselben wird bezeichnet „das Fleisch", *ἡ σάρξ*, ein „in den Gliedern oder im Fleische waltendes Gesetz", welches mit Uebermacht zur Sünde reizt und darum auch geradezu „Gesetz der Sünde" genannt wird. Hiernach hätte man unter *σάρξ* an den zutreffenden Stellen (Röm. 7, 25) im Gegensatze von *νοῦς* die Sinnlichkeit des Menschen zu verstehen, welche, durch die inwohnende *ἁμαρτία* zum übermächtigen Hang zum Bösen gesteigert, zur unordentlichen Begierlichkeit wird. Wie aber der Apostel den dem Menschen innewohnenden Hang zur Sünde, *ἁμαρτία*, nicht auf das unordentliche sinnliche Begehren beschränkt, so verbindet er auch in der Regel mit dem Ausdruck *σάρξ* eine weitere Bedeutung; die *ἔργα τῆς σαρκός* beziehen sich nicht allein auf die fleischlichen Sünden; *σαρκικός* kurzweg heißt der unerlöste, im Dienste der Sünde lebende Mensch, und dann ist der Gegensatz von *σάρξ* das *πνεῦμα*. „Es ist demnach mit dem Ausdrucke *σάρξ* die ganze geistig-leibliche Natur des Menschen in sittlicher Beziehung, in ihrem durch die Sünde zerrütteten Zustande, bezeichnet; *πνεῦμα* hingegen ist die sittliche Erkenntniß- und Willenskraft des Menschen (*νοῦς*) in ihrer übernatürlichen Verbindung mit dem göttlichen Geiste (*τὸ πνεῦμα* Röm. 8, 16) vermittelst der Gnade." S. 41.

Es wäre leicht, noch eine Reihe von gelungenen und schönen Ausführungen namhaft zu machen; wir nennen nur noch jene über das ewige Priesterthum und das himmlische Opfer Christi S. 150 ff. Der Verf. enthält sich, wie sonst, so auch hier aller Einmischung in die Controversen der dogmatischen Speculation; wir selbst konnten uns dabei des Gedankens nicht erwehren, um wie vieles klarer und belehrender, schöner und inniger die apostolische Darstellung dieser trostreichen Geheimnisse ist, als das, was eine gewisse scholastische Speculation daraus gemacht hat.

Sollen wir nun aber auch namhaft machen, was uns an dem Buche nicht ganz befriedigt hat, so mag es etwa folgendes sein. Daß im Ganzen nicht viel Eigenthümliches von der paulinischen Lehre hervortritt, liegt in der Natur der Sache; manche Lehrpunkte sodann hätten durch vergleichende Bezugnahme auf andere neutest. Schriften ins Licht gesetzt werden müssen und konnten bei den engen Grenzen, die sich der Verf. gesetzt, nur mangelhaft dargestellt werden. In mehrern Abschnitten aber, wie über die Gnadenwahl S. 201 ff., wobei die Universalität der Heilsgnade nicht zum vollen Rechte kommt, über das Charisma der Glossolalie S. 214 f. findet sich der Leser nicht gut zurecht. Entschieden zu dürftig und unvollständig ist der Abschnitt über die kirchlichen Aemter und Gnadenmittel S. 215 ff. Besonders die Frage wegen der *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* hätte müssen weiter erörtert und, wie wir glauben, in einem andern Sinne gelöst werden. Vgl. Tüb. Quartalschr. 1863, 120 ff. Die Lehre von der Eucharistie ist sehr kurz, die von der Buße gar nicht behandelt. — Indessen ist es oft nicht billig, mit dem Verf. zu rechten über die Beschränkungen, die er sich absichtlich aufgelegt. Was die Literatur angeht, so haben wir nur Weniges und Untergeordnetes vermißt; die exegetischen Partieen zeigen richtigen Tact und Erudition, wenn wir auch in einzelnen Punkten, z. B. über Röm. 1, 18 (S. 31) und über den *κατέχων* 2. Thess. 2, 8 (S. 231 ff.) nicht entschieden zustimmen können.

Jedenfalls möchten wir durch diese Zeilen dazu beitragen, dem Buche die verdiente Anerkennung und Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Tübingen. F. X. Linsenmann.

Patrologie.

Grundriss der Patrologie oder der ältern christlichen Literärgeschichte, von Dr. **Johannes Alzog**, Geistlichem Rathe und ordentlichem Professor der Theologie an der Universität zu Freiburg i. Br. Freiburg, Herder 1866. XII u. 420 S. 8. 1 Thlr.

Nach einer kurzen „Einleitung zur christlichen Literärgeschichte" (S. 1—21), worin die einschlägigen Begriffe erörtert und auch von dem Einfluß der griechischen und römischen Literatur auf die entstehende christlichen Literatur gesprochen wird, behandelt der Verf. den patristischen Zeitraum der christlichen Literärgeschichte in zwei Perioden. Die erste, von 1—320, umfaßt die vornicänischen kirchlichen Schriftsteller (S. 22—175); die zweite geht von 320 bis zum Ende des 7. Jahrhunderts (bis S. 415). Da der bessern Uebersicht wegen die Schriftsteller der Griechen und Lateiner getrennt dargestellt sind, ist zur Veranschaulichung des gleichzeitigen Nebeneinanderwirkens Beider am Schlusse eine chronologische Tabelle beigefügt. — Der Verf. strebte vor Allem darnach, „ein anschauliches Bild von dem Leben wie von der individuellen Thätigkeit der Schriftsteller zu entwerfen, ... von jedem Autor einerseits den Inhalt seiner Schriften, anderseits das ihm Eigenthümliche und den Einfluß auf seine oder die zukünftige Zeit thunlichst genau zu bezeichnen." Somit ist schon gleich Anfangs die Aufgabe zweckmäßig gestellt und man muß gestehen, daß auf dem mäßigen Raume äußerst viel Material zusammengetragen ist. Was die Vollständigkeit anlangt, so vermißt Ref. nur Einen namhaften kirchlichen Schriftsteller, nämlich Cäsarius von Arles, der vom Anfang bis ungefähr in die Mitte des 6. Jahrhunderts († 542) der immer mehr um sich greifenden semipelagianischen Irrlehre am kräftigsten entgegentrat und u. a. auf der berühmten Synode zu Orange 529 präsidirte. Im Uebrigen glaubt der Verf. selbst nicht das Ideal erreicht zu haben, erklärt vielmehr, „begründete Ausstellungen und Fehler, sowie etwaige Wünsche" berücksichtigen zu wollen; diese jeden Schriftsteller ehrende Bescheidenheit ermuthigt Ref., über die Anlage und einzelne Partieen einige Bemerkungen vorzutragen.

Zuvörderst ist die Definition von Kirchenvater zu unbestimmt und unklar. „Im engern Sinne nannte man diejenigen Kirchenväter, die neben dem Gesammtepiscopate, der legitimen Nachfolge des Apostolats, als dogmatische schriftstellerische Zeugen der Lehre des kirchlichen Alterthums galten, welches un-

bestritten 'das zuverlässigste Zeugniß für die ursprüngliche kirchliche Lehre ablegt" (S. 2). Aus dieser Definition würde man wohl nicht die bekannten Requisite, die zur Benennung Kirchenvater erforderlich sind, antiquitas, doctrina orthodoxa, sanctitas vitae und approbatio ecclesiae, erschließen, wenn nicht der Verf. selbst sie gleich auf die Definition folgen ließe. Auch erhellt nicht, warum die Kirchenväter neben den Gesammtepiscopat gestellt werden, zumal A. selbst S. 4 sagt, das Concil von Trient brauche doctrina ecclesiae und unanimis consensus SS. Patrum oft ganz promiscue und identisch. Concreter und darum genauer drückt sich der Verf. auf derselben S. 4 aus: „Durch sie (die Kirchenväter) wird in ununterbrochener Reihe neben der mündlichen Lehre des unfehlbaren Lehramtes im Gesammtepiscopat die christliche Lehre auch schriftlich fortgepflanzt, so daß ihre Schriften zum Theil die im Buchstaben fixirte Tradition (παράδοσις ἐκκλησιαστική) bilden."

Durch die zwei Merkmale eines Kirchenvaters, sanctitas und doctrina orthodoxa, werden aus dem Kreise der Kirchenväter alle diejenigen ältern Kirchenschriftsteller ausgeschieden, welchen das eine oder das andere oder beide Requisite mangeln. Wenn nun A. sagt, die Kirche habe mehrern hochverdienten und berühmten Schriftstellern, wie Tertullian, Origenes, Lactantius, Eusebius, Theodoret u. A. diesen Ehrennamen versagt, „weil sie trotz ihrer literärischen Verdienste und ungeachtet ihrer Frömmigkeit doch nicht immer und durchgängig die christliche Lehre im Geiste der Kirche erläutert und vertheidigt haben", so drückt er sich nicht genau aus und scheint wenigstens das Requisit der sanctitas fallen zu lassen und nur das der doctrina orthodoxa zu premiren. — Hätte A. zu begründen gesucht, warum bezüglich der antiquitas in der lateinischen Kirche die chronologische Demarcationslinie bei Gregor d. Gr. († 604), und in der griechischen bei Johannes Damascenus († nach 754) gesetzt wird, so hätte er auch wohl nicht die einfachen Kirchenschriftsteller der alten Zeit nur als gelehrte, hingegen die Kirchenväter als dogmatische Zeugen der Kirchenlehre bezeichnet (S. 2). In jedem Handbuch der Dogmatik werden ja neben Justin, Augustin u. A. auch Tertullian, Origenes u. A. zur Bezeugung und Begründung eines Dogma's citirt. Sämmtliche Kirchenschriftsteller der ältern Zeit sind, soweit sie das Dogma treu bezeugten, dogmatische Autoritäten. Ein Verstoß gegen die Kirchenlehre kann einem Kirchenschriftsteller der ältern Zeit diese Bedeutung für das Dogma ebenso wenig rauben, als Irenäus wegen seiner chiliastischen Meinungen, Gregor von Nyssa wegen seiner origenistischen Anklänge aufhören, Kirchenväter zu sein. Dagegen sind die kirchlichen Schriftsteller der folgenden Zeiten nur gelehrte Autoritäten, wie der Verf. selbst andeutet, indem er S. 5 von denselben sagt, daß sie „vielfach aus der Reflexion und im Interesse theoretischer wissenschaftlicher Begründung schrieben." Diese Scheidung zwischen Kirchenschriftstellern der ältern und der folgenden Zeiten ist auch der Hauptgrund, warum das patristische Zeitalter mit dem Untergang der antiken Völker abgegrenzt wird. Die ältere kirchliche Wissenschaft war für die ungebildeten germanischen Nationen ein abgeschlossenes Ganze, das sie zuerst recipiren mußten, um allmälig selbst productiv werden zu können; für sie waren darum die großen Männer der vergangenen Literaturperiode in der That Väter der kirchlichen Wissenschaft (vgl. Freib. Kirchenlex. VI, 184). Und das bleiben sie als dogmatische Autoritäten immerfort. Deswegen muß auch eine eigentliche Patrologie ein Ganzes für sich bilden. Hätte der Verf. auf diesen Umstand geachtet und seinen Begriff der christlichen Literärgeschichte im Allgemeinen, als „Geschichte der Entstehung, Fortbildung, Vervollkommnung, der Blüthe oder des Verfalls der christlichen Literatur in den für die Kirchengeschichte angenommenen drei Zeiträumen", auf den ersten Zeitraum allein angewandt, so wäre das ganze Buch in 4 naturgemäße Perioden oder Zeitabschnitte zerfallen: I. Entstehung der christlichen Literatur (apostolische Väter); II. Fortbildung, Vervollkommnung (Apologeten, 150—320); III. Blüthezeit (—430); IV. Zeit des Verfalles (— 604). Bei dieser Eintheilung hätten die vielen Abtheilungen und Unterabtheilungen wegbleiben können; die ganze Anlage wäre übersichtlicher, die Darstellung lichtvoller geworden; allgemeine Bemerkungen an der Spitze jeder Periode hätten das Nebeneinanderwirken der Griechen und Lateiner veranschaulicht; die chronologische Tabelle hätte dann am Eingang größtentheils das Inhaltsverzeichniß ersetzen und am Schluß einem vollständigen Sachregister Platz machen können.

Wenn Ref. sich diese Ausstellungen erlaubt, so soll damit selbstverständlich nicht das Verdienst des Verf. geschmälert werden. Ich bin im Gegentheil überzeugt, daß das Buch sehr geeignet ist, die Theologie-Studirenden in die Patrologie einzuführen, und daß es auch dem Fachgelehrten durch Angabe der ältern und neuesten Quellen vielfach gute Dienste leisten kann. Da es an einer so gedrängten und dabei doch vollständigen und übersichtlichen Darstellung der Patrologie in unserer Literatur längst fehlte, so ist zu wünschen und zu erwarten, daß das Werk von A., zumal der Preis mit Rücksicht auf die gute Ausstattung sehr billig zu nennen ist, eine große Verbreitung finden werde.

Im Ganzen gefällt mir die zweite Periode viel besser als die erste. Das mag zum Theil daher kommen, daß man hinsichtlich der ersten Periode durch Möhlers Patrologie etwas verwöhnt ist. Nur wenigen Männern scheint es gegönnt zu sein, sich so innig mit den Schriften der Kirchenväter zu befreunden, daß sie bei einer kurzen Darstellung ihres Lebens und ihrer Lehre den Leser so allseitig befriedigen, wie dieß bei Möhler der Fall ist. Dazu kommt noch, daß Möhler fast immer gleichsam nur die Thüre öffnet, den Schleier lüftet und den empfänglichen Leser gewissermaßen zwingt, von den Schriften der großen Männer und Heiligen selbst Einsicht zu nehmen. Möhler zeichnet sich durch Zartheit des Ausdrucks, Wärme des Gefühls, Fülle der Ueberzeugung, durch das Bewußtsein selbstgewonnener Einsicht so sehr aus, daß A. ihn bei weitem nicht erreicht. Man vergleiche beispielsweise das Leben und die Lehre des h. Ignatius und des h. Cyprian bei beiden Schriftstellern und man wird dieses Urtheil, worin kein Tadel liegt, gerechtfertigt finden. A. wollte nur einen Grundriß der Patrologie schreiben; dabei war nicht wohl zu vermeiden, daß das Buch viel von dem Charakter einer Compilation und eines Collegienheftes behielt, das erst durch den mündlichen Vortrag Gestalt und Leben gewinnen soll. Wenn A. aber verspricht, „von jedem Autor einerseits den Inhalt seiner Schriften, anderseits das ihm Eigenthümliche und den Einfluß auf seine oder die zukünftige Zeit thunlichst genau zu bezeichnen", so hätte dieses Versprechen wenigstens bei den hervorragendsten Kirchenvätern vollständiger gehalten werden müssen. So unterscheidet sich z. B. der h. Augustin besonders durch seine Anthropologie von allen seinen Vorgängern und Nachfolgern und dieses Moment wird bei A. kaum mit einigen Worten hervorgehoben Bei Cyrill von Alex. wird mit Recht gesagt, daß dessen dogmatische Thätigkeit sich vorzüglich auf Bekämpfung des Nestorianismus bezog; aber anstatt diesen Kampf kurz darzustellen und dadurch dem jungen Theologen das Lesen der Schriften Cyrills zu erleichtern, begnügt sich der Verf., die zwölf Anathematismen gegen den Nestorius in deutscher Uebersetzung mitzutheilen. — Zum Studium der Kirchenväter anzuregen, das Verständniß ihrer Schriften zu erleichtern, muß der Hauptzweck einer Patrologie sein. Wenn daher der Verf. S. 13 schreibt: „erwünscht käme eine tiefer eingehende und in Wahrheit praktische Anleitung zum Studium der kirchlichen Schriftsteller", so scheint er sich selbst das Hauptziel zu entrücken, auf welches er hätte hinsteuern müssen. Was versteht man denn unter einer praktischen Anleitung in einem Buche, welches wieder nur Theorie sein kann? Warum will man noch einen andern als den historischen Weg zum Verständnisse der Kirchenväter aufsuchen und finden? Möhler

schickt keine sogenannte praktische Anleitung voraus; wer jedoch die allgemeinen Bemerkungen, das Leben, die Lehre und die Uebersicht der Schriften der apostolischen Väter bei ihm nachliest, der wird, falls die nothwendige Vorbildung nicht mangelt, mit Nutzen die Schriften dieser Väter selbst lesen und studiren können.

Auffallend ist, daß der Verf. noch behauptet: der Barnabas-Brief sei eine Schrift des Apostels Barnabas [vgl. oben Sp. 412. 452], der Verfasser des Briefes an Diognet sei ein Apostelschüler, die Aechtheit des den Schriften Justins angehängten Decrets Hadrians über die Behandlung der Christen vor Gericht werde ohne genügenden Grund bezweifelt. Das Wort *οἰκονομία* bei Hippolyt und Tertullian ist nicht genügend erklärt, wenn A. einfach sagt, jener spreche von der Trinität in ökonomischer Auffassung (S. 107). Mit Unrecht werden Clemens von Alex. und Origenes als Apologeten und als Bekämpfer der Häretiker wie als Förderer der christlichen Wissenschaft getrennt behandelt. Ohne noch Weiteres hervorzuheben, worüber man mit dem Verf. rechten könnte, schließe ich mit seiner trefflichen Schlußbemerkung: „daß alle hervorragenden katholischen Theologen aller Zeiten den Grund zu ihrer Bedeutung und Anerkennung vorzüglich gelegt haben durch das Studium der altchristlichen, der patristischen Literatur."

Luxemburg. J. Peters.

Guizots Meditationen.

Meditations sur l'état actuel de la religion chrétienne par **M. Guizot.** Paris, Lévy. Leipzig, F. A. Brockhaus 1866. XIV u. 376 S. kl. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Der allgemeinere Titel dieser Betrachtungen heißt: Meditations sur la religion chrétienne. Die erste Serie derselben erschien vor zwei Jahren als Med. sur l'essence de la rel. chr. Der Verf. sprach darin „von dem Wesen der christlichen Religion, d. h. von den natürlichen Problemen [1]), welche im Christenthum ihre Lösung finden, von den Grundlehren, in welchen diese Lösung enthalten, und von den übernatürlichen Thatsachen, durch welche uns die Wahrheit dieser Lehren verbürgt ist." Die zweite Reihe von Betrachtungen sollte sich mit der Geschichte der christlichen Religion beschäftigen, mit der Echtheit und Glaubwürdigkeit der h. Schrift, mit der Einführung des Christenthums in die Welt und seiner trotz aller Wechselfälle gleichförmig durch die Jahrhunderte fortschreitenden Entwicklung. Erst in der dritten Lieferung wollte der Verf. auf die gegenwärtigen Zustände und Bewegungen in der Kirche und um sie her eingehen; in der vierten endlich versprach und verspricht derselbe die Zukunft in's Auge zu fassen und von den Wegen zu reden, auf welchen die christliche Religion berufen sei vollständig zu siegen und geistig (moralement) zu herrschen über „diesen kleinen Winkel des Universums, welchen wir unsere Erde nennen, und in welchem sich Gottes Absichten und Macht so auswirken, wie sie es ohne Zweifel auch in einer unendlichen Menge von uns unbekannten Welten thuen."

Der Verf. hat es jetzt vorgezogen, die Betrachtungen, welche sich mit der Gegenwart beschäftigen, an zweiter Stelle erscheinen zu lassen, um erst in der dritten Lieferung auf die Geschichte der vergangenen Jahrhunderte zurückzukommen. Freunde und Feinde des Christenthums sprechen sich, sagt er, mit jedem Tage schärfer und bestimmter gegen einander aus. Die bisher noch Unentschiedenen sehen mit wachsender Theilnahme, ja mit ängstlicher Spannung dem Kampfe zu. Viele sind rathlos und in großer Gefahr. Diesen Hülfe zu bringen, so viel er vermag, glaubt der Verf. nicht säumen zu dürfen. Er hofft und fürchtet. Die menschliche Gesellschaft schwankt mehr als jemals zwischen Himmel und Abgrund. Wohl ist namentlich in dem heranwachsenden Geschlechte ein reiches Maß von edeln Gesinnungen nicht zu verkennen, aber das Licht scheint doch nur machtlos wie in ein Chaos hinein.

Guizot will nun die verschiedenen Systeme nicht allseitig und eingehend erörtern, nicht wissenschaftlich begründen oder widerlegen; er schreibt keine metaphysische Abhandlung; es ist ihm hauptsächlich darum zu thun, in Allem, was gegen das Christenthum angeht, die unheilvollen Grundschäden aufzudecken. Und so wendet er sich denn an den gesunden Menschenverstand und an das Gewissen in der Hoffnung, sie wenigstens mißtrauisch zu machen gegen Lehrgebäude, welche unter dem Aushängeschilde der Wissenschaft nichts als Mißklang zu setzen vermögen an die Stelle des Einklangs zwischen Denken und Wollen, Schule und Leben, geistiger und sittlicher Ordnung.

So die Vorrede S. I—XIV. Dann folgen acht „Betrachtungen", deren erste, S. 1—200, die größere Hälfte des Buches einnimmt. Die Ueberschriften lauten: 1. Das Wiedererwachen des christlichen Geistes (le reveil chrétien) in Frankreich seit dem Anfang dieses Jahrhunderts (a. in der katholischen Kirche S. 1—110; b. in der protestantischen Kirche S. 110—189). 2. Der Spiritualismus. 3. Der Rationalismus. 4. Der Positivismus. 5. Der Pantheismus. 6. Der Materialismus. 7. Der Skepticismus. 8. Gottlosigkeit, Sorglosigkeit, Rathlosigkeit (l'impieté, l'insouciance, et la perplexité).

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Charakter und die Stellung des Verfassers. Guizot, der nahezu achtzigjährige immer noch jugendliche Greis, eine ehrliche Schweizernatur und doch von der Sohle bis zum Scheitel ein Franzose, als Staatsmann und Geschichtsschreiber ein Kind der Revolution wie Thiers, aber mehr als Thiers, oder doch länger als er, ein gläubig frommer Christ, ein Mann, der vielleicht mehr als irgend Einer der jetzt Lebenden in Frankreich und Europa den Gang der Dinge seit fünfzig Jahren zu beobachten Gelegenheit und Mittel gehabt und sie zu benutzen verstanden hat, — er läßt auf seinem Schlosse Val-Richer in otio cum dignitate die Bilder der geistigen Bewegung, in deren Mitte er als das Haupt der doctrinären Schule Jahrzehnte hindurch gestanden, an sich vorübergehen und schildert uns, was er sieht, und sagt uns, was er davon hält, so viel an ihm ist, treu und klar, ruhig und doch voll Leben, ebenso fein und gemessen in der Sprache als billig und rücksichtsvoll in seinem Urtheil. Anziehend ist Alles und vielfach belehrend, was er geschrieben; leider jedoch klingt überall ein Grundton durch von sehr zweideutiger Natur. Unheilbar, scheint es, tief hat Guizot sich mehr und mehr hineingedacht und gelebt in den sogenannten Individualismus, dessen Organ in den zwanziger Jahren der ‚Globe' war, bevor diese Zeitung in ein scheinbar entgegengesetztes Lager, zu den Saint-Simonisten nämlich, überging. Zwischen dem Absolutismus der de Bonald'schen Monarchie und dem nicht weniger schlimmen Absolutismus der Rousseau'schen Demokratie glaubten Guizot, Cousin, Constant u. A. die rechte Mitte gefunden zu haben in der Verabsolutirung des Ich; oder, wie sie sagten, in der Vertheidigung „der von der Gesellschaft so oft mißhandelten Rechte des Individuums", „Der Individualismus bildete die Grundlage der neuen rationellen Staatslehre. Das Individuum wurde gewissermaßen zum lebendigen Elemente für den Staat erhoben, mit der Aufgabe, den Gesetzen, welche dieser ihm auflegt, zu gehorchen, so jedoch, daß es für unbedingt gültig nur diejenigen halte, welche gerecht sind; allen Souveränitäten unterwirft es sich, aber als legitim gilt ihm nur die Souveränität der Vernunft." So im Globe vom 30. Januar 1828

1) Problèmes naturels. Es sind damit nach S. 143 die Fragen gemeint nach der Erschaffung der Welt und des Menschen, nach dem Ursprung des Guten und Bösen, nach der Vorsehung und dem Fatum, nach der Freiheit und Verantwortlichkeit des menschlichen Willens, nach der Unsterblichkeit der Seele und ihrem Schicksal in der Ewigkeit.

(Vgl. *De la Mennais*, des progrès de la revolution. Chap. 1). Inwiefern diese Doctrin vom religiösen Gebiete (aus Guizots Calvinismus stammend) auf das politische ihren Weg gefunden und von diesem wieder auf jenes (auflösend zwar, aber doch auch durch bessere Werthschätzung der Vernunft und des freien Willens den Calvinismus veredelnd) zurückgewirkt habe, mag hier unerörtert bleiben; genug, sie hat ihren Hauptvertreter für die sociale Natur und Bestimmung des Christenthums, in dessen einheitlicher Ausgestaltung durch die katholische Kirche, die Augen verschlossen.

Guizot ist oder will doch von ganzem Herzen sein ein gläubiger und glaubenseifriger Christ. La passion du salut des âmes — de toute âme humaine — cette passion pour le salut des âmes qui a été la vie même de Notre Seigneur Jesus-Christ [1]) — brennender Eifer um das Heil der Seelen, und zwar einer jeden menschlichen Seele, gilt ihm als das Höchste und Edelste in allem Bestreben. Aber 1. inwiefern hält er sich an eine positive Glaubensregel gebunden? 2. was ist ihm die Kirche? 3. wie denkt und spricht er von Autorität und Freiheit?

1. Gläubigkeit und Glaubensregel. Für Guizots Glaubensbekenntniß kann uns gelten, was er von seinem Freunde Adolph Monod mittheilt, dem einst vielgenannten, am 6. April 1856 gestorbenen reformirten Prediger in Paris. Dieser zählt sich selbst mit Nachdruck zu den „Orthodoxen", und nach der Versicherung unseres Verf. (S. 174) war er „von dem Glauben an den Heiland und Erlöser Jesus Christus bis aufs Mark durchdrungen und für dessen Ehre bis in seine letzte Stunde leidenschaftlich thätig." „Es ist", schreibt Monod (S. 179), „einer der hervorstechendsten Züge an dem Wiedererwachen des religiösen Geistes in unserm Jahrhunderte, daß wir jetzt nur eine kleine Zahl von Grundwahrheiten festgestellt haben wollen und mit schroff absprechenden Lehrbestimmungen ebenso liebevoll karg thuen, als man sich im 16. Jahrhundert freigebig damit erwies. Und den Kreis dieser Lehren sind wir noch immer enger zu ziehen bemüht, bis wir, im lebendigen Mittelpunkte der Wahrheit, in ihrem Herzen gleichsam angelangt, Alles ausgesprochen finden in dem Einen Namen »Jesus Christus« und in dem Einen Wort »die Gnade«. Wer dieses Glaubens mit uns ist, er möge übrigens heißen, wie er wolle, und gleichviel welchen Platz er in der allgemeinen Kirche einnimmt, er sei Lutheraner, Anglicaner, Methodist, Herrnhuter, Baptist, ja auch römisch- oder griechisch-katholischer Christ, — wir begrüßen ihn als Bruder in Jesus Christus; und nicht wir allein, sondern die ganze evangelische Kirche unserer Zeit mit nur wenigen und immer seltener werdenden Ausnahmen von engherziger und sectirerischer Frömmigkeit. Aus jener Gesinnung ist die »evangelische Allianz« hervorgegangen, und sie umfaßt bereits mehr als zwanzig evangelische Bekenntnisse; sie ist jedoch nur das Vorspiel zu einer noch weitern evangelischen Allianz, in welcher Alle Platz finden werden, die auf nichts, als auf die Verdienste Jesu Christi, des Herrn und Heilandes Aller, ihr Vertrauen setzen." An Calvins Gnadenwahl oder Luthers „Glauben allein" dürfen wir bei alle dem nicht wohl denken, denn Guizot tritt für das liberum arbitrium und für den Werth der guten Werke so entschieden ein (S. 143. 213. 279 u. a.), wie nur irgend jemals ein — Jesuit es gethan hat oder zu thun vermag.

2. Kirche und Kirchen. Der Verf. schließt S. 109 den ersten Theil der ersten Betrachtung mit den Worten: „In der katholischen Kirche Frankreichs hat offenbar Fortschritt stattgefunden, Fortschritt im christlichen Glauben, Fortschritt in christlicher Wissenschaft, Fortschritt in christlichen Werken, Fortschritt in christlicher Thatkraft; immer noch ungenügende und unvollkommene Fortschritte, aber doch wesentlich und fruchtbar genug, um Zeugniß zu geben von einem mächtigen und zukunftreichen innern Leben. Die Feinde des Christenthums dürfen sich nicht täuschen; sie bekämpfen dasselbe auf den Tod, mögen aber wissen, daß es nicht ein Sterbender ist, womit sie es zu thun haben." Und sofort beginnt S. 111, nicht die zweite Betrachtung, sondern der zweite Theil einer und derselben ersten Betrachtung mit den Worten: „Ohne mich nach einer Vermittlung umzusehen, gehe ich von dem Erwachen des christlichen Geistes in der katholischen Kirche zu dem Erwachen desselben Geistes in der protestantischen über. Es bedarf hier durchaus nicht der Uebergangsworte, denn wir treten nicht zur christlichen Kirche hinaus." Und S. 189 freut sich der Verf. auch diesen zweiten Abschnitt wieder mit fast denselben Worten schließen zu können, wie den ersten: „Trotz der freien Gegensätze und der vielgestaltigen Kirchenordnung im französischen Protestantismus waltet in seinem Schooße Fortschritt christlichen Glaubens, Fortschritt christlicher Werke, Fortschritt christlicher Wissenschaft, Fortschritt christlichen Einflusses." Dazu lese man noch S. 5: „Das Nebeneinanderstehen beider Kirchen, oder um mich besser auszudrücken, der Wettlauf solcher Kirchen, die vom Staate anerkannt sind, mit den dissidirenden Kirchen, welche sich kraft der Freiheit bilden und genügen, das ist, dünkt mich, diejenige Rechtsordnung, welche der Natur der Dinge am meisten entspricht und sich am förderlichsten erweist für die tief eingehende und allumfassende Wirksamkeit der Religion." Aehnlich S. 166 ff., zunächst allerdings nur mit Bezug auf das Verhältniß der protestantischen „Kirchen" zum Staate, dessen verschiedenartige Ausgestaltung die heilsamsten Früchte getragen haben soll in der Schweiz, England, Schottland, Holland und Amerika. Die römisch-katholische Kirche ist eben auch wie alle übrigen nichts Anderes als eine hier etablirte, dort dissidirende Religionsgesellschaft.

3. Autorität und Freiheit. „Es gibt allgemein anerkannte Wahrheiten (lieux communs), die man gleichwohl unaufhörlich in Erinnerung bringen muß, so sehr leicht vergißt man ihrer. In der menschlichen Gesellschaft, der kirchlichen sowohl als der bürgerlichen, sind zwei große moralische Kräfte, die Autorität und die Freiheit, nothwendig neben einander thätig, und zwar so, daß bald die eine bald die andere vorwiegt und je eine derselben heute durch Eroberer, morgen durch Martyrer glänzt. Auf religiösem sowohl als auf staatlichem Gebiete kann die Gesellschaft weder der Autorität noch der Freiheit lange entbehren; hier wie dort sind beide Kräfte gleich sehr in Gefahr, ihre Herrschaft zu mißbrauchen und durch den Mißbrauch wieder zu verlieren. Hat die Autorität lange Zeit das Uebergewicht gehabt und übel angewendet, so tritt eine Gegenströmung ein und die Freiheit rächt sich, mit der Aussicht freilich, daß auch sie nun wieder durch Unmaß und Ueberhebung sich Verderben bereiten werde. Das ist die Geschichte aller menschlichen Gesellschaften; so sagt es uns von vornherein der gesunde Menschenverstand, und die Thatsachen beweisen es. Dem Christenthume jedoch müssen wir es vorzugsweise eigen nennen und es ihm zum Ruhme rechnen, daß es die beiden rivalisirenden Kräfte vollständig anerkannt und unablässig eine der andern gegenüber in Schutz genommen hat, weil beide, Autorität und Freiheit, göttlichen Ursprungs sind, jene als das von Gott offenbarte Gesetz, diese als das dem Menschen, welchen derselbe Gott als ein freies und verantwortliches Wesen geschaffen hat, angeborene Recht. Die Geschichte des jüdischen Volkes ist nichts als die innige, unaufhörliche Wechselbeziehung zwischen Gott als dem höchsten Herrn (souverain) und dem freien Menschen: Gott spricht und gibt sein Gesetz, der Mensch aber macht von seiner Freiheit Gebrauch, indem er das, was Gott geboten, bald erfüllt und bald verwirft. Als der große Tag der Menschheit angebrochen, als Jesus Christus gekommen war, da geschah es im Namen der Freiheit und zur Herstellung des der menschlichen Seele eigenen Rechtes, ihrem Glauben gemäß dem göttlichen Gesetze gehorchen zu dürfen, daß das Christenthum

1) S. 144. 145. Passion, passionné wird von G. auffallend häufig im guten Sinne, für zèle, zélé, gebraucht.

dreihundert Jahre lang mit der Welt gerungen hat. Unter diesem Banner hat es gesiegt und haben sich endlich die religiöse Gesellschaft und die bürgerliche Gesellschaft mit einander geeinigt, ohne sich zu vermischen" (S. 19 ff.).

Die Begriffe von Autorität und Freiheit näher zu bestimmen, das Wesen der beiden „Kräfte", die große Verschiedenheit ihres Verhältnisses zu einander als forma und materia in der Kirche und im Staate, je nachdem von göttlicher oder menschlicher Autorität, von innerer oder von äußerer Freiheit die Rede ist, die Bedingungen ihres Friedens oder friedlichen Zusammenwirkens vielmehr kraft der Wahrheit, die frei macht, und im rationabile obsequium, das Alles irgendwie klar zu stellen unterläßt Guizot. De la Mennais dachte sich einst dieselben beiden „Kräfte" (in seiner Erkenntnißtheorie als foi und conception, allgemeine und besondere Vernunft) zu sehr in ein für allemal feststehender Form dynamisch an einander gebunden, wie in unserm Sonnensystem Attraction und Repulsion, Centripetal- und Centrifugalkraft (Des progrès de la Revolution. Pièces justificatives XI, 3); viel ungenügender noch und oberflächlicher läßt Guizot dieselben in immer wechselnder Gestalt und mit immer neuem Gehalte, je nach den Bedürfnissen der Zeit und des Landes, wie auf den beiden Schalen einer Wage rein mechanisch neben und gegen einander sich bekämpfen und so gut es geht ins Gleichgewicht gelangen.

Bei einem so luftigen Subjectivismus, unter so gänzlicher Verkennung und Verflüchtigung der überlieferten katholischen Begriffe von Glauben, Kirche, Recht und Gesetz, Ordnung und Freiheit, ist aller gute Wille nicht im Stande, anders als höchst verfänglich zu reden über die „Aufgabe unserer Zeit": Frieden und Einklang herzustellen zwischen „dem Katholicismus und der neuen gesellschaftlichen Ordnung in Frankreich", zwischen „dem Christenthum und der modernen Civilisation", zwischen „dem christlichen Glauben und dem freien Denken", zwischen „der alten Kirche und dem neuen Staate", zwischen den „Lehren der Kirche" einerseits und der „natürlichen Gerechtigkeit und bürgerlichen Freiheit" (die doch nach S. 195 erst durch eben jene Lehren ihre Anerkennung und Verwirklichung gefunden haben) anderseits, damit endlich (in welcher höhern Mitte?) geschlichtet werde der Streit zwischen „Autorität und Freiheit, Glauben und Unglauben" (vgl. S. 32, 42, 68, 97, 100 ff.).

Ganz natürlich findet die Encyclika vom 8. December 1864 [1]) bei Guizot keine Gnade; sie ist ihm eine schwere Versündigung an dem Geiste unserer Zeit. Er klagt sie des unklugen Zusammenwerfens an von heilsamen Wahrheiten mit verderblichen Irrthümern, schließt aus ihrem Tone auf eine seltsame Mischung von Festigkeit und Würde mit Verlegenheit und Halbheit, weiß endlich von bewußten oder unbewußten Inconsequenzen, Reticenzen und Dunkelheiten zu sagen. „Billig und rücksichtsvoll in seinem Urtheil," wie ich ihn oben, und im Allgemeinen gewiß nicht mit Unrecht, genannt habe, ist hier allerdings der Verf. nicht; und doch leitet er sein strenges Verdict mit den Worten ein: „Frei von aller vorgefaßten Meinung oder Abneigung gegen das Papstthum, aber nicht weniger frei von Allem, was mir Schweigen gebieten könnte, trage ich kein Bedenken, über dieses Actenstück, das und um welches man so viel Lärm gemacht hat, meine Ueberzeugung offen auszusprechen."

So viel über den Geist des Ganzen; kaum bleibt mir jetzt noch Raum, um aus der ersten Betrachtung wenigstens einige sprechende Züge hervorzuheben.

„Im Jahre 1802 richtete Napoleons starke Hand die Religion Jesu Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, in Frankreich feierlich wieder auf, und in demselben Jahre breitete der glänzende Genius des Herrn von Chateaubriand die Schönheiten des Christenthums vor den Augen seiner erstaunten Landsleute aus. Der große Staatsmann und der große Schriftsteller, sie neigten sich beide vor dem Kreuze und nahmen von da ihren Ausgang, jener um die christliche Kirche in Frankreich wieder aufzubauen, dieser um die gebildete Welt desselben Landes christlich zu rühren und zu entzücken" (Salon-Christenthum?). Beide gingen zurück aufs Alte, waren aber zugleich auch „kühne Neuerer". „Eine neue Aera ging um diese Zeit in Frankreich auf, für die Religion und für die Wissenschaften: Christenthum und antichristliche Systeme, Katholicismus, Protestantismus und Philosophie, classisches Maß und romantischer Schwung, sie machten sich neben einander geltend und wunderten sich, wie sie sich heiße Kämpfe liefernd doch zusammen leben könnten." — Von den „organischen Artikeln" spricht Guizot nirgendwo; indem er jedoch das Concordat von 1802 datirt (abgeschossen wurde es bekanntlich 1801), gibt er genugsam zu erkennen, daß er sich die beiden nicht getrennt zu denken vermag.

Nächst Napoleon und Chateaubriand sind de Bonald und de Maistre für die Wiedererweckung des Christenthums von bedeutendem Einfluß gewesen. Beider erste Schriften erschienen gleichzeitig im Ausland 1796; beide haben sich derselben zwei großen Fehler schuldig gemacht, daß sie nämlich Politik und Religion in eine zu enge und unschickliche Verbindung mit einander brachten, und daß sie der Anarchie gegenüber von keinem andern Rettungsmittel wissen wollten, als der absoluten Gewalt (S. 11). Das Verzeichniß ihrer Schriften wird S. 12 eingeleitet mit den Worten aus Bürgers Lenore: „die Todten reiten schnelle." Aber in Deutschland wenigstens wird de Maistre bisher noch weder zu den „Todten", noch zu den Championen der „absoluten Gewalt" gezählt, im katholischen Frankreich wohl eben so wenig, wie man sich aus de Falloux' Leben der Frau von Swetschin überzeugen kann (ob de Bonald und mit ihm C. L. von Haller, mögen Andere entscheiden), — ja auch in Amerika nicht, wo erst vor wenigen Jahren Brownson die Considerations sur la France suivies de l'Essai sur le principe générateur des constitutions politiques seinen Lesern warm empfohlen hat.

Gleichzeitig mit dem ersten Consul entfalteten — nicht selbstsüchtig, wie man ihnen vorwirft, sondern mehr als andere Orden pflichtgetreu und opferwillig im Geiste ihres Stifters dem Absolutismus in der Kirche und im Staate dienend — die Jesuiten ihre Thätigkeit mehr und mehr (S. 18). Aber ihre Sache war es nicht, „Autorität und Freiheit mit einander zu versöhnen. Die Lösung dieser unverkennbaren Lebensfrage unsers Jahrhunderts hatte Gott zunächst in Napoleons Hand gelegt. Er war dazu berufen, die Revolution zu krönen und zu geißeln; das glänzendste Beispiel der Verbindung von Reaction und Fortschritt, wie die Geschichte kein zweites aufzuweisen hat." — „Bei einer solchen Neugestaltung der Dinge in Frankreich war die Lage der Jesuiten eine verwickelte und gefährliche. Napoleon erhob einerseits die katholische Kirche, anderseits die Grundsätze der absoluten Gewalt; und beides gab ihm ein Anrecht auf ihre, der Jesuiten, Herzensneigung. Aber gleichzeitig befestigte er die Revolution; einige ihrer wesentlichsten Lehren, wie die von der Glaubensfreiheit z. B., hielt er aufrecht und führte sie ins Leben. Zudem erlaubte er sich, als Gebieter zu reden und zu handeln, in der Kirche nicht minder als im Staate, zu Rom wie in Paris; er war weder ein ernstlich gläubiger Christ noch ein zuverlässiger Freund des Papstthums. Aus diesem doppelten Grunde mußten die Jesuiten ihm mißtrauen; er seinerseits traute ihnen eben so wenig. War Napoleon in den Augen der Jesuiten ein zu treuer und ehrgeiziger Erbe der Revolution, so galten ihm die Jesuiten für zu unabhängige und zu entschieden ihrer Kirche und dem Haupte derselben hingegebene Katholiken. Seit 1804 machten daher ihre, unter verschiedenen Namen schlecht verhüllte Unterrichtsanstalten dem Kaiser Sorge; er ließ sie schließen, setzte die Verordnungen,

1) S. 104 steht: 1854; es ist das fast der einzige Druckfehler, den ich in dem von den Verlegern würdig ausgestatteten Buche bemerkt habe.

welche den religiösen Genossenschaften allen freien Bestand absprachen, wieder in Kraft und schuf die Universität, indem er ihr das Privilegium des Unterrichts ertheilte" (S. 26—28. Was Guizot hier euphemistisch le privilége de l'enseignement nennt, heißt doch wohl mit größerm Rechte bei de la Mennais a. a. O. Chap. VI: Le *monopole* de l'instruction — un genre de tyrannie totalement inconnu au monde avant Buonaparte.)

Unter der Restauration fürchtete sich Frankreich übermäßig vor den Jesuiten. Karl X. gab dem Geschrei ihrer Feinde endlich nach; was er jedoch durch seine Ordonnanzen vom 21. Juni 1828 that, war im Grunde weiter nichts, als „was Napoleon durch sein Decret vom 22. Juni 1804 gethan hatte." Kein Wort des Tadels hat Guizot für diesen unseligen Schritt. Die Jesuiten hatten nun einmal ihre Zeit nicht begriffen; an ihr altes Geleise festgebannt, konnten sie „für viele Seelen dem Erwachen des christlichen Geistes nur entgegenwirken, wiewohl sie allerdings auch auf Viele wohlthätig eingewirkt haben." Pater Ravignan namentlich wird hoch gerühmt. S. 29 ff. [1]).

Was der Verf. über de la Mennais, Montalembert, Lacordaire und Veuillot sagt, erinnert in der Vertheilung von Licht und Schatten vielfach an Baron von Ecksteins Mittheilungen, ich weiß nicht mehr in welchen Jahrgängen der „historisch-politischen Blätter" und der englischen Zeitschrift The Rambler. Denkt man zurück an die gewaltigen Debatten in der Pairskammer, so nimmt es sich etwas sonderbar aus, wenn Guizot jetzt versichert (S. 48), als Minister Louis Philipps habe er im Grunde doch immer dasselbe gewollt und nur mit mehr Mäßigung angestrebt, wie Montalembert und dessen Freunde. Aufrichtig freut er sich nun, daß seit 1850 durch de Falloux die schwierige Aufgabe endlich zu allseitiger Befriedigung gelöst und die Unterrichtsfreiheit sicher gestellt sei (S. 88). Von einer neuen Gefährdung derselben weiß er nichts; die analoge Maßregelung der St. Vincenz-Vereine im Jahre 1862 mißbilligt er jedoch ausdrücklich (S. 83).

Das im Allgemeinen stille und anspruchslose, ja schüchterne, aber doch nachhaltige Wirken der französischen Bischöfe wird S. 57 ff. als ein den Bedürfnissen der Zeit entsprechendes gewürdigt oder mit den Schwierigkeiten ihrer Lage (unter Napoleon namentlich) entschuldigt; katholischen Philosophen, Gelehrten und Apologeten, wie Bautain, Gerbet, Gratry, Ozanam, Lenormant, Broglie, Frayssinous, Maret u. A. ist ihr Lob nicht vorenthalten; ganz besonders wird aber der jetzige Bischof von Orleans, einst Abbé Dupanloup, als derjenige gepriesen, der, wenn auch in seinem ritterlichen Sinne zuweilen der Schranken nicht achtend, doch sich mehr als irgend jemand geneigt und befähigt erwiesen habe, den Geist der Kirche mit den berechtigten Forderungen des Zeitgeistes auszusöhnen, Autorität und Freiheit, Glauben und Wissen, Altersweisheit und Fortschritt mit einander in Einklang zu bringen. „Der Bischof von Orleans ist wahrscheinlich noch manchen Kampf zu bestehen erkoren; — — mich würde es Wunder nehmen und betrüben, wenn er nicht für die Kirche Frankreichs bleiben sollte, was er jetzt ihr ist, der einsichtsvollste Vertreter ihrer geistig-sittlichen und gesellschaftlichen Bestimmung, der muthigste Vertheidiger ihrer wahren und legitimen Interessen." (S. 107). Der Bischof von Orleans verdient gewiß in vollem Maße dieses Lob; aber ob er sich in dem Sinne, wie Guizot es gemeint zu haben scheint, dafür bedanken werde, das ist eine andere Frage.

Mehr noch und lebendiger als im ersten Abschnitt schließt sich im zweiten die ganze Darstellung um einzelne Persönlichkeiten zusammen. Samuel Vincent und Daniel Encontre, Alexander Vinet und Adolph Monod treten in ihrem ganzen Wesen und Wirken ungemein anschaulich dem Leser vor Augen. Man sieht, auf welcher Seite Guizot selbst steht; dort sprach sein Verstand, hier spricht sein Herz; und dieses hilft ihm denn auch nur gar zu leichten Fußes hinweg über den fast gänzlichen Mangel an positiver Glaubenslehre und kirchlicher Rechts- und Lebensordnung bei den pietistischen „Orthodoxen" nicht minder als bei den Rationalisten unter den Protestanten in Frankreich. Von den beiden Männern, welche sonst wohl oft als die Hauptvertreter der entgegengesetzten Richtungen im französischen Protestantismus genannt werden, von Coquerel und Graf Gasparin spricht unser Verf. auffallender Weise gar nicht.

Die übrigen Betrachtungen sind insgesammt Muster zu nennen von im höhern Sinne des Wortes populärer Darstellung, Beleuchtung und Widerlegung halb wahrer oder ganz falscher Zeitphilosopheme. Hier nur noch ein Wort über die erste derselben, welche Le Spiritualisme überschrieben ist. Von Spiritualismus im herkömmlichen Sinne des Wortes ist da gar nicht die Rede, namentlich auch weder hier noch sonst irgendwo im Buche vom Saint-Martinismus, wiewohl derselbe in Frankreich, Deutschland und Rußland vielfach christlich anregend (oder auch verflüchtigend) tief in unser Jahrhundert hineingewirkt hat. Eben so wenig spricht Guizot von Hemsterhuys, auf welchen bekanntlich Friedr. Schlegel (Sämmtl. W. II, 161) die Umkehr der französischen Philosophie zum Platonismus und durch denselben zum Christenthume zurückführt. Spiritualismus heißt ihm vielmehr nur der nächste und einfachste Gegensatz zu Locke's und Condillacs Sensualismus, die Behauptung und der auf wissenschaftlichem Wege (und als solchen will er nur die auf Beobachtung von Thatsachen gestützte, inductive Methode der Forschung gelten lassen, S. 204. 207) geführte Nachweis, daß die Seele eine von der Materie wesentlich verschiedene Substanz sei, ausgestattet mit allgemeinen Grundbegriffen, Denkgesetzen, Lebensregeln, Formen, eingeborenen Ideen, Kategorien, oder wie man sie sonst noch nennen möge; so daß sie sich der Anregung durch sinnliche Wahrnehmung zwar bedürftig, aber doch im Grunde nur aus sich selbst über Wahr und Gut und Schön zu erkennen und mit freiem Willen Recht oder Unrecht zu wählen, befähigt und verpflichtet finde. Diesen (Psychologismus oder Rationalismus vielmehr als) Spiritualismus stellt Guizot als von Royer-Collard aus schottischer Quelle geschöpft und empfohlen, von Cousin und Jouffroy weiter begründet und ausgeführt dar; seines eigenen Verdienstes um diese Schule gedenkt er nicht. Derselbe Spiritualismus ist ihm jetzt noch die Blüthe aller Philosophie; seine alten Freunde jedoch wünscht er zu überzeugen, daß sie auf halbem Wege stehen geblieben seien, da die mit der Schöpfung verbundene göttliche Belehrung des Menschen sich von vornherein als eine wachsend fortgesetzte zu erkennen gebe. Ob er aber so zu einer wirklich übernatürlichen Offenbarung hinauf zu gelangen und zu führen vermöge, fragt sich sehr. Billiger Weise hätte er an dieser Stelle wenigstens der besondern Verdienste des Grafen de Maistre um die Bekämpfung des Sensualismus gedenken sollen. Aus den „Abendstunden" läßt sich ohne Zweifel die beste Brücke finden vom egoistischen Psychologismus zum rechten Spiritualismus, vom Individualismus zur Sehnsucht wenigstens nach einem wahrhaft menschlichen Socialismus und so weiter aufwärts zum Christenthum und zum Katholicismus.

Uebrigens ist mit diesem Spiritualismus, welchen Guizot als die reifste Frucht der philosophischen Entwicklung unserer Zeit bezeichnet, die von ihm so sehr herbeigesehnte Versöhnung Seitens der Kirche längst geschehen, in Augustinus nämlich und für das ganze Mittelalter durch Boethius. Dem halben, selbstgenügsamen Rationalismus, dem Positivismus, dem Pantheismus u. s. w. gegenüber läßt sich nur sagen: Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, credere non potest nisi volens; in

1) Zu dem, was Guizot in seinen Memoiren über die Maßregeln in Betreff der Jesuiten unter Louis Philipp sagt, hat P. Ch. Daniels in den Pariser Etudes religieuses etc. (Juli 1866, S. 335) eine Berichtigung veröffentlicht.

Christum corde creditur, quod nemo utique facit invitus. *S. Aug.* in Ev. Joann. Tract. 26, 2. — Vim intendere, loca pervadere, altaria commutare non pertinet ad Columbam. *S. Avit.* Ep. 6. — Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur, ut credat invitus. *Cassiod.* Var. II, 27. Aber „Glauben und Unglauben" als gleichberechtigte „Kräfte" im Zweifel [1]) sich die Hand reichen zu lassen, das darf der Kirche niemals zugemuthet werden.

Spellen. Schündelen.

Liturgik.

Das Weihwasser im neunzehnten Jahrhundert; von **Gaume**, apostolischem Protonotare. Mit Genehmigung des Verfassers aus dem Französischen übersetzt von **J. K.** Regensburg, Manz 1866. 214 S. 8. 22½ Sgr.

Unter allen theologischen Disciplinen läßt, was erschöpfende Forschung und einheitliche organische Gestaltung betrifft, unstreitig die Liturgik noch am meisten zu wünschen übrig. Wohl findet sich in den liturgischen Werken von Assemani, Bona, Gerbert, Goar, Mabillon, Martene, Muratori, Renaudot u. A. eine Masse von Material aufgespeichert; aber noch immer hat sich die Hand nicht gefunden, welche dieses Material streng kritisch zu sichten und in einer allen gerechten Anforderungen der Wissenschaft entsprechenden Weise organisch zu verarbeiten vermocht hätte. Eine Hauptursache, warum die pastoraltheologischen Disciplinen und namentlich die Liturgik sich nicht der gleichen streng wissenschaftlichen Cultur zu erfreuen hatten und haben, wie die übrigen theologischen Disciplinen, ist sicher darin zu suchen, daß die Professoren der pastoraltheologischen Fächer zumeist mit Leitung der Clericalseminarien und in Folge dessen mit den mannigfachsten und fremdartigsten Arbeiten überbürdet und dadurch außer Stand gesetzt sind, mit jener Ruhe und Ausdauer, ohne welche eine gediegene wissenschaftliche Leistung unmöglich ist, ihren Fächern sich widmen zu können. Die meisten dieser Männer müssen sich glücklich schätzen, wenn ihnen nur die Muße gegönnt ist, über irgend eine liturgische Specialität eingehendere, wissenschaftliche Forschungen anzustellen und eine gute Monographie zu schreiben, wie wir deren aus neuester Zeit einige aufzuweisen haben; wir erinnern an die Monographieen von Kössing (über die h. Messe) und von Hoppe (über Epiklesis), und protestantischer Seits von Harnack (Gemeindegottesdienst im apostolischen Zeitalter), Höfling (über die Taufe), Ranke (über Perikopen) u. s. w. Diesen liturgischen Monographieen reiht sich die oben angezeigte des bekannten französischen Theologen Gaume an; ob vollkommen ebenbürtig, wird sich im Verlauf zeigen.

Ueber die Entstehung seiner Schrift spricht sich G. im Vorwort also aus: „Der junge Deutsche, an den ich meine Briefe über das Kreuzzeichen gerichtet, hat mich um eine ähnliche Arbeit über das Weihwasser gebeten. Seine Gründe sind die nämlichen. Bei einem seiner Besuche erzählte er mir, daß ein neben seinem Bette hängendes Weihwassergefäß ihm von Seiten seiner Freunde eine Menge Spottreden zugezogen hatte. Dank den Vertheidigungswaffen, die Sie mir geliefert, fügte er bei, wagt man jetzt nicht mehr wegen des Kreuzzeichens mich anzugreifen; um aber das Weihwasser in Schutz zu nehmen, dazu fehlen mir, ich gestehe es gerne, die geeigneten Waffen, und um diese möchte ich Sie jetzt bitten. — Eine solche Bitte erschien mir zu gerechtfertigt, als daß ich die freundliche Gewährung hätte versagen können. Die folgenden Blätter sind das Ergebniß."

In 23 Briefen legt der Verf. nieder, was er jenem jungen Deutschen über die Geschichte, das Wesen und die Wirkungen des Weihwassers zu dem Zwecke mittheilen will, um dessen Gebrauch gegenüber der Aufklärung unserer Tage zu rechtfertigen. Nachdem er im ersten Briefe dargethan, die Besprechung des Weihwassers sei ein der Wissenschaft würdiger Gegenstand, rechtfertigt er im 2. Briefe den Titel „das Weihwasser im neunzehnten Jahrhundert." „Warum sagen wir nicht einfach »das Weihwasser«, sondern »das Weihwasser im neunzehnten Jahrhundert«? Antwort: um auszudrücken, was das Weihwasser im 19. Jahrhundert nicht ist und doch sein soll. — Du darfst wetten, daß in unsern sogenannten katholischen Städten auf hundert Familien kaum drei oder vier treffen, die einen Tropfen Weihwasser besitzen. Und wenn auch, so ist selber vielleicht im hintersten Winkel eines verlassenen Kastens in einem staubigen Fläschchen versteckt, und verräth sein Dasein nur in außerordentlichen Fällen. Du darfst auch wetten, daß von tausend Personen neunhundertachtzig das Weihwasser verachten und nur bei Begräbnissen kennen lernen, wenn sie genöthigt sind, den Sprengwedel in die Hand zu nehmen, um auf den Sarg des Verstorbenen einige Tropfen zu spritzen. Was die Andern betrifft, so unterlassen die Meisten entweder den Gebrauch des Weihwassers, oder bedienen sich desselben ohne Achtung, ohne Andacht, ohne Vertrauen, ohne an das zu denken, was sie thun. Das ist im Allgemeinen das Weihwasser im 19. Jahrhundert. Nun bleibt zu sagen, was es auch im 19. Jahrh. sein soll" (S. 15).

Was das Weihwasser von jeher in der Kirche gewesen und was es fortan, was es insbesondere in dem nach des Verf. Anschauung vom Satan gewaltig beherrschten 19. Jahrhundert sein solle, wird in den folgenden Briefen auseinandergesetzt, und zwar im 3. bis 5., das Weihwasser sei ein Sacramentale; zugleich ist hier von den Sacramentalien im Allgemeinen die Rede. Im 6. und 7. Briefe wird der Name Weih=Wasser erklärt, und sofort auf die Geschichte des Weihwassers übergegangen, welche im 8. Briefe fortgesetzt ist. In den folgenden Briefen wird des Einzelnen zuerst vom sogenannten gregorianischen Weihwasser (zu Kirchweihen u. s. w.) und seinen Ingredienzien (Salz, Asche, Wein), dann vom Taufwasser und dem in dasselbe gemischten Katechumenen=Oel und Chrisam und zuletzt (vom 13. Briefe an) vom gewöhnlichen Weihwasser, und zwar besonders einläßlich von dessen Wirkungen gehandelt, zu deren Constatirung zahlreiche Thatsachen angeführt sind. Schließlich gibt der Verf. eine kurze Anleitung zum rechten Gebrauche des Weihwassers. Aus der eingehaltenen Briefform erklärt es sich, daß die ganze Darstellung etwas breit, mehr rhetorisch als exact wissenschaftlich ist; in der Briefform mögen auch die vielen Wiederholungen und wird ferner der Mangel an Einheit seinen Grund haben. Der Verf. beurkundet einen klaren Einblick in das Wesen der Kirche und ihrer heiligen Gebräuche, glüht von Eifer für deren Aufrechthaltung, weiß sie mit beredten, begeisternden Worten zu vertheidigen und zu empfehlen, weßhalb seine Schrift trotz ihrer Mängel nicht verfehlen wird, großen Nutzen zu stiften. Namentlich werden sich derselben die Seelsorger zum Behufe eingehender Belehrung des Volkes mit Nutzen bedienen können; nur muß dieß mit Umsicht geschehen, weil die Schrift vieles enthält, was vor dem Forum auch der besonnensten und gemäßigtsten Kritik nun und nimmer bestehen kann, desgleichen vieles, was dem Geschmacke selbst der eifrigsten Katholiken in Deutschland unmöglich zusagen kann. Auf einige solcher Mängel und beziehungsweise Fehler soll hier aufmerksam gemacht werden.

Ein Grundfehler des Verf. ist sein unkritisches Verfahren in Benutzung der Quellen. Während in Deutschland manche — selbst katholische Theologen in Handhabung der Kritik vielleicht zu weit gehen, gebricht es unserm Verf., wie auch andern französi=

1) Vgl. Globe Nr. 137 (1825): „Notre siècle doute, et dans le doute sa religion c'est la liberté, parceque c'est le seul dogme qui permette à chacun de suivre ce qui lui plait aujourd'hui, de le rejeter demain. Le caractère de ce siècle est de ne pas avoir une religion, mais d'en avoir mille, mais d'en avoir presque autant qu'il y a de familles dans chaque nation."

schen Theologen fast an aller Kritik. Ohne auch nur das geringste Bedenken zu äußern, beruft sich Gaume, um das hohe Alter des Weihwassers zu beweisen, wiederholt auf die Clementinen und die sog. apostolischen Constitutionen als auf ächte, in die Apostelzeit gehörige Schriften, während doch, wenigstens in Deutschland, jeder Candidat der Theologie weiß, daß die genannten Schriftwerke unächt und für das apostolische Zeitalter nicht beweisend sind. Desgleichen ist ihm unzweifelhaft gewiß, daß schon Papst Alexander I. (109—119) die gewöhnliche Wasserweihe für die ganze Kirche vorgeschrieben habe (S. 64 u. ö.); und doch ist das Document, auf welches er diese Annahme stützt, entschieden unächt, nämlich der fünfte Brief Alexanders ad omnes orthodoxos (bei *Mansi* I, 639). Aus diesem Briefe, dessen Falsator jedenfalls schon das Wasserweih-Formular des Gelasianums vor sich hatte, und aus einer hieher bezüglichen Stelle im liber pontificalis (bei *Mansi* I, 633) ist das in unser Corpus iuris canonici (de consecr. dist. III. cap. 20) übergegangene Decret der pseudoisidorischen Sammlung geflossen, welches die sonntägliche Wasserweihe durch Papst Alexander I. vorgeschrieben sein läßt, und durch welches die mittelalterlichen liturgischen Schriftsteller, z. B. Walafried Strabo (de rebus eccles. cap. 29), Micrologus (cap. 41 u. ö.), Durandus u. A. sich zu der Behauptung bestimmen ließen, die Wasser- und Salzweihe sei von dem mehrgenannten Papste angeordnet worden. Schon Martene erklärte jenen Brief des Papstes Alexander für unächt, und dermalen wird gewiß Niemand, welcher mit der Geschichte des Cultus etwas gründlicher vertraut ist, die Aechtheit des fraglichen Briefes noch zu vertheidigen suchen; der deutsche Uebersetzer des Gaume-schen Buches that daher gut daran, in einer Anmerkung (S. 65) mit Bezugnahme auf Lüfts Liturgik zu erwähnen, daß die spätere Kritik sehr wesentliche Bedenken gegen die Aechtheit jenes Briefes erhoben habe; Gaume selber scheint von diesen Bedenken nichts zu wissen, sonst müßte er doch einen Versuch gemacht haben, sie zu beseitigen. „Qui nimium probat, nil probat" gilt auch von ihm; er hätte entschieden besser gethan, für seinen Zweck nur auf solche Documente sich zu berufen, deren Beweiskraft kritisch feststeht; wir haben deren genug, um wenigstens darzuthun, daß der Gebrauch geweihten Wassers in der Kirche uralt sei, wenn auch der apostolische Ursprung dieses Gebrauches sich nicht stricte erweisen läßt. Höchst wünschenswerth wäre gewesen, daß Gaume auf die verschiedenen Wasserweih-Formularien, welche das dem 5. Jahrhundert angehörige Sacramentarium *Gelasianum* enthält, etwas genauer eingegangen wäre; er würde gerade dadurch zur Ueberzeugung hingedrängt worden sein, der oft erwähnte Brief Alexanders I. könne unmöglich ächt sein.

Im Citiren von Belegstellen nimmt es Gaume durchschnittlich nicht genau. Nicht wenige seiner Citationen sind theils unrichtig (z. B. S. 42: Recogn. lib. III. c. 17 statt lib. I. cap. 27. S. 88 Anm.: Kap. 4 statt Kap. 5), theils so mangelhaft und vag, daß eine Controle derselben nicht möglich ist, wodurch sie wesentlich an Werth verlieren. So wird z. B. S. 42 citirt: „Fabricius l. II. cap. 1", ohne daß irgendwie bemerklich gemacht wäre, was das für ein Fabricius und welches Werk von ihm gemeint sei; oder S. 140: „Leben des h. Chrysostomus. Anno 390", ohne daß angegeben ist, was für eine Vita S. Chrysostomi hier angezogen werde; oder S. 142: „Sieh die Lebensbeschr. des hl. Greg. durch s. Schüler Gg. Eleus.", ein völlig unverständliches Citat, welches erst durch eine Anmerkung auf S. 160 in etwa aufgehellt wird. — Gaume scheint die meisten seiner Citate einfach aus Columna's Hydragologia, dann aus Gretser und Quarti herübergenommen zu haben, ohne jedes derselben durch Vergleichen der betreffenden Quelle zu controliren. Dasselbe gilt von den vielen Geschichten, die er als historische Belege für die große Wirksamkeit des Weihwassers anführt. Hier hätte füglich nur solches, was uns ganz verlässige Schriftsteller erzählen und was daher die Kritik nicht zu scheuen braucht, angeführt werden sollen. Das hätte zur Führung des Beweises mehr als hingereicht; vieles Andere dagegen, was ins Gebiet der bloßen Legende gehört, wäre besser weggeblieben, da es nur zu leicht Zweifel auch gegen die andern, historisch verbürgten Thatsachen wach ruft.

In seinen symbolischen Deutungen geht der Verf. nicht selten so weit, daß sie als künstlich, gesucht und willkürlich erscheinen; wir verweisen auf S. 76, wo es heißt: „Beachte mit mir die Beziehung des Taufwassers zur h. Jungfrau. Wie Maria muß das Taufwasser jungfräulich, d. h. frei sein von jeder künstlichen Mischung mit fremden Stoffen [und doch wird Oel und Chrisam darein gemischt!]. Wie Maria muß es durch die heiligste Dreifaltigkeit geheiligt, d. h. allen Einflüssen des bösen Geistes entrückt und mit Eigenschaften ausgerüstet sein, die höher und edler sind, als seine Natur. Wie Maria muß es durch den h. Geist befruchtet sein. Sind diese Bedingungen erfüllt, so wird das Weihwasser die Brüder des menschgewordenen Wortes gebären, wie Maria das Wort selbst geboren." — S. 85 Anm. 3 ist zu lesen: „Der Chrisam ist Christus. Die Flasche mit dem Chrisam bedeutet den aus der Jungfrau genommenen, die Gottheit enthaltenden Leib des Herrn." Nicht weniger gesucht sind die symbolischen Ausführungen S. 90, dann S. 91 ff.

Auch zu Uebertreibungen und Schroffheiten läßt sich der Verf. im heiligen Eifer nicht selten hinreißen. Abgesehen davon, daß er unser 19. Jahrhundert und dessen Bildung doch mitunter allzu finster und schwarz ansieht, ist es sicher nicht zulässig, kurzweg zu behaupten, der Teufel als Nachäffer alttestamentlicher Institutionen [mosaisches Reinigungswasser!] sei es gewesen, welcher die Heiden dazu antrieb, sich auch eines *ὕδωρ ῥαντισμοῦ* und bei ihren Opfern sich des Salzes zu bedienen (S. 59. 61. 127 ff.). — Mag man auch die reinigenden und heiligenden Wirkungen der Consecration einer Kirche noch so hoch anschlagen, so geht es doch ganz gewiß nicht an, zu sagen, vor ihrer Weihe sei die Kirche nur „ein Steinhaufen ohne Werth, der nur Gottes Zorn herausfordere" (S. 69), so wenig, als sich — trotz Eph. 6, 12 — die Behauptung rechtfertigen läßt: „die Luft, welche uns umgibt, ist voll von Dämonen." Auch wird kein präciser Theologe mit Gaume sagen: „es wäre Ketzerei, die Kraft des Weihwassers zur Hervorbringung jener Erfolge (Tilgung läßlicher Sünden und zeitlicher Strafen, sanatio mentis et corporis, Vertreibung der Dämonen und ihrer Einflüsse), namentlich wider den Satan läugnen zu wollen;" streng dogmatischen Charakter hat die in der Kirche altherkömmliche Anschauung bezüglich des Weihwassers nicht.

Die Uebersetzung der Wasserweih-Formularien ist mitunter sehr schwerfällig und an einzelnen Stellen geradezu unrichtig; vergl. z. B. S. 73. 76. 77. 112. 113. Im Ganzen liest sich die deutsche Uebersetzung des französischen Originals ziemlich flüssig und angenehm. Weil der Inhalt des Buches im großen Ganzen genommen ein sehr körniger und brauchbarer ist, empfehlen wir es schließlich nochmal den Seelsorgern, die für liturgische Predigten oder Katechesen über das Weihwasser und seinen Gebrauch daraus viel Material gewinnen können; desgleichen jenen katholischen Laien, welche frommen Sinnes sich des Nähern über den Gegenstand orientiren möchten. Kritische Laien, die mit Vorurtheilen gegen das Weihwasser zur Lectüre des Buches schreiten, dürften durch die Lectüre kaum in allweg geheilt werden; dazu wäre mehr kritische Sichtung des Materials, ferner größere Präcision und mehr Abrundung in der Darstellung erforderlich gewesen.

München. Thalhofer.

Theologische Broschüren.

Die Halben und die Ganzen. Eine Streitschrift gegen die H. H. D. D. Schenkel und Hengstenberg von **David Friedrich Strauß.** Berlin, Franz Duncker 1865. 128 S. kl. 8. 15 Sgr.

Es wurde irgendwo behauptet: ignoriren könne man es nicht wohl, wenn Strauß ein neues Buch herausgebe. Daran ist etwas Wahres. Die Schriften dieses Mannes werden stets zur Charakteristik unserer wissenschaftlichen Zustände und besonders der neuen heidnischen Weltanschauung von Bedeutung sein. Aber ich ignorire die vorliegende Schrift doch nur deswegen nicht, um den Lesern des Literaturblattes zu sagen, daß sie dieselbe ohne Schaden ignoriren können.

Es ist Strauß gegenüber nachgewiesen worden, daß sein Angriff auf die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der ersten Urkunden des Christenthums in einem fehlerhaften Kreise sich bewegt, daß er dabei den andern logischen Fehler begegangen hat, die rein geschichtliche Frage auf ein fremdes Gebiet hinüberzuziehen, auf das Gebiet der Philosophie, durch welche eine geschichtliche Frage, wie die Aechtheit eines alten Buches, gar nicht entschieden werden kann. Die eigentlich geschichtlichen Schwierigkeiten haben alle vollständige Lösungen gefunden. Eine glänzende Reihe von geschichtlichen Zeugnissen für die Aechtheit der Evangelien, besonders des vierten, ist mit einer Vollzähligkeit und Genauigkeit vorgeführt worden, wie nie zuvor. Das innere Gepräge der Aechtheit, der Zeitgenossenschaft, der Augenzeugenschaft, der wahren geschichtlichen Haltung, dieß alles hat sich klarer und entschiedener herausgestellt. Endlich sind die angeblichen Widersprüche zwischen dem vierten Evangelium und den übrigen, besonders über den Todestag des Herrn, vollkommen genügend aufgeklärt und es hat sich ein bewundernswerthes Ineinandergreifen des vierten Evangelium und der drei ersten ergeben, welches überraschend bei dem so verschiedenen Inhalt jeden unbefangen Prüfenden von der geschichtlichen Wahrheit und Glaubwürdigkeit dieser wichtigen Urkunden innig zu überzeugen im Stande ist. Strauß hat sich bisher über Alles ganz stille hinweggesetzt und nun bezeichnet er (S. 68) Alles, was ihm eingewendet worden, „in Bausch und Bogen als eitel Ausflüchte und Winkelzüge, als Finten und Flausen, auf die sich einzulassen, Zeit verderben hieße."

Damit hat alle wissenschaftliche Erörterung ein Ende. Aber Strauß ist viel zu geschickt, als daß er nicht den Schein der Wissenschaftlichkeit sich zu erhalten suchen sollte. Er greift ein paar linkische Entgegnungen heraus und zeigt mit leichter Mühe dem großen Publicum, auf dessen Unkenntniß man in solchen Dingen sicher rechnen kann, daß die wissenschaftlichen Einreden gegen seine Aufstellungen wirklich — nichtig sind.

In der Streitschrift, die wir hier besprechen, hat er sich zwei Gegner ausersehen, Schenkel und Hengstenberg. Letzterer hat sich ungeschickter Weise auf einen sehr zweifelhaften Fund berufen, um eine e r s t e Schatzung des Quirinus zu erweisen. „Du lieber Himmel, soll denn diese Geschichte nicht endlich einmal abgethan, dieses hundertmal gedroschene Stroh noch immer nicht gehörig ausgedroschen sein?" ruft Strauß pathetisch aus. Er hat Recht, und sogar zweimal. Denn er selbst, das ist das Komische bei diesem Pathos, drischt wieder das leere Stroh tapfer mit. Es ist grammatisch unwiderleglich nachgewiesen, daß Lukas gar nicht von einer e r s t e n Schatzung des Quirinus redet, sondern von einer f r ü h e r n Schatzung, v o r jener des Quirinus. Die beiden Herren dreschen also in die Wette leeres Stroh, indem sie noch immer auf der e r s t e n Schatzung des Quirinus herumtreten. — Die zweite Ungeschicklichkeit Hengstenbergs, welche Strauß geschickt aufgreift, besteht darin, daß jener den Lazarus, den Bruder der Martha und Maria, mit dem armen Lazarus der Parabel in Zusammenhang bringt, den wohlhabenden Gastfreund Jesu mit dem aussätzigen Bettler an der Pforte des reichen Prassers. Da hat freilich Strauß gewonnenes Spiel, und nachdem er dieß behaglich hingelegt hat, verabschiedet er sich mit der vornehmthuenden Versicherung: „auf all dasjenige, was Hengstenberg u n d A n d e r e vorgebracht haben, sich einzulassen, könne seine Meinung nicht sein; er glaube hiermit seiner wissenschaftlichen Haltung genug gethan zu haben."

Diese zwei Instanzen gegen Hengstenberg bilden den zweiten Theil der Schrift; der erste Theil ist bei weitem pikanter. Wenn Strauß behauptet, Schenkels Charakterbild Jesu sei „ein verschwommenes, achselträgerisch vermittelndes, charakterloses Buch", so sind wir darin mit ihm einverstanden. Leider gehen wir aber sogleich wieder weit auseinander. Strauß stellt Schenkel als den Halben und sich begreiflich als den Ganzen hin; wir finden, er gehört selbst auch zu den Halben, weil er noch an Sittlichkeit festhalten will und gar schön „von heiligsten Menschheitswerken, von reinen Händen und truglosen Lippen" spricht. Halbheiten auf dem Standpunkte der Strauß'schen Weltanschauung! Was ist die Sittlichkeit, wenn Alles Eins ist und das Allwesen Alles wirkt? Reine Hände bei dem Abkömmling des Affen? Truglose Lippen für das phosphorescirende Gehirn? Das „Volk", dem jetzt Strauß den Unglauben an Gott und seinen Gesalbten beizubringen sucht, wird zeigen, daß es mit seinem einfachen Menschenverstand die gelehrte Beschränktheit schnell überholt. Es wird die Hohlheit sittlichen Ernstes ohne Aussicht auf persönliches ewiges Fortbestehen praktisch demonstriren. Strauß fühlt sehr wohl, daß dieß seine schwache Seite ist. Sobald er bei ihr angegriffen wird, verliert er die sittliche Haltung, auf die er sich sonst soviel zu gute thut, und schimpft. Schenkel hat Gervinus gegenüber die gute Bemerkung gemacht: „Gewiß, es wäre ein herrlicher Fortschritt, ein wunderbarer Aufschwung der abendländischen Völkerschaften zu gewärtigen, wenn sie das Joch des Schriftworts und den Krummstab der Kirche zu gleicher Zeit abwürfen, und zu den Mysterien zurückkehrten, in deren Lusthainen das junge Deutschland vor mehr als einem Jahrzehent schon vorgenießend geschwelgt hat." Darauf erwidert Strauß: „Herr Schenkel spielt eine klägliche Rolle. Erscheint er dem scharfen logischen Denken und dem knappen treffenden Ausdruck Kuno Fischers gegenüber, wie ein Schuljunge, so nimmt er sich dem sittlichen Ernst und der ruhigen Würde von Gervinus gegenüber wie ein Straßenjunge aus. Der blanken Klinge und deren kunstgerechter Führung bei den Erstern tritt er mit tumultuarisch geschwungenen Knütteln und Stuhlbeinen entgegen." So außer sich ist also der Herr Doctor gerathen, daß er vergißt, wie er selbst gegenwärtig, an der gelehrten und gebildeten Welt verzweifelnd, mit Vorliebe dem „Volke" sich zuwendet, und wie er zur Stunde wirklich dessen Sprache redet. Welcher Widerspruch, in demselben Augenblick Schenkel einen bittern Vorwurf daraus zu machen, daß er die Volkssprache spricht und die Volkswaffen gebraucht, was noch dazu, der oben citirten Stelle nach zu urtheilen, gar nicht der Fall ist! Aehnliches begegnet dem feinen Dialektiker, indem er Schenkel sehr hart darüber anläßt, daß derselbe Kuno Fischer wegen seines Pantheismus bei dem Oberkirchenrath „denuncirt" habe. Thut Strauß nicht ganz dasselbe dem Dr. Schenkel? Denuncirt er ihn nicht auch? Ein Unterschied besteht nur darin, daß Schenkel über den wissenschaftlichen Standpunkt eines Privatdocenten bei dessen zuständigen Vorgesetzten Aufklärungen gab, Strauß dagegen Schenkel als „Pfaffen", als „Denuncianten" bei dem — Volke denuncirt.

Wir glauben hiermit das Schriftchen oder vielmehr die wissenschaftlichen Zustände, von denen es Zeugniß gibt, hinlänglich charakterisirt zu haben. Strauß, mag er es gelten lassen oder nicht, gehört selbst noch zu den Halben. In unsern Augen ist das ein Lob für ihn; denn er gehört noch zu den Halben, weil er noch an dem sittlichen Imperativ festhält. Ganze Leute aber auf seiner Seite, das ist auf Seite des neuen Heidenthums, sind nur die, welche vom Pantheismus zum Atheismus fortgeschritten sind, und zwar theoretisch u n d p r a k t i s c h, die also gar kein

Gesetz und keine Sitte achten und anerkennen. Ein Ganzer auf dem Standpunkt des Dr. Strauß ist eigentlich nur — Mephisto, nein — der ist auch noch nicht ganz genug, ein Ganzer auf diesem Standpunkte ist nur der Teufel der Bibel.

Soweit war dieß geschrieben, als ein großer Fortschritt von Strauß öffentlich gethan wurde. Er hat in den „deutschen Gesprächen" die Sittlichkeit für das Leben der Menschheit im Großen aufgegeben und läßt sie somit nur noch als eine Privatsache gelten. Nun fehlt ihm freilich nicht mehr viel — ein Ganzer zu sein, wenigstens in der Theorie.

Bamberg. G. K. Mayer.

Philosophie.

Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhange ihrer Entwicklung dargestellt von **Hubert Beckers.** München 1865. Verlag der k. Akademie, in Commission bei G. Franz. 112 S. 4. 1 Thlr. 13 Sgr.

Zur hundertjährigen Geburtsfeier **Franz von Baaders.** Versuch einer Characteristik seiner Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schellings und Hegels, Daubs und Schleiermachers von Dr. **Karl Phil. Fischer,** ord. Prof. an d. Universität Erlangen und Mitgl. d. Akad. d. Wissensch. in München. Erlangen, Besold 1865. IV u. 71 S. 8. 12 Sgr.

Wohl ist die Zeit des philosophischen Heroen-Cultus vorüber. Die absolute Herrschaft irgend eines speculativen Systems ist gebrochen, und mit Recht hat man bemerkt: „ein ganz neues System produciren zu wollen, würde dem Versuche gleichen, einen neuen Welttheil zu entdecken." Ein großer Irrthum aber wäre es, wollte man darum wähnen, daß es mit der Philosophie überhaupt vorbei sei. Die Wahrheit steht über dem Systeme und ist unverwüstlicher Natur. Daher die Erscheinung, daß gegenwärtig, gerade weil nicht bloß ein einziger großer Philosoph das Jahrhundert in das Schlepptau genommen, in den verschiedenen Wissens-Gebieten factisch mehr philosophirt wird, denn je. Die höhern Forderungen des menschlichen Geistes können nämlich niemals auf die Länge ignorirt oder gar ertödtet werden. Darum machte zwar die widernatürliche Ueberstürzung einer „absoluten, reinen Vernunftwissenschaft" viele sogenannte exacte Forscher an der Philosophie überhaupt irre, so daß Materialismus und Naturalismus an Terrain gewannen; aber die Scheintodte erwachte wieder zum Leben. Sie hat nicht bloß eine Vergangenheit, sondern auch eine Zukunft. Ihre Irrthümer spornten um so mehr an, nach den richtigen Principien und Methoden einer gesunden philosophischen Weltanschauung zu forschen, durch welche Empirie und Speculation, das aposteriorische und apriorische Moment, Dialektik und Mystik ihre einheitliche Vermittlung und Versöhnung finden. Die Zahl bevorzugter Geister, welche sich dieser schwierigen Chirons-Arbeit in der gegenwärtigen Uebergangsperiode mit Kraft und Ausdauer unterziehen, ist keine geringe; denn die Philosophie ist längst nicht mehr Sache einer Kaste, sondern steht mit dem gesammten Culturbewußtsein im Bunde.

Deßungeachtet ist es von Interesse, sich an den großen Philosophen der jüngsten Vergangenheit zu orientiren, um sich zu überzeugen, daß weder ihre Absicht noch ihr Ziel war, bloß „fumum ex fulgure dare." Es gilt dies namentlich von jenen Denkern, welche auch die Probleme der Religion und des Christenthums in den Kreis ihrer Untersuchung zogen und mit mehr oder weniger Erfolg auf eine neue Grundlegung der Philosophie hinarbeiteten, indem sie das Bedürfniß einer gründlichen Reform der deutschen Philosophie fühlten. Von diesem Gesichtspunkte aus stehen in erster Linie Schelling und Baader. Die sämmtlichen Werke des Erstern liegen nunmehr in 14 Bänden gedruckt vor und ermöglichen einen Blick in das Ringen dieses genialen Geistes und philosophischen Sehers, der immer wieder von neuem beginnt und einen riesenhaften Anlauf nimmt, ohne je das Ziel, welches seinem reichen Talente vorschwebte, wirklich erreichen zu können. Wohl philosophirte er nämlich am Abende seines Lebens über seine eigene Philosophie der Jugendperiode; aber er kam nicht zur Ueberzeugung, daß er sich damals geirrt habe. Vielmehr setzte er, um den „später gekommenen" Hegel zu überflügeln und dessen ganze Philosophie nur als eine Episode der seinigen zu charakterisiren, sein ganzes Genie daran, durch Eintheilung der Philosophie in — negative und positive — Alt- und Neu-Schelling in Einklang zu bringen. Es gelang ihm nicht, wie jeder Kundige einsehen wird. Indessen fand derselbe einen dankbaren Apollodor an seinem Schüler und Freunde, Prof. Beckers in München. Stat magni nominis umbra. Ein Beweis, daß Schelling das Meiste durch seine hervorragende Kraft, tiefsinnige Conception und attische Sprachweise leistete und darum stets ein großes Auditorium hatte, mag die Thatsache sein, daß zur Zeit die Schelling'sche Philosophie an der Hochschule zu München nicht die geringste Attractionskraft übt. Nur der Meister vermochte in eigener Person durch den ganzen Nimbus seiner Erscheinung alle innern Widersprüche seines Systems mit dialektischer Gewandtheit zu decken.

Mit rühmenswerther Pietät und Sachkenntniß wählt Beckers seit Jahren die Grundprobleme der Schelling'schen Philosophie zum Vorwurfe akademischer Abhandlungen. So schrieb er 1861 „über die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik", 1864 „über die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schellings", als solche durch Hugo v. Mohl in Tübingen harte, öffentliche Angriffe erfahren. Im vorigen Jahre erschien die oben bezeichnete „Unsterblichkeitslehre Schellings." Die besonnene und unbefangene Kritik hat bei Würdigung dieser literarischen Producte einen doppelten Fragepunkt zu unterscheiden: was Schelling lehrte, und wie Beckers dessen Doctrin reproducirt und einem weitern Kreise zugänglich zu machen sucht? Für das Erstere ist selbstverständlich B. nicht verantwortlich. Schelling vertritt sich selbst; sein Name in der Geschichte der Philosophie ist gesichert. Was dieser philosophische Janus durch Ideen-Reichthum und vielfache geistige Anregung für Wissenschaft und Leben geleistet, bleibt unsterbliches Erbgut der deutschen Nation. Sein Verdienst verkümmern wollen, wäre Verrath an der Wahrheit und Wissenschaft. Da jedoch B. in jeder seiner Abhandlungen auf die „Principien" Schellings zurückgeht, so wäre es angezeigt gewesen, diese selbst erst zu prüfen, statt auf dieselben wie auf den Koran zu schwören und sie mit emphatischen Lobreden zu präsentiren. So lange B. nicht den stringenten Beweis liefert, daß Schellings Wissenschaftslehre wirklich den „Apriorismus" und „Empirismus" versöhnt, mithin die „Erfahrung" zu ihrem vollen Rechte gelangen läßt; daß ferner dessen „Potenzenlehre", welche er selbst mit seiner „Metaphysik" identificirt, auf festen realen und logischen Grundlagen ruht, nicht aber mehr das Werk der Phantasie als strenger Logik ist; daß Schelling das Verhältniß Gottes zum Weltall allseitig richtig bestimmte, den wahren „Schöpfungs-Begriff" hatte, bei Darlegung seines theogonischen und kosmogonischen Processes den Pantheismus gründlich in Wort und That überwand u. s. w. — so lange wird sein System weder den Forderungen der Vernunft, noch jenen des positiven Christenthums Genüge thun. Namentlich kann vom pantheistischen Standpunkte aus die „Unsterblichkeitslehre" niemals ihre correcte Lösung finden. Es wird hierbei kaum möglich sein, den Beweis für die persönliche Unsterblichkeit jedes einzelnen Menschen (nicht blos des höher entwickelten) zu führen. Trotz aller geistreichen Ahnungen und trefflichen Bemerkungen im Einzelnen konnte daher Schelling auch nur die „Ewigkeit und Unzerstörlichkeit desjenigen Geistes annehmen, der ganz zu sich selbst gekommen, und in dem damit auch das volle menschliche Bewußtsein zur Ausgeburt gelangt

ist" (S. 110). Der wesentliche Unterschied zwischen den Begriffen „Ewigkeit" und „Unsterblichkeit" wird von Pantheisten niemals in seiner ganzen Bedeutung erkannt. Hiervon machen auch jene Forscher keine Ausnahme, welche dem modernen Monstrum des „Persönlichkeits-Pantheismus" huldigen, oder anderseits dem Pantheismus eine historische Grundlage geben. Das schwierige Problem von Gottes „Transcendenz" (Jenseitigkeit) und dessen „Immanenz" im Weltall (Allgegenwart) wird nämlich hierdurch nicht gelöst, vielmehr die richtige Lösung principiell unmöglich gemacht.

Was aber zweitens die Darstellung der Schelling'schen Ideen über die Unsterblichkeit von Seiten Beckers' anlangt, so zeugt das Ganze von großem Fleiße, von umsichtiger, gründlicher und treuer Auffassung des Gegenstandes, von begeisterter Liebe für das große Problem und den dahingegangenen Lehrer. Alles, was Schelling in seinen frühern Werken und in seiner „positiven Philosophie" über diese Frage vorbringt, wird gesammelt und mit den Grundanschauungen des Philosophen in einen organischen Zusammenhang gebracht. Alles ist hier in der That „genial und tiefsinnig", und gewiß wird Niemand „die Reinheit und Energie der Forscherabsicht" verdächtigen wollen. Aromatisch duftet es. Die großartigsten Gedanken finden wir an einander gereiht; nur Schade, daß sie einen ganz andern Sinn haben, je nachdem man sich auf den Standpunkt des christlichen Creatianismus oder auf jenen der Evolutionstheorie stellt, von welch letzterm Schelling sich niemals vollkommen emancipiren konnte. Den Mittelpunkt der Untersuchung bildet natürlich das treffliche philosophische Gespräch „Clara", — der „zweite Phädon", wenn es uns auch in demselben, trotz aller Platonischen Schönheit, mehr magisch als streng philosophisch anweht. Auffallend bleibt es bloß, daß B. bei der Gedanken-Entwicklung seines Meisters und Mäcens nicht Jak. Böhme's und Baaders gedenkt. Und doch klingt es oft gerade so, als höre man diese beiden Theosophen, nur in classischem Gewande, selbst reden. Fr. Hoffmann hat dieses gegenseitige Verhältniß ins klarste Licht gesetzt. Erst von diesem Gesichtspunkte aus wird man Schellings Verdienste in seiner Mannes-Periode weder über- noch unterschätzen, und dessen „Unsterblichkeitslehre" insbesondere richtig würdigen.

Doch angenommen — nicht zugegeben: Schellings theologische, kosmologische und anthropologische Grundvoraussetzungen wären vollkommen richtig (was hier nicht genauer untersucht werden kann), so wäre doch seinem Interpreten in obiger Abhandlung der Hauptbeweis nicht gelungen. B. lebt nämlich der Ansicht, Schelling „sei auch über das Wie unserer Fortdauer zu einer positiven Erkenntniß gelangt" (S. 12. 17). Das ist eine reine Illusion. Noch nie war der Büchermarkt so überschwemmt von „sichern Enthüllungen über das Jenseits" wie seit einigen Jahren. Genau genommen, wissen aber über das Wie des Jenseits diese Tages-Literaten und Visionäre gerade so viel, als der Philosoph Schelling; so viel, wie „von Schwerdtleins Tod." Selbst bei den sichtbaren Dingen ist eine wirkliche Erkenntniß des eigentlichen Wie ihrer Genesis u. s. w. für den Menschen nicht möglich. Nur das Daß, Was und Warum ist Sache menschlicher Wissenschaft. Diese Schranke ist bei überirdischen, unsichtbaren Dingen noch weniger zu durchbrechen. Wo hier die Logik aufhört, beginnt das weite Feld der Phantasie und Poesie. Indessen war Schelling selbst bei Lösung des Problems der jenseitigen Daseinsweise des Menschen weniger zuversichtlich als Beckers. Er verheißt nicht in allen diesen Punkten eine „positive Erkenntniß", sondern begnügt sich auch (S. 81) mit dem Nachweise der „Wahrscheinlichkeit." Hätte überhaupt B. seine geistige und wissenschaftliche Selbständigkeit mehr gewahrt, und hätte er sich nicht in die Schelling'sche Philosophie einseitig verrannt, so wäre ihm nicht bloß ein tieferes Verständniß entgegengesetzter philosophischer Bestrebungen möglich gewesen, sondern er hätte auch am großen Werke des Meisters selbst die kritische Sonde mit mehr Frucht zur Anwendung gebracht. „Kein Mensch muß müssen." —

Wenden wir uns nun zu der Schrift Fischers. Veranlaßt wurde dieselbe durch eine öffentliche Aufforderung, welche Prof. Hoffmann zu Würzburg im 2. Hefte des 2. Bandes von Frohschammers „Athenäum" 1864 erließ. Dort hieß es: „Der weitaus größte Theil der deutschen Universitäten feierte am 19. Mai 1862 den hundertjährigen Geburtstag Joh. Gottlieb Fichte's. Im nächsten Jahre, am 27. März 1865, tritt der hundertjährige Geburtstags Baaders ein. Der Mann ist so bedeutend, daß er einer allgemeinen Feier der deutschen Universitäten vollkommen würdig wäre. Allein an solches Fest ist nicht zu denken, schon weil die Größe seiner Leistungen nicht allgemein genug bekannt, noch mehr aber, weil der herrschende Geist der Zeit der Anerkennung dieses Denkers entgegen ist. Diese Zeit feiert nur revolutionäre Größen des Geistes. Die großen Geister des organischen Fortschritts bleiben ungefeiert. Darüber muß man sich hinwegsetzen. Empfindlicher wäre es, wenn der Tag vorüberginge, ohne daß die deutschen Philosophen sich über Baaders Leistungen in Schriften aussprächen und ihre Stellung zu den Ergebnissen der Forschungen dieses genialen Geistes bezeichneten."

Fischer in Erlangen nahm hiervon Act, und so entstand die oben verzeichnete Schrift als Monument für den Münchener Philosophen Baader, welcher vom Jahrhundert längere Zeit noch mehr, denn Spinoza, wie „ein todter Hund" bei Seite gelegt war. Mit Wärme und idealem Sinn macht F. nicht bloß mit den Hauptzügen des Lebens Baaders vertraut, sondern weist auch in kurzen, scharfen Linien den Entwicklungsgang der gesammten Baader'schen Philosophie und besonders des religionsphilosophischen Theiles nach. Zugleich setzt er sich die Aufgabe, das Verhältniß Baaders zu andern Philosophen und Theologen, namentlich zu Schelling, Hegel, Daub und Schleiermacher mit kritischer Schärfe darzuthun. Als „Anhang" ist ein Aufsatz beigedruckt, welcher den Titel führt: „Zur Naturphilosophie Schellings." Wer Baaders „Sämmtliche Werke" in 16 Bänden genau kennt, und Hoffmanns umfangreiche und begeisterte Vorreden u. s. w. gelesen hat, der erfährt hier nichts wesentlich Neues. Deßungeachtet ist es nicht ohne Interesse, auch einmal einen Andern zu hören, der wohl ein großer Verehrer, aber doch kein blinder Nachbeter Baaders ist, vielmehr in seinem Leben auch den schwierigen Weg durch die Hegel'sche Speculation nahm, um sie größtentheils zu überwinden.

Es ist keine Frage, daß Baader eine bedeutende Erscheinung in der Geschichte der Philosophie ist. F. charakterisirt denselben als „Theosophen oder christlichen Philosophen im weitern Sinne." Anderseits wird er auch überhaupt „ein Philosoph im weitern Sinne" genannt. „War B. auch nicht Philisoph im engern Sinne, d. h. wissenschaftlicher Wahrheitsforscher oder systematischer Denker, sofern Form und Beweis, Methode und Dialektik unerläßliche Proben eines wahrhaft oder im eigentlichen Sinne philosophischen Wissens sind, zu dessen Ausbildung diesem hochbegabten Forscher das specifisch-wissenschaftliche Talent fehlte, so stand er doch durch die Tiefe und Fülle jener substantiellen, in das Wesen der Wirklichkeit vertieften Forschung — welche Hegel, der Baaders speculatives Verdienst mit großer Emphase rühmte, als „Gnosis" bezeichnete — einzig unter seinen Zeitgenossen da" (S. 7). Kurz darauf wird ihm „die höhere classische Bildung und das formelle (!) Talent methodischer Auffassung und Reproduction" abgesprochen, „welche zur wissenschaftlichen Erkenntniß und Kritik der Philosophieen eines Plato und Aristoteles und ihrer systematischen Nachfolger erforderlich ist." S. 33 vernehmen wir, daß Baader auch kein „eigentlicher Logiker" war. Wenn nun aber der geniale Mann weder ein „eigentlicher Philosoph" überhaupt, noch ein „eigentlicher christ-

licher Philosoph" im Besondern, noch endlich ein „eigentlicher Logiker" war: was ist er denn eigentlich gewesen? Etwa ein magus teutonicus, oder der „Magus aus Süden", wie sein Geistesverwandter, Hamann, „Magus aus Norden" hieß? Die Sprache ist in Verlegenheit, diese singuläre Persönlichkeit mit ihren großartigen, kühnen, gewaltigen und genialen Gedanken-Fulgurationen entsprechend zu bezeichnen. Um ganz mit ihm gehen zu können, muß man daher innerlich wie er angelegt sein. Nüchterne und besonnene Naturen, klare Köpfe und strenge Logiker werden, schon ob des famosen Styls, schwindelnd beim Studium seiner Schriften.

Deßungeachtet hat dieser Mann seine bleibenden Verdienste. Referent selbst hat bereits anderwärts in seinen Werken dargethan, daß Baaders „Panentheismus" so wenig als jener eines Malebranche die Cardinalfragen der Wissenschaft und des Lebens allseitig löst, weil der subjective Factor nicht zu seinem vollen Rechte kommt. Jedoch trotz der Maxime: „Amicus Plato, amicus Aristoteles; sed magis amica veritas", und obgleich nach Hoffmanns eigenem Geständnisse dieser Theosoph dem Jakob Böhme bisweilen „zu viel Gewalt über sich eingeräumt hatte", kann und darf Baader nicht für die Länge unterschätzt oder gar ignorirt werden. Bei manchen formellen und sachlichen Mängeln und Irrthümern enthalten die Werke dieses naturwüchsigen Forschers einen reichen Schatz von Wahrheiten und kerngesunden Gedanken, die für keine Zeit verloren gehen dürfen. Er war der Erste, welcher am Anfange dieses Jahrhunderts den Rationalismus und Naturalismus gründlich bekämpfte und den Pantheismus überwand, was auch nach Fischers Ueberzeugung unserm Schelling „nicht vollkommen" gelang (S. 20). Baader lenkte zuerst die deutsche Philosophie wieder in ein religiöses und christliches Fahrwasser ein, und wirkte anregend wie befruchend in allen philosophischen Disciplinen. Seine philosophischen Anschauungen über das sociale und staatliche Leben aber möchten namentlich der Gegenwart ins Gedächtniß zu rufen sein. Baader ist überall geistreich, selbst im Irrthum. Seine Theorie bedarf gründlicher Reform, nicht des Todtschweigens.

Bamberg. Katzenberger.

Geschichte.

Karl V. und die deutschen Protestanten 1545—1555 von **Wilhelm Maurenbrecher.** Nebst einem Anhang von Aktenstücken aus dem spanischen Staatsarchiv von Simancas. Düsseldorf, Buddeus 1865. XIV, 346 u. 184* S. 8. 3 Thlr.

Wie es in der Vorrede heißt, war der Verf. „seit mehrern Jahren mit ausgedehntern Studien über die Periode der katholischen Gegenreformation und die von dem katholischen Europa erhobene Offensive auf die protestantisch gewordenen Länder in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts" beschäftigt. Indem er, betheiligt an den Arbeiten der Münchener historischen Commission, zunächst von deutscher Geschichte ausging, drängte sich ihm die Wahrnehmung auf, daß Trieb und Centrum dieser Periode vielmehr außerhalb Deutschlands zu suchen sei. Als ihm dann nach weitern Studien im British Museum und Record Office die Liberalität der preußischen Regierung zu Hülfe gekommen war, faßte er auf Grund seiner vorzugsweise in Simancas gepflogenen Studien den Plan, „die spanischen Staatspapiere zur deutschen Geschichte, seit dem Augsburger Religionsfrieden" herauszugeben, „welcher Edition eine ausführlichere Geschichte Philipps II. zur Seite gehen soll." Zu diesen Werken nun soll vorliegendes Buch eine Einleitung bilden, da dem Verf. „während der Arbeit in Simancas bei tieferm Eindringen in die spanische Politik die Nothwendigkeit vor Augen trat, auch den Ausgang der Regierung Karls V. noch einmal zu revidiren."

Durch diese Bemerkungen wird theilweise erklärt, weßhalb man in dem Buche eine abgerundete Darstellung des Verhaltens Karls V. zu den Protestanten vergebens sucht, vielmehr einzelne Abschnitte aus der Geschichte jener Zeit in oft nicht grade sehr enger Verbindung in demselben neben einander hingestellt werden. Die Auswahl wurde theils durch die Auffindung neuen Materials, theils durch die Vorliebe des Verf. für bestimmte Vorgänge oder Persönlichkeiten bestimmt. So wird dem Conclave, aus dem Julius III. hervorgeht, ein eigenes Capitel gewidmet, die territorialen Fragen Italiens, die Familienpolitik Pauls III., dann die Stellung Karls V. zu Frankreich nehmen unser Interesse in Anspruch, während anderseits die Persönlichkeit des Herzogs Moritz die Theilnahme des Verf. gewonnen hat, ohne daß jedoch in Beziehung auf dessen Politik erheblich Neues uns geboten würde; die Entwicklung des religiösen Gegensatzes, die Politik der meisten andern protestantischen Fürsten dagegen erfahren nur vorübergehend Berücksichtigung.

Das Verhältniß seiner Arbeit zu denen der Vorgänger charakterisirt der Verf. selbst dahin, daß, wenn auch Einzelpartien in anderm Lichte erscheinen, als in Ranke's Reformationsgeschichte, die Ansicht der Periode im Großen und Ganzen doch dieselbe bleibe. Ref. dagegen ist der Ansicht, daß man aus M.s Buche überhaupt nur eine sehr unklare Vorstellung von den wichtigsten Factoren, die jene Zeit bewegten, gewinnen kann.

Bezüglich Karls ist M.s Auffassung sehr einfach. In jeder Maßregel Karls findet er mit eiserner Consequenz „spanischen Geist", ohne daß es ihm je einfiele, dieß näher zu erörtern; vielmehr muß hier großer Wortschwall über die mangelnde Klarheit hinweghelfen. Und ebenso wandelbar anderseits ist er in seiner Beurtheilung der Entwicklung der Reformation. Nur das Eine steht ihm fest: Karl strebt nach Vernichtung der Reformation, bedroht die deutsche Nation mit der absoluten Gewaltherrschaft seines spanischen Geistes; die deutsche Nation hat dies verhindert.

Wir heben einige Stellen hervor, welche diese Wahrheit verkünden. S. 9: „Die Religion des deutschen Kaiser Karl V. ist immer eine von spanischen Vorstellungen und Ideen gesättigte, von spanischen Gefühlen und Impulsen belebte gewesen; wie seine Gewissensräthe und geistlichen Leiter stets Spanier waren, so ist der Kaiser selbst zuletzt in einem spanischen Kloster aus der Welt geschieden." S. 22: „Die Seele dieses Fürsten ist ganz erfüllt von dem religiösen Glauben seiner Ahnen; er hat in Spanien des spanischen Volkes katholischen Geist und Glauben mit vollen Zügen in sich aufgenommen." S. 239: „Die europäische Macht dieser Habsburger beruhte auf den Kräften der spanischen Krone [?]. Die realen Machtmittel hatte Spanien dem Kaiser geliefert und nach den Ideen spanischer Geister hatte sich seine Politik entwickelt." S. 142: „Wie die Spanier im Heere Karls von dem Eifer und der Wuth gegen die Ketzer glühten, so war Karl selbst, krank und gebrechlich, doch von Leidenschaft und Siegeszuversicht erfüllt gewesen. Er war der Kämpfer des spanischen Katholicismus, der hier von religiösem Fanatismus erfüllt, die deutschen Protestanten niederschlug wie er auf spanischem Boden die Jünger Mohammeds befehdet hatte." S. 172: „Karls Frömmigkeit hat da oft die Farbe des spanischen Fanatismus angenommen. … Und keinen Krieg hat Karl mit einer solchen persönlichen Wuth und Leidenschaft geführt, wie jenen Protestantenkrieg gegen Hessen und Sachsen. Er selbst, gichtkrank und bleich wie der Tod, hat sich bei Mühlberg in den Kampf gestürzt, von Gott es erflehend, daß er seine Beleidiger selbst strafen wolle; er hat zuletzt den Sieg mit dem Worte gefeiert: Gott hat gesiegt." (Vgl. übrigens Ranke IV, 404.) Völlig überwunden hat der Verf. die bedenkliche Vorsicht Ranke's (V, 72): „Man würde in Verlegenheit sein, wenn man sie (Karls Macht) mit einem bestimmten an eine Nation anknüpfenden Ausdruck bezeichnen sollte. Noch dürfte man nicht von einer spanischen Monarchie im spätern Sinne des Wortes reden. Dazu war das spanische Element, da die Niederlande noch ungetrennt gehorchten, da die höchste Würde,

das Kaiserthum von so ganz anderm Ursprung herrührte, noch nicht vorwaltend genug; eher machten die Brabanter den Anspruch alles zu regieren, doch waren auch sie durch die Masse der übrigen Bestandtheile weit überwogen." Unser Verf. predigt mit voller Ueberzeugungsseligkeit die neu erkannte Wahrheit, hält sorgfältig von dem Leser den Gedanken fern, als ob überhaupt ein verständiger Mensch eine andere Ansicht hegen könne, eine Methode, die man doch eher in einem Zeitungsartikel als in einer gelehrten Monographie erwarten dürfte. Karl, katholisch-spanisch — Luthers Reformation, deutsch-national, diese Gegensätze werden zwar stets betont und ihr Ringen miteinander erörtert; indessen sucht man vergebens nach einer bestimmten Ansicht über den Gang der deutschen Reformation. S. 82 hatte es, nachdem Luther seine Stimme gegen die bestehende Kirche erhoben und man allgemein in Deutschland in diesen Ruf eingefallen, eine Zeitlang wirklich den Anschein, als ob eine Reinigung der deutschen Kirche vorgenommen, unter allgemeiner Zustimmung der Nation eine national-deutsche Kirche, einig in Dogmen und Verfassung und fest in sich zusammen geschlossen, aufgerichtet werden könne." Indessen konnten die Lehrmeinungen Luthers nicht überall in der Nation festen Fuß fassen und 1524 in den Tagen der Regensburger Convents wurde die kirchliche Einheit in der deutschen Nation zerrissen. Während der eine Theil von da ab in eifriger Strenge der überlieferten Kirchenlehre wieder nachging, verfolgte der andere in ebenso lebendiger Religiösität Bahnen, die immer weiter von der Kirche des Mittelalters abführten. Glücklicherweise bleibt der Verf. dieser Ansicht, die in den Thatsachen keine Stütze hat, keineswegs getreu. S. 17 legt der Reichstag von 1526 den Grund, auf dem im Reiche die Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses, die Freiheit der Religion in Deutschland erwachsen sollte. S. 19 heißt es von der Zeit um 1529: Jene Bewegung in der Tiefe der Nation hatte inzwischen sich über ganz Deutschland verbreitet, hatte allenthalben ihre Wurzeln eingesenkt, hatte von den wichtigsten Stellen des Reichs stets fest und fester Besitz ergriffen. Dann wieder „endet der Augsburger Reichstag (1530) mit dem Bruche des deutschen Reiches" (S. 25). 1541 hat es den Anschein, als ob dort in Regensburg die deutsche Reformation jener italienischen Bewegung die Hand reichen, als ob des Kaisers politisches Streben die Einheit der allgemeinen Kirche zurückführen könne (S. 50). Und auf S. 304 wird erzählt, daß Selbstständigkeit der Landeskirchen, territoriale Mannigfaltigkeit der Religionen, Toleranz und Friede die Ziele geworden waren, zu denen man nach dem Verluste der Einheit hinstreben mußte, daß aber in diese Entwicklung des Kaisers spanische Religionspolitik hineinfuhr, mit wuchtigen Schlägen diesen Friedenstempel zu zerstören und die Deutschen, Katholiken wie Protestanten, wieder in die Eine Kirche zusammen zu zwingen. Der Verf. sucht bei allen diesen Gelegenheiten sein Urtheil in einem hochtönenden Schlagwort zusammen zu fassen, ohne jedoch die historischen Vorgänge weiter aufzuhellen, vielmehr werden dadurch Mißverständnisse arger Art hervorgerufen. Nach S. 82 verschafft sich in Speier 1520 das „Princip der Territorialität" Geltung, die religiösen Zustände in einem jeden Gebiet von Deutschland gestalten sich besonders, indessen waltet in allen Landeskirchen reformatorischer Richtung das „allgemeine Lebensprincip" des Protestantismus. S. 17 aber legt der Verf. durch seine eigenen Zusätze zu den Bestimmungen des Reichstags das Mißverständniß nahe, als sei damals an persönliche Religionsfreiheit gedacht worden, worin der Leser durch das stete Operiren mit dem Begriff „Toleranz" nur bestärkt werden kann. Mit Unrecht wird S. 19 von dem 1526 durch die Freunde der Reformation eroberten „Rechtsboden" geredet und die Behauptung aufgestellt, daß im Nürnberger Religionsfrieden von Reichswegen und durch des Kaisers Autorität das protestantische Princip des Speierer Tages von 1526 aufs neue zur Geltung gebracht, die Rechtsgültigkeit dieses Princips anerkannt sei, während doch Zugeständnisse nur dem Schmalkaldischen Bunde gewährt waren. Allerdings nennt der Verf. diesen Bund S. 86 „die politische Verbindung aller Protestanten," bemerkt aber wiederum S. 91: Protestantischer Fürsten waren allerdings noch manche vorhanden, aber keiner der größern trat dem Bunde bei, wir erörtern hier nicht durch welche Gründe im Einzelnen verhindert. In der Gestattung der Brandenburgischen Kirchenordnung findet M. eine Anerkennung der „Legalität protestantischer Zustände," verschweigt aber die hinzugefügten Clauseln, welche schon den Ausdruck Ranke's IV, 179 „gewissermaßen legalisiren" als zu stark erscheinen lassen. Auch Ferdinand versprach die Beilegung der Anfechtung protestantischer Zustände nicht, wie M. meint, „in ganz allgemeiner Weise", sondern nur bis zum Concil gestatten zu wollen.

Das Streben nach blühender Phraseologie bringt den Verf. öfter zu seltsamen Widersprüchen. Als am 11. März 1547 die Spanier nach dem Sinne Karls der Verlegung des Concils nach Bologna ihre Zustimmung weigern, ist ein „Schisma" entstanden (S. 138), während nach S. 183 auch jetzt von dem Kaiser ein Schisma nicht gewollt wird. S. 59 ist Karls Ueberzeugung, daß die Mißbräuche im Leben und Verfahren der Kirche einer ernstlichen und gründlichen Reformation bedürften; gleich darauf aber behauptet M., eine Aenderung in dem Dogma, eine Neugestaltung des kirchlichen Lebens sei ihm ein Gräuel gewesen. S. 61 hat der Abschied von Speier die äußerste Grenze der kaiserlichen Nachgiebigkeit erreicht, ja er hat sie fast überschritten. In der ganzen katholischen Welt war das Staunen und Entsetzen darob rege. Auf S. 76 sind der Kaiser und Papst Häupter und Leiter des Concils, alle Entscheidung ist in die Hand des Papstes gegeben, und auf der folgenden Seite haben dann wieder „diese Spanier" in Trient zwar nie die Majorität der Zahl gehabt, aber in allen wichtigen Lehrstücken die Aussprüche des Concils bestimmt! In seinem Eifer läßt der Verf. auf S. 138 die Seele Karls auf sehr mannigfache Weise bewegt werden; dort heißt es: Wie mußte dieses Verhalten der geistlichen Politiker in Rom und Trient den Kaiser erschüttern! ... Des Kaisers Zorn, sich immer mehr steigernd, kannte da keine Grenzen mehr... er hielt doch nach außen anfangs noch an sich... erst bei der fadenscheinigen päpstlichen Argumentation flammt der Zorn des Spaniers empor. Aehnlich wird S. 154 die Verhandlung zwischen dem Papste und Mendoza geschildert. — Es wird schwer, des Verf. Behauptung (S. 104): „Herzog Moritz war wohl selbst ein guter Protestant, wie alle die andern seiner Standesgenossen; aber es kam ihm gar nicht darauf an, um eines politischen Vortheils willen auch einmal gegen seine protestantischen Glaubensgenossen mit dem geschworenen Feinde der Protestanten ein recht enges Bündniß einzugehn," nicht gleichfalls für eine derartige Flüchtigkeit zu halten; aber dem steht entgegen, daß S. 105 noch einmal des Herzogs aufrichtiges protestantisches Bekenntniß betont, und dem entsprechend zu 1552 gesagt wird, der Kaiser habe nicht bedacht, daß nicht allein protestantischer Glaubensmuth, sondern auch politische Virtuosität den Rath der Gegner leite; die Thatsache, daß Moritz 1548 an einer katholischen Procession die Kerze in der Hand Theil nahm, was schon 1530 die Protestanten abgelehnt hatten (Ranke III, 195), wird nur in einer Anmerkung (S. 194) erwähnt.

Wenden wir uns nun zu den Partieen des Werkes, in denen M. auf Grund neuen Actenmaterials selbstständige Forschungen niedergelegt hat, so erweckt gleich die Behandlungsweise der zwei neuen Actenstücke, welche sich auf die Zeit bis 1545 beziehen, kein besonderes Vertrauen zu seiner Genauigkeit. S. 23 will der Verf. in dem einen, einem von Campeggio dem Kaiser übergebenen Gutachten, „ohne Zweifel die Intentionen der kaiserlichen Politik selbst ausgedrückt" finden. S. 25 dagegen heißt es: Das Fehlschlagen der Versuche, die Protestanten friedlich zu

vorläufiger Unterwerfung zu bewegen, schien allen den Räthen Recht zu geben, die bei Karl auf energischere und strengere Haltung schon lange gedrängt hatten. Sofort bemühte sich Campeggio .... Er schien den Kaiser davon überzeugt zu haben ... es ward auch im kaiserlichen Staatsrath die Frage vielfach und gründlich erörtert. Und um diese vielfache Erörterung im Staatsrath zu beweisen, wird das andere Actenstück, das im Anhang nur einen ganz allgemeinen Titel trägt, citirt, ohne daß der Verf. angibt, weßhalb er sich berechtigt glaubt, daraus auf eine Thätigkeit des Staatsraths schließen zu dürfen.

Das Verdienst der M.'schen Forschung indessen beruht in den Capiteln, die sich mit den Jahren 1545—1551 beschäftigen; hier verdankt man dem Verf. eine wesentliche Förderung unserer Kenntniß. Eine eingehende Darstellung, zum Theil auf Grund neuen Materials, finden die Verhandlungen zwischen Kaiser und Papst vor und während des Schmalkaldischen Krieges und über die Verlegung des Concils nach Bologna. Gewiß mit Recht hebt M. (S. 136) hervor, daß Paul III. 1546 unter Vermeidung der eigentlichen Reformdebatten die Beschleunigung des Concils herbeiwünschte, während des Kaisers Absicht dahin ging, die große Versammlung zu Trient noch recht lange versammelt und seinen Wünschen gefügig zu erhalten; aber man begreift nicht recht, wenn er in Bezug auf diese im Wesentlichen doch nicht ganz neue Thatsache feierlich ausruft: „Und an dieser Anschauung kann uns kein päpstlicher Protest und keine curialistische Geschichtschreibung irre machen." Und in ähnlicher Weise fragt er am Schlusse des 10. Capitels nach Schilderung der unseligen Familienpolitik, die auch in kirchlichen Fragen bei Paul III. mitsprach: „Wer könnte da noch zweifeln, daß die Verhältnisse der italienischen Landespolitik die geistlichen Angelegenheiten der Christenheit lenkten?"

Der Verf. hat indessen auch hier den Werth seiner Forschung dadurch geschmälert, daß er nicht durchweg seine Quellen vorsichtig benutzt. Es sei erlaubt einige Beispiele anzuführen. Als Mendoza und Sfondrato zu Viterbo zusammentrafen und die in Folge der Verlegung des Concils nach Bologna entstandenen Differenzen besprachen, haben dieselben keineswegs, wie M. S. 150 sagt, ausgemacht, die Dinge einstweilen in ihrer jetzigen Lage zu erhalten: vielmehr erklärte Mendoza auf Sfondrato's Frage, ob von einer Suspension Erfolg zu erwarten sei, que ni V. M. ni persona por V. M. podia consentir tacita ni expresamente a la translacion ni suspension ni otra cosa desta cualidad en el concilio (Döllinger 56). Von einer Vereinbarung (S. 152) war keine Rede, Sfondrato sprach sich nur dafür aus, daß eine Suspension zu erfolgen habe. Und obschon sich das auch aus dem S. 154 abgedruckten Bruchstücke einer Mendoza'schen Depesche ergibt, sagt der Verf. S. 162: „Und wie sich die Dinge geändert hatten, das wurde den Kaiserlichen klar, als trotz der eben geschlossenen Uebereinkunft in der Concilfrage der Papst wieder von Eröffnung der Verhandlungen in Bologna zu reden anfing."

M. läßt (S. 181) am 23. Januar 1548 im Consistorium den „alten italienischen Papst" in einen heftigen Wortkampf gerathen mit dem Gesandten Mendoza, dem stolzen spanischen Cavalier. Bei Döllinger (S. 136) schreibt Mendoza: Estubo (el papa) al principio harto bravo y con rabia pero no habla palabra porque le habian amonestado los suyos, que callasse; die eingehende Erörterung fand keineswegs im Consistorium, sondern bei einer besondern Audienz statt. In den Worten der Vega'schen Depesche vom 26. März, der Papst habe versichert, das Concil habe sich ohne sein Wissen von Trient entfernt, afirmandole con tantos juramentos que hera la mayor vergença del mundo oyrlo, findet M. die Berechtigung von einem „feierlichen Schwure" des Papstes zu sprechen, und er meint: „Natürlich schenkten diesen Betheuerungen, wie sehr sie sich auch steigern mochten, weder die kaiserlichen Diplomaten in Italien, noch die kaiserlichen Minister im deutschen Feldlager Glauben," während doch zu einem Schwur jede Veranlassung fehlte.

M.'s Ansicht über die Entwicklung des Schmalkaldischen Krieges entbehrt in manchen Punkten der Begründung. Der Bemerkung Ranke's IV, 328, daß die Protestanten zuerst gerüstet waren, wird widersprochen mit der Behauptung, daß Juni 1546 von Karl die militairischen Dispositionen getroffen, Geldmittel wenigstens für die nächsten Monate zur Hand, die Gegner an energischen und umfassenden Gegenrüstungen gehindert waren. S. 111 widerspricht M. gleichfalls Ranke IV, 353, der mit dem Abzuge Johann Friedrichs aus Süddeutschland noch nicht den Sieg Karls für entschieden hält. Nicht auf der Liga mit dem Papst (S. 112), vielmehr auf der Verbindung mit Moritz von Sachsen beruhte der Erfolg des Kaisers. Und dann soll wieder März 1547 die Gefahr einer Niederlage des Kaisers nicht unwahrscheinlich, mit dem Siege bei Mühlberg der Widerstand des großen protestantischen Bundes vernichtet gewesen sein; S. 143 gelingt es dem Brandenburger und Herzog Moritz, das kaiserliche Unwetter von Hessen abzuwenden, und gleich nachher wird als ein Triumph der kaiserlichen Staatskunst gepriesen, wie Karl die Unterwerfung des Landgrafen Philipp zu Stande gebracht.

M.'s ausgesprochener Vorliebe für Moritz von Sachsen darf es wohl zugeschrieben werden, daß die Schilderung des Aufstandes von 1552, was genaue Forschung angeht, nicht befriedigt. Hören wir den Verf.: „Wenn auch lange schon zum Angriffe auf den Kaiser entschlossen, so war Moritz doch nicht der Mann, ohne weiteres sich zu erheben und seinen alten Kriegsherrn ohne weiteres zu überfallen." Noch einmal ergeht September 1551 an den Kaiser die Aufforderung, den Landgrafen frei zu geben; der Kaiser beachtet die Zeichen des Sturmes nicht; „dem Sachsenfürsten grollte er freilich schon lange, er bewegte schon lange Gedanken der Rache im Herzen. Aber auch er suchte einstweilen noch mit freundlicher Miene in üblicher Weise der Verhandlung den Gegner sicherer zu berücken." Der Fall Magdeburgs bringt Klarheit in die Lage der deutschen Dinge. Der Nachweis für das lange Hegen feindlicher Pläne von Seiten Karls wie Moritzens fehlt; nicht Sept. 1551, sondern März 1552 erfolgte die letzte Aufforderung von Moritz, den Landgrafen frei zu geben.

Der geschichtlichen Wahrheit entspricht die Ansicht, daß die Empörung den Kaiser überrascht habe, nicht, verkündet M. Aber, wenn er dann meint, es müßte ein Wunder genannt werden, wenn die kaiserlichen Räthe nichts gewußt hätten, da doch französische und italienische Gesandten schon in den letzten Jahren ziemlich genau über den Stand der Verhandlungen des sächsischen Kurfürsten mit den auswärtigen Mächten unterrichtet waren, so ist dem zu erwidern, daß ein französischer Diplomat doch in der That nicht besonders scharfsinnig zu sein brauchte, um Verhandlungen mit seinem eigenen Hofe zu kennen; die dazu von M. gemachten Citate weisen theils auf Briefe des kaiserlichen Ministers hin, das eine aber Pap. d' ét. III, 612, beweist eher gegen ihn, da es dort heißt: „Le duc Mauris vient avec grand nombre de gens ... et n'en savent que dire ou si c'est pour l'empereur ou pour le roy. Gleich darauf giebt er seine Behauptung mit dem Satze: „Wie man aber auch am kaiserlichen Hofe darüber geurtheilt haben mag," wieder Preis, freilich nur auf einen Augenblick, denn gleich nachher wird wieder versichert, daß jedenfalls in der Zeit, wo Moritz mit den Franzosen zum Abschluß kam, die kaiserlichen Politiker von dem drohenden Gewitter genau unterrichtet gewesen, Gegenmaßregeln erörtet worden seien, wozu denn freilich außer frühern Aeußerungen nur ein Brief der Königin Maria an den Bischof von Arras vom 5. October 1551, also von viel frühern Datum, citirt wird, der natürlich nur Möglichkeiten erörtert.

Und so wird von M. in diesem Capitel weiter operirt. „Moritz machte kein Hehl daraus, daß auch er mit seinen deutschen

Verbündeten jetzt zu den Waffen greifen werde;" fast sollte man hiernach denken, der Kaiser hätte angreifen wollen; über die Verhandlungen des Kurfürsten mit Frankreich erfährt man kaum ein Wort. König Ferdinands Haltung wird „in diesen letzten Tagen" noch verdächtiger; zum Belege dient ein Brief vom 2. December 1551 dessen Inhalt: „Je continuerai voulentiers d'adviser Votre Majesté de ce que pourai entendre desdites affaires et enchargerai a mes gens s'en enquerir autant que possible sera" folgendermaßen wiedergegeben wird: Ferdinand hatte in kühlem unfreundlichem Tone geantwortet, er wisse nichts davon (von verdächtigen Nachrichten aus Sachsen), der Kaiser möge sich an seine Commissare in Sachsen wenden, die ja aus eigener Anschauung den besten Bescheid ertheilen könnten (Vgl. übrigens Lanz, Corr. III, 581). Ebensowenig können M.'s Citate die Behauptung S. 298 und S. 301 beweisen, daß „die französischen Waffen manchen der vorhin unschlüssigen Fürsten auf die Seite des Kaisers zu treiben schienen, Karl nach und nach Boden bei der Majorität des Reichs gewann, der Franzose es nicht für angemessen gehalten, sich einen ernstlichen Krieg der deutschen Nation zuzuziehen;" aus Lanz, Staatsp. 498 und Corr. III, 770 geht nur hervor, daß die Königin Maria mit Kurköln verhandelte und der Kaiser den Wunsch hegte, die Fürsten für sich eintreten zu sehen; III, 192 aber wird von der Fürstenversammlung zu Worms gesagt: que — les électeurs et princes ont été de differentes opinions, que les uns avaient été davis de se deffendre, et les autres *de s'accorder* avec le roy de France. Und ähnliche Bewandtniß dürfte es mit dem Schreiben der rheinischen Kurfürsten vom 9. Mai 1553 haben, das sich abschriftlich in Simancas befinden soll, über das wir aber Näheres nicht erfahren. Ref. muß nach einem Schreiben und einer Instruction derselben Fürsten an Frankreich vom 4. Mai, die außerordentlich demüthig lauten und ihre Hoffnung auf des Königs Freundschaft für Deutschland setzen, annehmen, daß, wie bei den gedruckten Briefen, so auch hier, M. den Inhalt nicht genau wiedergegeben hat.

Bei der Ausführung, wie Karl den Passauer Vertrag bald wieder habe umstoßen wollen, dienen dem Verf. nicht die Briefe (bei Lanz III, 484. 501) selbst als Quelle, sondern nur des Herausgebers ungenaue Inhaltsangabe: „Nun wäre der Kaiser nicht mehr an den Tractat gebunden." Es hat keinen Anhalt, wenn M. (S. 314. 319. 323) den Kaiser gegen die allgemeine Richtung auf Frieden arbeiten, Karls Agenten das größte Hinderniß in dem von den süddeutschen Fürsten abgeschlossenen Fürstenbunde finden läßt, der den wühlenden Umtrieben des Kaisers durchaus nicht als Werkzeug dienen wollte, und wenn er dann behauptet. daß Moritz, Ferdinand und der Heidelberger Bund sich die Hand zur Bekämpfung des Markgrafen reichten; in Wahrheit haben die Heidelberger nie gegen den Markgrafen aufzutreten gewagt.

Werfen wir zum Schlusse noch einen Blick auf die dem Werke angehängten Actenstücke. Man kann sich bei dem interessanten Inhalt derselben nur freuen, daß der Verf., obgleich „diese Mittheilung des Wortlauts nicht in gleichmäßiger Ausführlichkeit, nicht nach scharf bestimmtem Princip hat erfolgen können," seinen sonst so überaus strengen Ansichten über Quelleneditionen zum Trotz uns wenigstens das Wichtigste, was er bei seinen archivalischen Arbeiten zu Tage förderte, nicht vorenthalten wollte. Nur bedauern wir die Eintheilung des Stoffes in 10 Abtheilungen. welche die Uebersicht erschwert, ferner die ungenügenden Ueberschriften, wie „Luxemburg XVII de Março de 1546. (S. 41*) Vargas a XVII de Março 1546. Speier 30. März 1546. Alemania 1546. Para embiar a España. Es fehlt die Angabe, ob ein Brief vollständig oder theilweise abgedruckt ist, wie denn z. B. von dem Schreiben VIII, 3 sich ein weiteres Stück in einer Anmerkung (S. 264) findet, wodurch man fast auf den Gedanken kommen könnte, als ob der Verf. nicht einmal den Gesichtspunkt, wenigstens alles Wichtige aufzunehmen, strenge beachtet hätte. Schon oben ist darauf hingewiesen, wie wenig gewissenhaft es der Verf. zuweilen mit der Autorschaft der Briefe nimmt; ein weiteres Beispiel bietet II, 5, welches nach S. 66 von Idiaquez an Cobos gerichtet wurde, während die Ueberschrift lautet: *Relacion* de los negocios que embia el secretario Idiaquez und eine Anmerkung versichert, das Stück gehöre „augenscheinlich" dem Herbste 1545 an und sei dem Cobos aus Deutschland geschrieben. Der Nachweis, daß Idiaquez der Verfassers sei, hätte sich doch wohl der Mühe gelohnt.

Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß, unter völliger Anerkennung des Verdienstes, welches sich M. durch Aufhellung einzelner Partieen der behandelten Periode erworben hat, seine „Revision" der Geschichte der letzten Jahre Karls V. im Ganzen keineswegs ein glückliches Resultat geliefert hat. Des Verf. Streben nach objectiver Erörterung ist beinträchtigt durch allzugroße Anhänglichkeit an bestimmte Doctrinen, seine Phraseologie erschwert die Erkenntniß der wirklichen Vorgänge. Es ist zu erwarten, daß der Verf., wenn er an seine eigentliche Aufgabe, die Zeit Philipps II., herantritt, sich größere Genauigkeit zur Pflicht macht und bei den fernern Acteneditionen sich strenge an die Grundsätze hält, zu denen er selbst früher bei Besprechung der Döllinger'schen Beiträge, sich bekannt hat.

München. v. Druffel.

Literaturgeschichte.

Nachrichten von dem Leben und den Schriften **Münsterländischer Schriftsteller** des 18. und 19. Jahrhunderts. Von **Ernst Raßmann,** Lehrer an der Realschule zu Münster. Münster, Coppenrath 1866. X u. 409 S. gr. 8. Subscr.-Preis $1\frac{1}{2}$ Thlr. Ladenpreis 2 Thlr.

Eine Anzeige dieses verdienstlichen Sammelwerkes scheint mir im „Theol. Lit.-Bl." wohl einen Platz zu verdienen; denn von den Münsterländischen Schriftstellern gehörte von jeher beinahe die Hälfte dem geistlichen Stande an, und diese Geistlichen widmeten auch ihre Federn mit geringen Ausnahmen mindestens vorwiegend der wissenschaftlichen und praktischen Theologie.

Schriftsteller-Lexika haben ihren unbestrittenen und großen Werth, mögen sie nun als Vorläufer oder als Ergänzungen zur eigentlichen Literaturgeschichte auftreten. Je enger das Gebiet ist, auf dem sie sich bewegen, desto mehr Vertrauen bringt ihnen der Literarhistoriker entgegen. Denn der Lexikograph konnte und mußte sich die bemerkenswerthen Punkte auf seinem Felde desto leichter, sicherer und vollzähliger merken, je näher er sich rundherum die Grenzpfähle gesteckt hatte. Darum haben die Nachschlagebücher über Fachschriftsteller sich stets eines besondern Ansehens erfreut, und noch mehr Gunst genießen aus demselben Grunde die Sammelwerke über Heimathsschriftsteller. Der letztgenannten Art gehört die Arbeit Raßmanns an, und wie dieselbe hier zu Lande von der Heimathsliebe mit Dank und Interesse aufgenommen ist, so wird ihr auswärts auch die Gunst der Literarhistoriker nicht fehlen.

Die äußern Grenzen sind nicht weit gesteckt. Topographisch bildet das Münsterland die Grenze und zwar für die alte Zeit das „Hochstift Münster" mit Einschluß des bis vor Kurzem noch zum Theil hannoverschen, zum Theile jetzt noch oldenburgischen Niederstiftes, für die neue Zeit der „Regierungsbezirk Münster" mit Einschluß des vormals kurkölnischen Vestes Recklinghausen. Chronologisch wird mit dem Jahre 1866 geschlossen, während der älteste unter jenen Autoren, die noch im Jahre 1701 gelebt und damals oder später eine Schrift herausgegeben haben, mit allen seinen (auch den vor 1700 veröffentlichten) Schriften den Anfang macht. So ist der Historiker Busson (geb. 1844) dem Lebensalter nach der jüngste, der Mediciner Giese (geb. 1621) der älteste und P. Goffine (geb. 1648) der nächstälteste unter den

mit Recht aufgenommenen Autoren. Daraus folgt, daß im Grunde über das Leben und die Schriften von Männern aus übervollen zwei Jahrhunderten berichtet wird. Freilich nennt unser Buch sowohl noch einen ältern als einen jüngern Autor, aber beide Male mit Unrecht. Wenn der alte Hobbeling in das Verzeichniß gehörte, so hätte eine lange Reihe von Schriftstellern des siebenzehnten und früherer Jahrhunderte Berücksichtigung verdient, deren Schriften ebenfalls erst nach dem Jahre 1700 zum ersten Mal erschienen; und wenn der junge Lothar Schücking mit seinen beiden Zeitungs-Feuilletons aufnahmsfähig war, so gab es eine Unzahl nicht aufgenommener „Schriftsteller" gleich ihm, welche bis heute noch kein Buch verfaßten.

Im Ganzen freilich billigen wir durchaus die große Toleranz, welche der Verf. innerhalb seiner engen äußern Grenzen walten ließ. Als „Schriftsteller" gilt ihm Jeder, der eine selbstständige Schrift herausgegeben oder auch nur als Manuscript zum Gemeingut für Alle, also an zugänglichem Orte, hinterlassen hat; und als „selbstständige Schrift" faßt er zwar keine Hirtenbriefe, Schul- und Lections-Programme, Parlamentsreden und dgl. auf, wohl aber jede Dissertation. Nur gegen das Letztere lassen sich haltbare Bedenken erheben, Bedenken, welche durch die Arbeit des Verf. selbst unterstützt werden. Folgerichtig hätte er die zahllose Reihe der münsterländischen Doctores Medicinae als Schriftsteller betrachten und sie allesammt mit ihrer ersten und in der Regel zugleich letzten Schrift, der Doctordissertation, aufführen müssen, was er mit Consequenz weder gethan noch unterlassen hat. Keine Frage, daß die Grenze schwer zu ziehen ist, und daß das eine wie das andere Princip seine schwachen Seiten bietet. Wer in einem langen Leben nur einmal und nie wieder ein Gelegenheitsschriftchen von einem oder ein paar Bogen veröffentlichen mußte, der wird in den meisten Fällen eine komische Figur unter den „Schriftstellern" zu spielen glauben und sie meist auch wirklich spielen. Tritt man dagegen umgekehrt durch eine Promotions- oder Habilitations-Schrift nicht in die respublica scriptorum ein, so konnten beispielsweise die Professoren Hittorf und Hosius, obwohl sie nicht unerhebliche Sachen publicirten, in das Raßmann'sche Alphabet nicht aufgenommen werden. Das Bedeutendste von ihnen steht freilich in naturwissenschaftlichen Zeitschriften; aber wenn Zeitschrift-Artikel zum „Schriftsteller" stempeln sollten, dann müßte, wie schon angedeutet, schließlich Jeder in dem Lexikon Platz finden, von welchem jemals auch nur Eine Zeitungs-Correspondenz gedruckt wurde. So halte ich nach wie vor an dem Grundsatze fest, welcher in einer Conferenz mit unserm Autor vor dem Drucke seiner Arbeit aufgestellt und als allein durchführbar angenommen wurde: daß man den Namen „Schriftsteller" verdient, sobald man eine selbstständige Schrift zum Gemeingute Aller macht. In einem Lexikon wird man alsdann die Schriftsteller vom Fach vor den Gelegenheits-Autoren am besten dadurch auszeichnen, daß man aus dem Leben dieser vielleicht nur das Geburts- und Todesjahr nebst Wohnort, Stand und höchster Würde, von den Erstern dagegen in gedrängten Zügen den gesammten Bildungs- und Lebensgang genau verzeichnet. Bloße Herausgeber von Büchern Anderer haben ganz fortzufallen. Daß aber auch diese literarische That angeführt wird, wenn anderweitig von ihnen Rede sein muß, versteht sich ebenso von selbst, wie daß bei allen einmal aufzuführenden Autoren auch ihre Programme, Abhandlungen, gedruckten Reden, Predigten und dgl. genannt werden. In so kurzgefaßten Werken, wie dem vorliegenden, muß freilich die namentliche Aufzählung des Wichtigsten dieser Art genügen, während für alles Uebrige die betreffende schriftstellerische Thätigkeit nur kurz angedeutet wird. R. hält an diesem Grundsatze auch durchgehends fest; wo er dagegen fehlt, ist viel häufiger ein Zuviel als ein Zuwenig zu tadeln. Von Heis, Michelis, Altum und allen übrigen münsterländischen Mitarbeitern an „Natur und Offenbarung" sind z. B. alle ihre vielen Aufsätze in dieser Zeitschrift mit vollem Titel nebst Angabe von Band und Seite namhaft gemacht, während dasselbe Verfahren bezüglich der weit umfangreichern Abhandlungen in der „Zeitschrift f. westphäl. Gesch. u. Alterthumskunde" nicht durchgreifend beachtet ist. Bei Maria Johanna von Aachen, welche nie ein Buch herausgab, sowie bei B. G. Büren u. m. A. sind sogar alle irgendwie in Zeitschriften und Taschenbüchern auffindbaren Gedichte derselben genannt, während bei Andern mit Recht höchstens die Blätter und Bücher, in welchen solche Kleinigkeiten stehen, mitgetheilt werden.

Daß der Verf. an die musikalischen Schriftsteller gar nicht gedacht hat, scheint mir zugleich ein Mangel und ein Fehler: ein Mangel, weil Näheres über deren Leben und Publicationen doch von Interesse wäre; ein Fehler, weil Musikalien eben so gut Literalien sind wie eigentliche Bücher. Daß jene durchgehends nicht in den Buchhandel kommen, sondern meist im Musikalienhandel verbleiben, und daß sie vor Zeiten gestochen, dann lithographirt und erst seit Kurzem auch typographirt wurden, kann Alles für unsern Zweck keinen Unterschied begründen. Natürlich wird man nicht begehren, daß jedes kleine musikalische „opus" einzeln namhaft gemacht werde; die Legion derselben ist dafür zu groß. Aber die Hauptwerke könnten doch verzeichnet und von den andern Stücken Charakter und Zahl nebst Ort und Zeit der Publication mitgetheilt werden.

Ich habe den Plan unseres Werkes vollständig dargelegt, wenn ich noch hinzufüge, daß der Verf. unter einem „münsterländischen Schriftsteller" nicht bloß den versteht, der im Münsterlande geboren ist, sondern mit vollem Rechte auch den, der hier seine Mannesjahre ganz oder zum Theil verlebte, auch wenn er weder über das Münsterland und dessen Angelegenheiten, noch überhaupt während seines Aufenthalts in demselben geschrieben hat. Dagegen wurden solche Autoren, die nur durch irgend eine Schrift, nicht auch durch ihr Leben, zum Münsterlande in Beziehung traten, übergangen. — Aeußerlich ist die Anordnung diese, daß von den alphabetisch aneinander gereihten Autoren zunächst eine nur das äußere Leben berührende und ganz trocken gehaltene kurze Lebensskizze gegeben wird, welcher aus kleinerer Schrift die vollen Titel ihrer sämmtlichen Schriften chronologisch und je mit neuer Zeile beginnend, folgen. Den Schluß macht die Angabe der benutzten und überhaupt vorhandenen jedesmaligen Quellen und Hülfsmittel.

So ist mit unsäglichem Fleiße ein Werk zu Stande gekommen, welches sich trotz seiner Mängel mit Fug und Recht als „Nachrichten von dem Leben und den Schriften (nicht bloß einiger, sondern geradezu) der Münsterländischen Schriftsteller" betiteln dürfte; und mit voller Berechtigung entwerfen wir uns (von den Musikalien abgesehen) aus diesen „Nachrichten" ein Bild von der gesammten literarischen Thätigkeit des Münsterlandes in den zwei letzten Jahrhunderten. Das Bild, welches auf diese Art gewonnen wird, braucht nach keiner Richtung hin den Vergleich mit ähnlichen zu scheuen. Zum Beweise dessen will ich hier einige Daten hervorheben, welche nebst vielen andern gleich interessanten vom Verf. selbst aus seinem Buche hätten herausgezogen und in dem Vorworte resp. in einer besondern Einleitung mitgetheilt werden sollen.

Das Alphabet der Autoren zählt 780, das Register mit Einschluß der gelegentlich erwähnten 813 Namen. Von den letztern gehören fast genau 300 der katholischen, 17 der protestantischen, 2 der jüdischen Geistlichkeit an. Die Zahl der Laien, welche sich mit theologischen Materien befaßten, beträgt weit über 100. Nächst den Theologen sind die Historiker — meist Provincial-Historiker — am zahlreichsten vertreten. Dann folgen die Philologen, Pädagogen, Juristen, Mediciner, Naturforscher, Landwirthe und Politiker. Die rasch ihre Garnison wechselnden Offiziere stellen ein erhebliches Contingent von Militärschriftstellern. Am schnellsten sind die Häupter der Philosophen

und der Mathematiker gezählt. — Etwa drei Fünftheile sind im Münsterlande geboren und gestorben (resp. bisher geblieben). Von den Uebrigen kommt die Zahl der nach auswärts berufenen oder gewanderten Münsterländer jener der ins Land gerufenen oder eingewanderten Ausländer nicht gleich: ein Verhältniß, welches sich zu Gunsten des Münsterlandes vollständig umkehrt, sobald man nur die auf ihre ganze Lebensdauer Her- resp. Abberufenen ins Auge faßt.

Der größte Schriftsteller, den das Münsterland in dieser Zeit erzogen hat, ist in meinen Augen Bernhard Overberg; der berühmteste Ausländer, welchen es den Seinen nannte, Friedr. Leop. von Stolberg; der gefeiertste Name und zugleich der bedeutendste Mann Clemens August von Droste. Das verbreitetste, d. h. in den meisten Exemplaren abgesetzte Buch ist wohl die Overberg'sche Fibel, das bedeutendste, d. h. einflußreichste, der Katechismus dieses großen Pädagogen, das berühmteste die Religionsgeschichte Stolbergs, das bekannteste die Handpostille von Goffine, das spaßhafteste die von Troß edirte „Floia", das umfangreichste (wenn man von Zeitschriften absieht) das handschriftliche Chronicon Liesbornense von P. Tyrell, von dessen 40 Quartbänden die 37 erhaltenen noch unausgebeutet in der Bibliothek unsers Alterthums-Vereins lagern. Die fruchtbarsten Schriftsteller waren die Dichter Brentano, Immermann, Stolberg, Friedr. Raßmann und Schücking; die Theologen Annegarn, Kistemaker, Molkenbuhr und Reinke; die Historiker Nünning, Niesert, Erhard und Fahne; die Polyhistoren Depping, Dohm und Neigebaur; die Publicisten Moriz Brühl und Friedr. Steinmann; die Mediciner von Bönninghausen, Brefeld, Cohausen, Hoffmann, Ritgen und Wilbrand; der Kartograph Berghaus; der philologische Historiker Troß und der Philosoph Michelis. Es ist charakteristisch, daß von allen diesen Polygraphen nur ein einziger, Pfarrer Niesert, durch Geburt, Leben und Tod ausschließlich dem Oberstifte Münster angehört, während sie mit Ausnahme von Vieren allesammt entweder ihrer Geburt oder ihrem Leben oder ihrer geistigen Richtung nach überhaupt keine rechten Münsterländer sind. — Fünf Bischöfe finden sich in der langen Reihe; das akademische Lehramt ist durch 66 Namen vertreten. Das adelige „von" begegnet uns 79 mal: doch findet sich darunter der altmünsterländische Adel nur 25 mal, und zwar die Droste-Vischering 3 mal und die Droste-Hülshoff 4 mal. Aus der Familie Schücking konnten nicht weniger als 10 Schriftsteller aufgeführt werden, während die Familien Schlüter mit 6, Stolberg und Giese mit je 5, Guilleaume und Hüffer mit je 4 Namen figuriren. Weibliche Autoren werden bloß 19 gezählt, darunter als bedeutendste Frau die Fürstin Gallitzin, als einzig bedeutende einheimische Schriftstellerin, zugleich aber als die bedeutendste Dichterin Deutschlands Annette von Droste. Louise v. Bornstedt, Elise v. Hohenhausen und die mit Unrecht nur beiläufig erwähnte Gattin Levin Schückings, Louise v. Gall, gehörten dem Münsterlande nur vorübergehend an. — Auffallender Weise findet man, wenn Stolbergs Kinder ungezählt bleiben, genau so viele Apostaten wie Convertiten, nämlich je sechs. Das Verhältniß wird begreiflich, sobald wir sehen, daß jene mit Ausnahme des Prof. Albers und des berüchtigten Mainzers Dorsch verkommene Klostergeistliche waren.

Prüfen wir schließlich die Art und Weise, wie der Verf. seinen Plan im Einzelnen ausgeführt hat, so muß vor Allem der Bienenfleiß, mit welchem er acht Jahre lang unausgesetzt sammelte, bewundert werden. Eigentliche Vorarbeiten gab es nur zwei, und beide waren trotz ihres Verdienstes recht bescheiden. Drivers „Bibliotheca Monasteriensis" kannte im Jahre 1799 nur 350 münsterländische Schriftsteller seit den ältesten Zeiten; und das „Münsterländische Schriftsteller-Lexikon" von Friedr. Raßmann, dem Vater unsers Autors, brachte in 4 Heften (1815—33) nur 330 meist damals lebende Autoren zusammen. So gab es aus dem vorigen Jahrhundert Vieles nachzutragen, und aus den fruchtbaren drei bis vier jüngsten Decennien war geradezu Alles neu mitzutheilen. Da konnte unmöglich jede Lücke ausbleiben, so emsig der Verf. auch die ganze bio- und bibliographische Literatur zu Rathe zog, so fleißig er kundige Männer befragte, so unverdrossen er sich an die Schriftsteller selbst, an deren Verwandte und Freunde, eventuell an die Pfarrer und Behörden um Auskunft wandte. Man wird die Lücken leicht verschmerzen, sobald man sieht, wieviel Neues und Werthvolles in Wirklichkeit geboten ist.

Eher noch könnte den Verf. der Vorwurf treffen, daß er in manchen Fällen von seinen nächsten Quellen zu abhängig war. Das hat sowohl auf den Inhalt als auf die Form nachtheilig eingewirkt. Der Güte des Inhalts hat es Eintrag gethan, daß Raßmann seine Hauptquellen — Driver, Fr. Raßmann, Meusel, Jöcher u. A. — mitunter zu sklavisch benutzte, ohne deren Angaben genügsam zu prüfen. Das Leben Stolbergs z. B. wäre wohl etwas anders skizzirt, wenn das citirte Menge'sche Werk excerpirt wäre; ebenso hätten einige Daten in Kindlingers Leben anders lauten müssen, wenn die gleichfalls citirten Notizen von Schaab benutzt wären. Derselben übergroßen Abhängigkeit von der nächsten Quelle ist es beizumessen, wenn die in einem für das Jahr 1789 vortrefflichen Deutsch abgefaßte „Wahrhafte und beurkundete Erzählung" des berühmten Rechtshandels zwischen Graf Schaumburg-Lippe und Baron Mönster S. 223 nach Driver dem Baron Mönster selbst, S. 288 dagegen nach Fr. Raßmann dem Advokaten Schelver zugeschrieben wird; der wirkliche Verfasser ist Dr. Schelver.

Dann hat auch die Form unter dem berührten Uebelstande gelitten; insbesondere dadurch, daß der Verf. namentlich bei autobiographischen Vorlagen sich zu oft verleiten ließ, den überkommenen Wortlaut nach Möglichkeit beizubehalten. Dafür mußte dann nur zu oft nicht bloß die Oekonomie, sondern auch die Objectivität der Darstellung aufgegeben, ja nach Umständen selbst wider den guten Geschmack verstoßen werden. Die Bemerkung z. B., daß ein Autor Mitglied des hiesigen Alterthums- und des historischen Vereines sei, hätte entweder bei keinem oder bei jedem Mitgliede dieser Vereine Platz finden müssen. Wendungen wie diese: „Se. Majestät der König .... von Preußen verlieh ihm am ..... den Rothen Adler-Orden IV. Classe" wird man jedenfalls für eine nur wenige Zeilen umfassende Lebensskizze zu breit finden. Und Notizen wie S. 61 („das Verdienst dieser Schrift [eines nicht sehr umfangreichen Artikels im Separatabzuge] erkannte der König v. Preußen Friedrich Wilhelm IV. in einem besonders gnädigen Handschreiben vom 10. März 1855 an"), oder gar Abdrücke ganzer königlicher Dankfagungsbriefe (vgl. S. 304) gehören, von allem Andern abgesehen, in ein Buch wie das vorliegende schon deshalb nicht, weil sie nur ausnahmsweise aufgenommen sind. Doch begreift sich unschwer, daß in solchen Fällen häufig persönliche Rücksichten obwalteten, die sich ohne Unannehmlichkeiten nicht umgehen ließen.

Nachträge und Berichtigungen zu einzelnen Angaben wird mancher Andere zahlreicher mittheilen können als ich, da Alles, was mir zur Stunde erinnerlich und auffindbar war, bereits für den Reindruck der einzelnen Bogen unsers Buches verwerthet wurde. Was mir nachträglich auffiel, beschränkt sich, soweit es erheblich ist, auf Folgendes. Es fehlen: 1) C. B. A. Wirtensohn, der unter dem Pseudonym Warnefried 1857 in Köln eine „Pilgerfahrt nach den Verein. Staaten von Nordamerika" und 1860 in Regensburg 3 Bände „Seherblicke in die Zukunft" erscheinen ließ. 2) Kreisrichter Rintelen als Verf. der Aschendorff'schen Broschüre über den Proceß de Buck; 3) C. A. Cornelius, der Münchener Historiker, welcher längere Zeit in Münster lebte; 4—8) die Jesuiten Deharbe, Devis, Wilmers und Stöger, von denen dasselbe gilt; 9) General v. Goeben, unser berühmter Divisions-Commandeur, als Verf. der „Reise- und Lagerbriefe aus Spanien" (2 Bde. 1863); 10) der Biograph Beethovens, A. Schind-

ler († 1864), welcher 1832—35 Capellmeister am Dom zu Münster war; 11) der Criminalist und Novellist Temme, vor 1848 Director am Ober-Landes-Gericht zu Münster. — Bei Erhard hätten nach Anleitung des Nekrologes in der Zeitschr. des Alt.-Ver. XIII, 319 ff. dessen wichtige Beiträge für die Höfer'sche Ztschr. f. Archivkunde einzeln genannt werden müssen. Bei Neigebaur sind dessen pseudonyme Schriften übersehen. Die schwer aufzufindende, weil nur mit „C. v. M." bezeichnete Schrift des Feldmarschalls v. Müffling über die Römerstraßen erschien 1834 zu Berlin. Der Kirchenhistoriker Clemens Becker trat 1741 in den Jesuiten-Orden, war zunächst in Paderborn, darauf erst in Münster als Professor thätig und starb bereits am 30. Nov. 1790. Der Jesuit Jakob Zurmühlen war am 7. Sept. 1707 geb. und trat 1724 in den Orden. Der Jesuit Forckenbeck war geb. 2. Juli 1734 und trat 1752 ein. Der Franciscaner Gocken (nicht Göcken) starb nicht 1796, sondern am 23. Oct. 1795. S. 101, Zeile 9 v. o. ist „Froriep" statt „Froring" zu lesen.

Münster. Franz Hülskamp.

Literarische Notizen.

— Von dem Verleger (Spitthöver) ist uns mit dankenswerther Gefälligkeit behufs einer Anzeige das erste Heft der Dissertazioni archeologiche di vario argomento di *Raffaele Garrucci* d. C. d. G. (Rom 1864, 170 S. 4, mit 12 Tafeln) übersandt worden. Dasselbe enthält eine Reihe von Untersuchungen, welche von Interesse für die classische Archäologie sind, aber nichts, was die christliche Alterthumskunde anginge und zur nähern Besprechung in unserm theol. L.-Bl. geeignet wäre. Hoffentlich werden die folgenden Lieferungen für unsere Studien um so reichere Ausbeute liefern. Wie bekannt, ist P. Garrucci einer der fleißigsten und gelehrtesten Archäologen der Gegenwart, der sich durch zahlreiche selbständige Werke, sowie durch eine Menge von Aufsätzen in den archäologischen Zeitschriften Italiens, auch über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus bekannt gemacht hat [1]). Wenn man auch manchen willkürlichen oder gewagten Erklärungen nicht beistimmen kann, welche Garrucci z. B. von den Wandschriften zu Pompeji oder den Graburnen zu Puzzuoli (Bullet. napolit. n. s. I—III) gegeben hat, so dürften doch die in den letzten Jahren von deutschen Gehrten ausgegangenen Angriffe auf G. und die Verdächtigung seiner fides etwas übertrieben sein. Daß die philologische Durchbildung und die Sicherheit archäologischer Methode, wie sie sich in Deutschland zeigt, bei den meisten Italienern vermißt wird, ist freilich nicht abzustreiten. Daß G. sich manchmal geirrt und anders gesehen hat, als Andere, sei auch nicht bestritten; aber, wenn die Mißgriffe und Irrthümer richtig sind, welche er eben in diesen Dissertazioni seinen Anklägern nachweist, so dürften diese in Zukunft ihn etwas glimpflicher zu behandeln Ursache haben. Uebrigens wäre zu wünschen, daß in den archäologischen Schriften Garrucci's zuweilen der Theologe weniger herausgehängt würde und G. sich das de Rossi'sche 'archaeologum, non theologum me agere oportere probe sentio' auch zum Wahlspruch nähme. Die Sache könnte dabei nur gewinnen. F. X. K.

1) Von erstern seien hier genannt: Les Mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Prétextate. Paris 1854. 4. — Inscriptiones veteres Reate quae extant. Paris 1854. 8. — Die neue Ausgabe und Bearbeitung der Hagioglypha s. Picturae et sculpturae sacrae antiquiores praesertim quae Romae reperiuntur explicatae a I. L'heureux (Macario), Paris 1856. 8. — Graffiti de Pompéi, Inscriptions et gravures traçées au stylet, recueillies et interprétées. 2. Ed. Paris 1856. 4. — I Segni delle lapidi latine, volgaramente detti accenti. Rom. 1857. 4. — Vetri ornati di figure in oro, trovati nei cimiteri cristiani di Roma etc. Con appendice di una dissertazione intorno ai segni di cristianesimo sulle monete di Costantino, Licinio e loro figli cesari. Ed. 2. Rom. 1864. 4. — Cimiterio degli antichi Ebrei etc. Rom. 1862. 8. — Il Crocifisso graffito etc. Rom. 1857. 8. (Die beiden letztern Abdrücke aus der Civiltà cattolica.)

— Die schon längst als demnächst erscheinend angekündigte Entgegnung Pusey's auf Newmans Schrift über die h. Maria (Sp. 139. 551) läßt noch immer auf sich warten. Mittlerweile erscheinen von katholischer Seite in der Form von Büchern und Broschüren und in Zeitschriften noch fortwährend Entgegnungen auf Pusey's Eirenicon. Die umfangreichste darunter ist: Peace trough the truth, or Essays on subjects connected with Dr. Pusey's Eirenicon. By Rev. *T. Harper*, S. J., Prof. of Theology in the college of S. Beuno, N. Wales (London, Longmans 1866, 15 Sh.); sie behandelt die Einheit der Kirche, die Transsubstantiation und die unbefleckte Empfängniß. Die Sp. 94. 523 besprochene Entgegnung ist (gleichfalls bei Longmans) in zweiter vermehrter Auflage und mit Nennung des Autors erschienen: Possibilities and difficulties of reunion. A review of Dr. Pusey's Eirenicon. By *W. Lockhart*, B. A. Oxon. — In der protestantisch-theologischen Literatur hat in England in diesem Jahre kein Buch ein solches Aufsehen erregt, als ein in einem religiösen Tone, aber in rationalistischem Geiste geschriebenes Leben Jesu: Ecce Homo. A survey of the life and work of Jesus Christ (London, Macmillan; 330 S. 8.) Es sind bereits über 12000 Exemplare abgesetzt, und alle theologischen und literarischen Zeitschriften haben es ausführlich besprochen. Die Fruchtlosigkeit aller Versuche, den Verfasser zu errathen, hat mit dazu beigetragen, die Aufmerksamkeit auf das Buch zu lenken. (Neuestens wird Prof. Seeley zu London als Verfasser bezeichnet.) — Als eine gelehrte und sorgfältige historische Untersuchung verdient erwähnt zu werden: The alleged conversion of the irish bishops to the reformed religion at the ascension of Queen Elizabeth, and the assumed descent of the present established hierarchy in Ireland from the ancient irish church, disproved by *W. Maziere Brady*, D. D. (London, Longmans 1866). Der Verf., ein anglicanischer Geistlicher in Irland, zeigt die Falschheit der in protestantischen Kreisen herrschenden Meinung, der irische Episkopat sei unter der Königin Elisabeth zum Protestantismus übergetreten und der jetzige staatskirchliche Episkopat stamme von jenem ab. Von den 26 Bischöfen, welche Irland 1558 hatte, sind 21 sicher nicht protestantisch geworden; nur von dem Erzbischof Hugh Curwin von Dublin ist es sicher, daß er protestantisch wurde. Dieser war aber ein geborener Engländer und in England (von Bonner) consecrirt. „Die irische Succession, schließt Brady, verbleibt ohne Zweifel den römisch-katholischen Bischöfen der irischen Kirche, während die Bischöfe der anglicanischen Kirche in Irland, deren Weihe nicht von der alten irischen Kirche, sondern durch Curwin von der englischen Succession herstammt, dieselbe apostolische Succession haben, wie die englische Staatskirche." Die „apostolische Succession" in der englischen Staatskirche ist aber bekanntlich sehr zweifelhaft.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Erdmann, Geschichte der Philosophie, von Katzenberger.
Kamphausen, das Gebet des Herrn, von Langen.
Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland, v. Alberdingk-Thijm.
Schliephake, Geschichte von Nassau, von Ennen.
Vercellone, autenticità della Bibbia volgata, von Reusch.

Zur Besprechung sind ferner in Aussicht genommen:
Huber, Studien. Philosophische Schriften.
Keil, Comm. über die 12 kl. Propheten.
Krummacher, David der König von Israel.
Thommes, Geschichte von England.

Correspondenz der Redaction. — No. 40: Dankend erhalten. — No. 51: Jetzt im Wesentlichen einig. Die Aenderung wird be-

sorgt. — No. 53: Erhalten; ich schreibe. — No. 80: E. war schon bestellt und wird Ihnen geschickt werden. — No. 125: Dankend erhalten; A. hat ein Anderer übernommen. — No. 149: Brief erhalten; Ps. 120, 8. — No. 184: Die Nummer und eine Broschüre abgeschickt; das Buch von N. ist bestellt; die Berichtigung am Schlusse des Jahrgangs.

Antwort auf die Anfrage des Herrn Prof. Kerschbaumer in Nro. 23.

Das handschriftliche Werk, „chronologisch-diplomatische Geschichte des Frauenklosters auf dem Marienberge bei Boppard von P. Conrad d'Hame" ist, nach Maßgabe seiner Wichtigkeit, von dem Unterzeichneten bereits in seiner „Geschichte des Erzstifts Trier" (II. Abth. 1. Band, S. 223. 473 ff. 498—510) benutzt worden. Die Abschrift, welche Herr Prof. Kerschbaumer besitzt, scheint übrigens nicht die ganze Arbeit d'Hame's zu enthalten.

Conrad d'Hame war aus einer angesehenen Familie zu St. Wendel geboren, lebte längere Zeit als Profeß zu St. Matthias bei Trier, und war dann 21 Jahre, bis zu seinem Tode (13. Mai 1783) Propst und Spiritual in der adeligen Frauenabtei auf Marienberg bei Boppard. In dieser Zeit hat er sein großes und wichtiges Werk: Confluvium historicum monasterii montis B. M. V. prope Boppardiam, sieben Foliobände stark, ausgearbeitet. Die vier ersten Bände enthalten die Geschichte und die Urkunden des Klosters; der fünfte und sechste sind ein Compendium der vorhergehenden, der siebente enthält die neuen Statuten der Bursfelder Congregation. Das Werk reicht bis zum Jahre 1775, hat viele Siegelzeichnungen bei den Urkunden, Wappen und in sehr schönen Farben glänzende Bilder und andere Verzierungen. Dasselbe enthält aber nicht allein die urkundliche Geschichte des Klosters Marienberg seit seiner Stiftung, sondern flechtet auch viele merkwürdige Notizen über die Stadt Boppard und die meisten Trierischen Frauenklöster am Rhein und an der Mosel ein. Dem P. Conrad d'Hame ist 1782 als Propst zu Marienberg ein Neffe desselben, Agritius d'Hame, gefolgt, der die Auflösung der Klöster unter der französischen Herrschaft erlebt, das Werk seines Oheims gerettet und später der Trierischen Stadtbibliothek geschenkt hat, in der es sich jetzt befindet.

Die Geschichte des Klosters Marienberg, wie sie in dem genannten Werke ausführlich dargelegt ist, gleicht im Ganzen der Geschichte vieler anderer adeligen Frauenklöster der Benedictinerregel. Eine Thatsache gibt derselben aber eine über den Kreis des eigenen Klosters hinausgehende allgemeinere Wichtigkeit. Es ist die Thatsache, daß der Abt Johannes Rode von St. Matthias bei Trier, der eigentliche Urheber der „Bursfelder Reform und Congregation," wie ich nachgewiesen habe (Gesch. des Erzst. II. Abth. 1. Bd. S. 204 ff.), diese Reform auch in dem Kloster Marienberg eingeführt hat, von welchem aus dieselbe sodann in mehrere Frauenklöster des Benedictinerordens (nach Oberwerth bei Coblenz, St. Irmiarn in Trier, Niederprüm, St. Walpurgis in Eichstädt und andere Klöster) verpflanzt worden ist; daß also Marienberg, allerdings in geringerm Umfange für Frauenklöster die reformirende Thätigkeit ausgeübt, wie Bursfeld für die Mannsklöster der Benedictinerregel in Deutschland. Diese besondere Wichtigkeit von Marienberg habe ich in der Geschichte dieses Klosters hervorgehoben. Eine neue Bearbeitung der Geschichte d'Hame's dürfte nach dem Gesagten überflüssig sein.

Trier. Dr. Marx, Prof.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

1. Jahrgang. Bonn 17. December 1866. № 26.

Alttestamentliche Literatur.

Le Pentateuque Mosaïque défendu contre les attaques de la critique négative par **E Arnaud**, pasteur, membre de la société Asiatique de Paris etc. Paris und Strassburg, Berger-Levrault 1865. VII. u. 189 S. 8. 4 Fr.

Bekanntlich erfolgte vor mehr als 100 Jahren ein Hauptanstoß zur Bekämpfung der Einheit des Pentateuchs von Frankreich aus. Ein in der medicinischen Literatur berühmter Schriftsteller, der gelehrte Arzt Jean Astruc, geb. 1684, gest. 1766, hatte sich zu medicinischen Zwecken mit dem Studium der Mosaischen Gesetze beschäftigt und war dadurch zu kritischen Untersuchungen über die Entstehung und die Quellen der Genesis veranlaßt worden, welche er in einer eigenen Schrift veröffentlichte. Das Buch erschien 1753 ohne den Namen des Verfassers und war lange zurückbehalten worden aus Besorgniß, der Inhalt könnte die Orthodoxie des Autors verdächtigen; dieser erklärt sich in der Vorrede bereit, seine Ansichten sofort aufzugeben, wenn solche, die darüber zu entscheiden berechtigt seien, dieselben falsch oder gefährlich fänden. Sonach hätte er wohl auch den Ehrentitel „Vater der Pentateuch-Kritik", womit unsere Zeit (z. B. Knobel) ihn ausgezeichnet, sich ohne Zweifel verbeten. Das Neue, wodurch sein Name in der That epochemachend für die Geschichte der alttestamentlichen Kritik wurde, ist die Behauptung: der Wechsel der Gottesnamen Jehova und Elohim habe seinen Grund in zwei ursprünglich selbständigen, von einander ganz unabhängigen Urkunden, welche neben zehn kleinern „Memoires" die Quellen für Moses bei Abfassung der Genesis bildeten. Diese Hypothese wurde dann besonders in Deutschland weiter ausgebildet, worüber wir auf die Lehr- und Handbücher der alttest. Einleitung verweisen. In Frankreich blieben die dadurch angeregten Fragen lange unbeachtet; erst die neuere Zeit hat dieselben und zwar in der inzwischen durch die deutsche Wissenschaft ausgebildeten und erweiterten Gestalt dorthin zurückgetragen. Nach unserm Verf. (S. VI) war der jüdische Gelehrte S. Munk der erste, „der, freilich mit anerkennenswerther Mäßigung, die deutschen Einwendungen gegen die Echtheit des Pentateuchs in Frankreich reproducirte" (in der Schrift: Palestine, description géogr. hist. et archéol. Paris 1845). Viel feindlicher waren die Angriffe, welche Renan in seiner Histoire génerale et système comparé des langues sémitiques, 1855, 4. Ausg. 1864, und besonders Michel Nicolas in seinen Études crit. sur la Bible. Paris 1862 erhoben. Diese Gegner kämpfen in der Hauptsache mit deutschen Waffen, welche freilich vielfach nach französischer Manier mit allerlei Flitter umhängt und herausgeputzt werden. Und so will denn auch unsere Schrift die Leser vorzugsweise mit dem bekannt machen, was in Deutschland zur Abwehr der vielen Angriffe geleistet wurde. Ist hiernach ihr Werth für deutsche, mit der bezüglichen einheimischen Literatur bekannte Leser ein geringerer, so verdient sie immerhin als redlich gemeinter Beitrag in einer noch lange nicht spruchreifen hochwichtigen Frage ihre Beachtung.

Das Buch hat zwei Theile: der erste (S. 1—47) gibt die „défense directe", der zweite (S. 48—161) die „défense indirecte de l'authenticité du Pentateuque ou réfutation des objections." Die „directe Vertheidigung" wird geführt 1. aus innern Gründen. Als solche bieten sich dar a. der Charakter des Schriftstellers: das Deuteronomium schildert die Persönlichkeit des Moses, dessen Stellung zum Volke, die Bezugnahme auf die frühere Geschichte und Gesetzgebung u. s. w. in einer Weise, wie solches nur von Moses selbst erwartet werden kann, so daß ebenso wenig an einen andern Verfasser zu denken ist als bei den Commentarien Cäsars oder dem von Napoleon auf Helena geschriebenen Memorial (S. 9). Die Authentie des Deut. setzt aber jene der frühern Bücher durch die häufigen Verweisungen, Anspielungen, durch seine ohne dieselben vielfach unvollständige Darstellung voraus. — b. Der Inhalt: dieser enthält eine Menge historischer, geographischer, religionsgeschichtlicher u. s. w. Mittheilungen namentlich über Aegypten, Arabien, welche dem höchsten Alterthum angehören und nur einem Manne von der Bildung, dem Geiste, der persönlichen Stellung des Moses zugänglich waren. Noch näher weist das große Detail aus der Geschichte Israels, die Ereignisse während des Lagerlebens u. s. w. auf die Mosaische Zeit. — c. Die Sprache: alterthümlicher Charakter, veraltete Wörter, ägyptische Wörter. — d. Stil: „Der Stil der verschiedenen Bücher des Pent. harmonirt vollkommen mit der Vorstellung, die wir uns von der Person des Moses machen dürfen. In der Poesie ist derselbe erhaben und ernst, in der Prosa gleichmäßig, einfach und correct." (S. 18). Auch die Verschiedenheit der Darstellung, insbesondere des Deuteronomiums gegenüber den frühern Büchern, wird anerkannt, ebenso der im Einzelnen nicht überall festgehaltene äußere Zusammenhang, die nicht in systematischer Ordnung erfolgte Mittheilung der gesetzlichen Partieen u. s. w. „Das Alles weist auf einen Autor hin, welcher lange Jahre auf die Abfassung seines Berichtes verwendet hat, tausendmal bei seinem Werke unterbrochen worden ist, sich in sehr verschiedenen Verhältnissen befunden und sein Buch in einzelnen Stücken geschrieben hat, die er an einander reihte, indem er so Geschichtsberichte und Gesetze, Reden und öffentliche Verhandlungen mit einander vermengte und sich mit einer losen und chronologischen Ordnung begnügte." (S. 19). — e. Plan und Ordnung: aus der Geschichte der vormosaischen Zeit wird dasjenige ausgehoben, was die Geschichte der Theokratie vorbereitet und einleitet; die Gesetze sind in der Ordnung und Abfolge aufgezeichnet, in welcher sie gegeben wurden, ebenso auch die damit verbundenen Begebenheiten, Mahnungen u. s. w., und so konnte es da und dort an scheinbaren Wiederholungen und Lücken nicht fehlen. — f. Selbstzeugniß des Verfassers: die bekannten Stellen, welche das Aufzeichnen von Begebenheiten durch Moses, das Eintragen in ein bestimmtes Buch erwähnen, welche

das Gesetz als „Gesetz des Moses" anführen u. s. w. — Diese Beweise aus innern Gründen will der Verf. mit einem neuen Argument zum Abschluß bringen, indem er S. 28 ff. auf die „excellence" hinweist, welche dem Pent. in historischer, philosophischer und religiöser Hinsicht zukomme; es sind ganz gute Gedanken, welche übrigens die allgemeine Apologetik schon längst verwendet hat.

2. Die directe Vertheidigung aus äußern Gründen. Es werden folgende geltend gemacht: a. die spätern alttestamentlichen, ebenso die neutestamentlichen Schriften setzen das Dasein des Pent. voraus; S. 33—38 sind die einschlagenden Hauptstellen mitgetheilt; b. der Pent. ist in der ganzen spätern Zeit bei den Juden als „Gesetz Jehova's" bekannt, c. als Gesetz durch Moses gegeben, d. als von Moses abgefaßtes Schriftwerk und zwar nicht als „eine Sammlung von mündlichen Ueberlieferungen und vereinzelten Urkunden, welche die Israeliten vom Vater auf den Sohn vererbt hätten, sondern vielmehr als Buch"; die Belege S. 40—45. — e. Auch die Profanschriften des Alterthums kennen Moses als „Schriftsteller" und „Gesetzgeber"; Zeugnisse von solchen zählen auf Fl. Josephus, Justinus, Tatian, Eusebius u. s. w.; diese Citate sind nach Huet (dem. evang.) und Hugo Grotius (de veritate relig. christ.) gegeben.

Der zweite Theil beginnt mit einem geschichtlichen Ueberblick der gegen die Echtheit des Pent. erhobenen Angriffe und deren Widerlegung, von den Gnostikern an bis auf unsere Tage herab S. 48—66. Die weitere Untersuchung theilt sich wieder in zwei Abtheilungen. Der erstern: „directe Beantwortung der Einwendungen", sind S. 66—70 „einleitende Betrachtungen" vorausgeschickt, in welchen treffend auf die sich widersprechenden Resultate hingewiesen wird, zu denen bei Bestimmung des Einzelnen die Ansichten der modernen Kritiker sehr oft gelangen: „Wenn Alle darin einig sind, die Echtheit des Pentateuchs zu leugnen, so sind Alle uneinig, wenn es sich darum handelt, die Gründe ihrer Opposition anzugeben. Was für die Einen ein Kriterium ist, lassen die Andern als solches nicht gelten. Was dieser als Anzeichen des Alterthums ansieht, betrachtet jener als Anzeichen eines spätern Ursprungs. Der Eine sagt ja, der Andere nein. Man ist einig weder über die Zahl der Urkunden, woraus der Pent. entstanden sein soll, noch über ihr Alter, noch über ihre Eigenthümlichkeiten, noch über ihre Verfasser, noch über die Stellung, die ihnen in der ganzen Sammlung gebührt. Bald spricht man von zwei Redactionen, von zwei Strömungen, bald von drei, bald von mehr. Hier sieht man das Deuteronomium als das älteste Buch an, dort als das jüngste ... Namentlich aber ist man uneinig über die Zeit des definitiven Abschlusses der Sammlung und über den Augenblick, wo dieselbe ihre letzte Gestalt erhalten haben soll; die Gelehrten weichen um mehrere Jahrhunderte von einander ab, und der eine scheint den andern um den Ruhm zu beneiden, der kritischen Welt ein neues Datum zu verkündigen." — Von den gegnerischen Einwendungen gegen die Echtheit u. s. w. werden folgende näher betrachtet und widerlegt: 1. die Behauptung, daß zur Zeit des Moses die Schreibkunst den Hebräern noch nicht bekannt gewesen sei. Der Verf. kennt noch nicht, was in neuester Zeit über das Alter der Schreibkunst bei den Aegyptern durch Seyffarth und Andere festgestellt wurde und wodurch dieser Einwand sein Gewicht verliert; er verweist übrigens auf Renan, welcher (hist. gén. etc. p. 118) zugeben muß, daß beim Auszug die Israeliten im Besitze der Schrift waren, wenigstens der Lapidarschrift (de l'écriture solennelle, gravée sur la pierre). 2. Die Erscheinung, daß im Wesentlichen der Charakter der Sprache des Pent. mit jener der spätern Schriften übereinstimmt, wird unter Verweisung auf Preiswerk (Gramm. hebr., wo in der Vorrede das Nöthigste aus deutschen Werken zusammengestellt sich findet), genügend erklärt. 3. Vorgebliche archäologische Irrthümer, welche auf Grund von Stellen wie Exod. 1, 14; Gen. 45, 23; 47, 17; 43, 16 u. a. geltend gemacht werden. Der Verf. benützte hier Hengstenberg, die Bücher Mosis und Aegypten. 4. Vorgebliche Anachronismen; die meisten der dahin gezählten Stellen werden S. 79—92 ziemlich eingehend besprochen und theilweise auch gut erklärt. 5. Objections mêlées: Gebrauch der 3. Person von Moses; Lobsprüche auf ihn; geographische Kenntniß von Arabien, Mesopotamien, Phönicien u. s. w., wie sie zur Zeit des Moses noch nicht möglich gewesen. 6. Die gegen das Deuteronomium insbesondere erhobenen Einwürfe: Abschluß der Geschichte des Moses im Sinne des Verfassers der frühern Bücher, insbesondere nach Num. 36, 13 vgl. mit Deut. 1, 1; Verschiedenheit des Stils und der Darstellung, vieler gesetzlicher Bestimmungen über Religion und Cultus u. s. w.

Die zweite Abtheilung des 2. Theils will eine Kritik der „Systeme" geben, welche über Entstehung und Bildung des Pentateuchs aufgestellt wurden. Der Verf. hält sich hierbei nicht an die in Deutschland üblich gewordene Benennung und Eintheilung, sondern unterscheidet 1. Système des interpolations; 2. S. des fragments; 3. S. de la rédaction postérieure du Pent.; 4. S. des mythes. Diese Eintheilung ist ganz sachwidrig und geradezu verwirrend; denn was unter Nr. 1 (Stellen, welche sich als spätere Einschaltungen erweisen sollen), unter Nr. 3 (die gegnerischen Ansichten über die Zeit der Redaction und des Abschlusses des Pent. in seiner jetzigen Gestalt) und Nr. 4 (die Behauptung, daß Wunder-Berichte eo ipso ein sicheres Zeichen für spätere Entstehung der betreffenden Abschnitte seien) zur Sprache kommt, das bildet jeweils nicht eine Hypothese oder ein „System" sur la formation du P., sondern es sind Argumente, durch welche sich die verschiedenen Hypothesen zu begründen versuchen. Diese Verwechselung zeigt sich noch greller, wenn man beachtet, was der Verf. sub Nr. 2 unter „système des fragments" versteht. Er bezeichnet hiermit nicht, wie nach dem Ausdruck zu erwarten wäre, die sog. Fragmenten-hypothese, welche von Vater und Hartmann ausgebildet wurde und wegen ihrer innern Haltlosigkeit längst antiquirt ist, sondern überhaupt alle unter dem Namen der Urkunden-, Fragmenten- und Ergänzungshypothese bekannten Versuche der neuern Kritik über die Entstehungsweise des Pent., einschließlich der eigenthümlichen Ansichten von Ewald und Delitzsch, sowie der neuesten Meinungen von Renan, Nicolas und Colenso! — Diese Partie ist die schwächste des Buches; der Verf., von der Fülle des Stoffes überwältigt, bekundet weder ein richtiges Verständniß des geschichtlichen Ganges noch des Wesens, der Kriterien und der Schwächen der in Frage stehenden Hypothesen. — Im Einzelnen werden von den hauptsächlichsten Gründen besprochen und gewürdigt: der Wechsel der Gottesnamen; vorgebliche vices de rédaction, d. i. ungleichartige, verschiedene Sprache und Darstellung, Lücken, Wiederholungen, Widersprüche; Ueberschriften und Schlußformeln; all dieß ist nicht übel behandelt, soweit das verkehrte Zusammenwerfen der Hypothesen es noch ermöglichte.

Beigegeben sind S. 162—185 zwei Anhänge: 1. Réfutation particulière de l'évêque Colenso par M. *Pédérzet*, welche dieser, Professor an der theolog. Facultät zu Montauban, in der Zeitschrift L'Espérance, Juni 1863, veröffentlichte, insbesondere um die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Bücher Moses gegen den Bischof von Port-Natal zu erhärten. Der 2. Anhang ist ein kurzer, bloß referirender Artikel über den Pent. der Samaritaner. Der Verf. ist geneigt, der Ansicht jener Gelehrten beizustimmen, welche dem Document ein vorexilisches Alter zuschreiben.

Wie die bisherige Mittheilung zeigt, enthält die Schrift Arnauds nichts wesentlich Neues, im Einzelnen jedoch manche gute, ja treffende Bemerkung, namentlich im ersten Theile; überall bekundet der Verf. großen Fleiß und Belesenheit; die Darstellung ist lebhaft und fließend, von gläubiger, für die Sache begeisterter

Gesinnung getragen. Die französischen Leser, für welche das Buch bestimmt ist, werden mit Recht seine Bedeutung höher anschlagen, da ihre theologische Literatur noch arm an apologetischen Arbeiten auf kritisch-exegetischem Gebiete ist und eine Monographie gerade über den wichtigsten Theil des A. T. den kecken Angriffen gegenüber eine um so erwünschtere Gabe sein wird. — Schließlich wollen wir nicht verschweigen, daß sich auch da und dort Incorrectheiten bei Anführungen und dgl. vorfinden, jedoch nicht in dem Maße, wie dieß häufig in franz. Schriften vorkommt: der Verf. schreibt z. B. überall Vainhinger, Hanneberg (andere deutsche Namen sind richtig angegeben), S. 113 Theologisches Commentar und ähnlich.

Freiburg. König.

Neutestamentliche Literatur.

Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinther. Von Dr. **Adalbert Maier**, Geistl. Rathe und ord. öff. Prof. d. neutest. Literatur an d. Universität zu Freiburg i. Br., Ritter d. Zähringer Löwenordens. Freiburg, Wagner 1865. IV u. 248 S. 8. 1 Thlr. 22 Sgr.

Dem vor längerer Zeit erschienenen Commentar zum 1. Kor.-Briefe ließ der Verf. im vorigen Jahre den zum 2. Briefe folgen. Die Anlage ist im Allgemeinen dieselbe: bei einer knappen, mitunter sogar etwas trockenen und nicht leicht verständlichen Haltung zeichnen sich die M.'schen Commentare aus durch die größte exegetische Genauigkeit und durch eine musterhafte Bestimmtheit im Ausdruck. In demselben Maße, als es im Interesse gerade der katholischen Wissenschaft liegt, alle willkürlichen Spielereien, auch in der Exegese, fern zu halten, den historischen und positiven Boden mit unerschütterlicher Festigkeit zu behaupten, hat unser Verf. seinen frühern Verdiensten um die katholische Exegese durch sein neues Werk neue hinzugefügt. Seine Methode ist eine durchaus correcte und positive. Die eigene Erklärung erscheint regelmäßig durch die genauesten philologischen und sachlichen Erörterungen motivirt, während die Deutungen Anderer, wenngleich mit der erforderlichen Bestimmtheit, so doch mit Ruhe und nicht ohne hinreichende Begründung gewürdigt werden. Um das allgemeine Urtheil über vorliegendes Buch abzuschließen, habe ich sachlich nur bisweilen das Eingehen auf den Text der Vulgata vermißt, wo er auch dem Sinne nach von dem Originaltexte abweicht, obschon ich gerne zugebe, daß durch eine Erklärung des letztern der Exeget seiner nächsten Aufgabe schon gerecht wird. Formell fällt, zumal bei der philologischen Akribie des Verf., auf, daß er (wie in allen seinen Werken) das Griechische stets ohne Accente schreibt.

Unter den Zeugnissen für die Aechtheit des Briefes erwähnt M. auch eines in den neu entdeckten Philosophumena des Hippolytus (V, 8, p. 158 ed. Duncker); man kann diesem noch ein anderes, allerdings schwächeres, aus derselben Schrift beifügen, welches in einer Reminiscenz aus Col. 2, 11. 14 f. und 2 Kor. 5, 3 besteht (VIII, 10, p. 422). Für wichtiger aber ist ein drittes Zeugniß zu halten, welches dem Inhalte nach sich allerdings ungefähr mit dem bei M. mitgetheilten deckt, aber dadurch eine besonders hohe Bedeutung gewinnt, daß nach dem Berichte des Hippolytus der Gnostiker Basilides (zu Anfang des 2. Jahrh.) sich desselben schon bediente (VII, 26, p. 374): *καθὼς γέγραπται· . . . ἤκουσα ἄῤῥητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ εἰπεῖν* vgl. 2 Kor. 12, 4. — Die exegetische Literatur wird von dem Verf. S. 14 f. vollständiger mitgetheilt, als es von vielen Exegeten zu geschehen pflegt. Zur Ergänzung erwähne ich nur noch einige von Card. Mai veröffentlichte patristische Werke, den Commentar des Cyrill v. Alexandrien zu den beiden Kor.-Briefen (Nov. Patr. Bibl. tom. 3), den des Didymus zum 2. Briefe (ib. tom. 4). Bei der Lectüre beider Werke, zumal des letztern, wird man angenehm überrascht durch die einfache, nüchterne Auffassung im Gegensatz zu dem unmäßigen Allegorisiren, dem die Alexandriner sich sonst hinzugeben pflegten. Cyrill und Didymus erinnern durch jene Commentare an Chrysostomus und Theodoret, welche im Orient mit Theodor von Mopsuestia im Gegensatz zu der frühern willkürlichen Exegese den Grund zu einer methodischen legten. Daß M. die Erklärung der Kor.-Briefe von einem gewissen Luculentius (bei *Mai*, Script. vet. nov. coll. t. IX.) nicht erwähnt, ist selbst für die Vollständigkeit der literärischen Uebersicht kein Schaden gewesen, indem ein so rohes und geistloses Machwerk besser ungedruckt geblieben wäre.

2 Kor. 1, 8 f. hebt Paulus die Leiden hervor, welche er überstanden hatte, und sagt, dieselben seien so übermäßig groß gewesen, daß er selbst am Leben habe verzweifeln müssen; dann fährt er fort: *ἀλλὰ κτλ.*, nach M.: „ja wir selbst hatten in uns den Spruch des Todes, auf daß wir nicht auf uns selbst vertrauten u. s. w." Ich denke, man braucht hier nicht zu der seltenern steigernden Bedeutung des *ἀλλά* zu greifen, sondern kann übersetzen: aber wir hatten in uns den Spruch des Todes, also nach M.'s richtiger Deutung: aber wir glaubten nach Gottes Beschluß dem Tode Preis gegeben zu sein, (nur) zu dem Zwecke, daß wir im Gottvertrauen geübt würden. Die Verzweiflung am Leben ist doch dasselbe was das Insichtragen des Todesspruches; das *ἀλλά* weist darum nur auf den folgenden Finalsatz hin. — 1, 12 erklärt der Apostel, er sei gewandelt in der „Aufrichtigkeit und Lauterkeit Gottes." M. beschränkt die Bedeutung dieses Genitivs auf den Sinn: „welche Gott gibt." Man thut wohl besser, solche Beziehungen so vielseitig wie möglich zu fassen, unserer adjectivischen Wendung entsprechend: in göttlicher Lauterkeit, d. h. in der reinen Gesinnung, wie sie in höchster Potenz selbst göttliche Eigenschaft ist, und als solche mit der sonstigen Gottähnlichkeit in beschränktem Maße nur von Gott dem Menschen verliehen werden kann. — In einer etwas schwer verständlichen Ausführung erklärt M. S. 41 die Stelle 1, 24 so, daß der Apostel daselbst versichert, er wolle den Glauben der Korinther nicht beherrschen, weil dieß weder möglich, noch bei ihnen nothwendig erscheine, sondern er wünsche, daß hinsichtlich der Sittenzucht seine Strenge nicht herausgefordert werde (*οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν. τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε*). Der Lehrer wird kaum vermuthen, daß die Worte *ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν* den Gegensatz der Sittlichkeit zu der Glaubensfestigkeit enthalten sollen. Ich glaube mit Bisping z. d. St., daß hier nur die Antithese des Herrschens und der freundlichen Beziehung ausgedrückt werden will. Nicht spreche ich von Schonung, sagt Paulus, als wollte ich euren Glauben beherrschen, und zwar aus einem doppelten Grunde nicht: einmal, weil ich mich überhaupt nicht zum Herrn aufwerfen, sondern zur Mehrung eurer Freude beitragen will; sodann weil euer Glaube feststeht. Der Gegensatz zwischen der Regelung des Glaubens und der Sitten ist in zarter Weise nur einseitig ausgedrückt, durch die Hervorhebung dessen nämlich, was zu regeln nicht nöthig war. — „Das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare aber ewig," so schließt der Apostel das 4. Cap. und weist dann seine Leser hin auf das zukünftige, unsterbliche Leben im Gegensatz zu dem irdischen und vergänglichen. Paulus kommt dabei ausführlich auf das Verhältniß der gegenwärtigen Daseinsform zur himmlischen zu sprechen. Mit M.'s Erklärung dieser ebenso schwierigen als interessanten Stelle muß man sich im Allgemeinen einverstanden erklären; nur in wenigen Punkten kann ich derselben nicht beistimmen. Paulus sagt 5, 2: wir seufzen im irdischen Leibe, indem wir wünschen, den himmlischen anzuziehen (*ἐπενδύσασθαι*). M. meint, es liege hier die Vorstellung zu Grunde, daß der himmlische Leib über den irdischen angezogen werde, und es sei der Wunsch eingeschlossen

die Wiederkunft Christi zu erleben, also mit andern Worten, den am jüngsten Tage Lebenden werde vom Apostel ein Umgehen des Todes und eine Ueberkleidung mit dem Leibe der Verklärung in Aussicht gestellt. Ich kann mich aber nicht davon überzeugen, daß hier auf die Wiederkunft Christi und auf den Unterschied zwischen den Auferstehenden und den dann noch Lebenden Bezug genommen sein soll. Warum wird die Parusie, von der doch der Apostel sonst mit sichtlicher Vorliebe redet, hier mit keiner Silbe erwähnt? Ferner erkennt auch M. selbst an, daß Paulus an dieser ganzen Stelle nicht eigentlich die wirklichen eschatologischen Verhältnisse und Ereignisse beschreibe, sondern nur ideell, gleichsam nach ihrem abstracten Inhalte charakterisire. Und in der That, wenn der verklärte Leib V. 1 eine von Gott, nicht von Menschenhänden gemachte Wohnung, eine himmlische genannt wird, so läßt schon dieser schroffe Gegensatz zu dem irdischen Leibe darauf schließen, daß es sich hier nur um Ideen, um Abstractionen, nicht um die Schilderung wirklicher Verhältnisse handle. Denn bekanntlich wird das ewige Leben der auferstandenen Gerechten sonst nicht in den Himmel, sondern auf die verklärte Erde verlegt. Auch ist sonst ausdrücklich von der Verklärung oder Vergeistigung des irdischen Leibes die Rede, während hier Paulus von einem Ausziehen des irdischen und einem Anziehen des himmlichen Leibes spricht. Der Ausdruck ist hier vollständig dualistisch gewählt. Natürlich will der Apostel mit demselben keinen andern Gedanken bezeichnen, als auch sonst, z. B. 1 Kor. 15, 51 f., wo er von der Auferstehung und Umwandlung der irdischen Leiber in die verklärten redet. Aber zwecklos ist doch jene singuläre Ausdrucksweise sicher auch nicht gewesen; dies um so weniger, als auch von der Auferstehung an dieser ganzen Stelle gar nicht gesprochen wird. Ich meine darum, dieselbe sei noch mehr nach ihrer abstracten, ideellen Seite zu betonen, als M. es thut. Nicht allein die ausdrückliche Erwähnung, sondern auch der Gedanke an die Parusie Christi lag bei unserer Stelle dem Apostel fern, und ebenso alles weitere Eschatologische, was sich mit der Parusie verbindet. Der Apostel sagt nur im Namen aller Christen, man wünsche überkleidet zu werden mit dem himmlischen Leibe, d. h. man sehne sich hinaus aus den sinnlichen Banden des Körpers nach dem verklärten himmlischen Leben. Dieser Gedanke begründet die dualistische Ausdrucksweise; daß der irdische Leib mit dem verklärten dem Wesen nach identisch ist, kam bei dieser Idee ebensowenig in Betracht, als alles Andere, was zur Verwirklichung derselben gehören wird. Bei diesem Gedanken bleibt meines Erachtens Paulus an unserer Stelle stehen, ohne etwas Specielleres beizufügen. So wird auch der schwierige V. 3 klar: εἴ γε [1]) καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. Wir wünschen überkleidet zu werden, sagt dann der Apostel, da wir ja auch bekleidet worden sind und nicht als nackt werden befunden werden. Dieser Satz bezieht sich keineswegs ausschließlich auf die bei der Parusie Lebenden, sondern, wie schon die grammatische Verbindung der Gedanken zeigt, auf alle, welche „seufzen in der irdischen Behausung." Paulus begründet die Hoffnung auf die Ueberkleidung durch die Erinnerung daran, daß wir ja auch in diesem Leben einen Körper gehabt haben, daß auch zur Zeit der Ueberkleidung wir als solche dastehen werden (εὑρεθησόμεθα), zu deren Wesen der Körper gehört, daß wir nicht pure Geister (γυμνοί) sind. Aber nun V. 4? so fragt sicher schon der Verf. in Gedanken. Heißt es nicht da ausdrücklich: wir wünschen nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden, also doch wohl: nicht zu sterben, sondern ohne Tod uns zu verwandeln? Man begreift kaum, wie es den Erklärern hat entgehen können, worauf hier der Apostel Bezug zu nehmen scheint. Er ist ausgegangen von der Hinweisung auf das Uebersinnliche als das Ewige (4, 18), hat dann mit Nachdruck hervorgehoben, wie wir seufzen in den Banden der Sinnlichkeit, und daran erinnert, daß der Leib zum Wesen des Menschen gehöre. Denn wir, so fährt er nun schließlich V. 4 fort, die wir in diesem Zelte (dem irdischen Leibe) uns befinden, wir seufzen, belastet (βαρούμενοι), wobei (ἐφ' ᾧ vgl. Bretschneider, Lex. N. T.), bei welchem Seufzen nämlich wir nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden wünschen, damit das Sterbliche verschlungen werde von dem Leben. Wer erinnert sich bei jenen Ausdrücken, zumal dem βαρούμενοι, nicht der bekannten platonischen Lehre, welche von Sokrates in Plato's Phädo (c. 9 sqq.) so schön, wenngleich irrthümlich, entwickelt wird, daß die Seele, im Körper gefangen gehalten und beschwert, in einem Zustande des Leidens verharre und nach der im Tode stattfindenden Befreiung sich sehne? Diese Lehre hatte auch unter den Juden späterer Zeit viel Eingang gefunden (vgl. z. B. *Ios.* B. I. VII, 8, 7 und c. Ap. II, 24), und bildete sogar einen wesentlichen Bestandtheil des essenischen Systemes (*Ios.* B. I. II, 8, 11). Dieser Anschauung lag der strenge Dualismus zu Grunde, nach welchem der Geist als etwas Göttliches, der Leib aber als mit dem Göttlichen unvereinbar betrachtet wurde. Folgerichtig lehrte man, der Geist ringe im Körper nach Befreiung und werde durch den Tod endlich in die ihm entsprechende Sphäre zurückversetzt. Die Lehre von der Auferstehung fand in diesem Systeme keine Stelle, indem der Leib nicht als ein constitutiver Theil des Menschenwesens angesehen wurde. Es macht nun ganz den Eindruck, als hätte Paulus mit Bezug auf dieses System von Irrthümern sagen wollen: Ja auch wir Christen seufzen belastet in den Banden der irdischen Leiblichkeit, freilich nicht wie die Essener und hellenischen Philosophen, welche wünschen entkleidet zu werden, sondern insofern als wir uns danach sehnen überkleidet zu werden mit himmlischer, verklärter Sinnlichkeit. Diese Deutung von V. 4 wird auch nachträglich die gegebene Erklärung von V. 3 in ein noch helleres Licht setzen. Gerade den bezeichneten Irrthümern gegenüber konnte Paulus sehr angemessen bemerken, wir sehnten uns nach der Ueberkleidung, da wir, auch mit einem Körper erschaffen, dem Reiche der bloßen Geister nicht angehörten. Und um nun schließlich wieder auf den Ausgangspunkt der ganzen Stelle zurückzukommen, so war wohl der scharfe Dualismus, dessen sich der Apostel bei der Erwähnung des Sichtbaren, Vergänglichen und des Unsichtbaren, Ewigen bediente, die Veranlassung dazu, daß er nebenbei den Irrthum berührte, der sich leicht mit jener richtigen Antithese verbinden mochte, und thatsächlich, zumal in jener Zeit und gerade bei den Bessern, sich viel damit verbunden hatte. Daß eben die Christen der korinthischen Gemeinde vor solchen irrigen Anschauungen passend gewarnt werden konnten, wird Jeder schon darum zugeben, weil Korinth ein Hauptsitz und Sammelplatz hellenischer Bildungselemente war.

Bonn. Langen.

1) εἴ γε (quandoquidem), wie im text. rec. und bei Tischendorf steht, ist nur in εἴπερ (wenn anders) verändert worden der schwierigen Erklärung wegen.

Kirchengeschichte.

Meister **Johannes Marienwerder**, Professor der Theologie zu Prag, und die Klausnerin **Dorothea von Montau**. Ein Lebensbild aus der Kirchengeschichte des XIV. Jahrhunderts von Dr. **Franz Hipler**, Subregens des Klerikalseminars in Braunsberg. Aus der Zeitschrift für die Geschichte Ermlands besonders abgedruckt. Braunsberg, Ed. Peter 1865. 134 S. 8. 12 Sgr.

Dieses Schriftchen ist ein Beitrag zur Geschichte jener denkwürdigen Zeit, welche der husitischen Bewegung in Böhmen unmittelbar voranging und dieselbe vorbereitete. Es ist noch nicht lange her, seitdem sich die Geschichtsforschung dieser Epoche, deren genauere Kenntniß für die richtige Würdigung des Husitismus aus naheliegenden Gründen von größtem Belange ist,

mit erhöhtem Interesse zugekehrt hat. Neben Palacky, J. Friedrich u. A. hat namentlich Höfler durch eine Reihe verdienstvoller Arbeiten nicht wenig dazu beigetragen, das Leben und Treiben in Böhmen und speciell in Prag, wie es sich während der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts gestaltete, in richtigerer Beleuchtung sehen zu lassen. Insbesondere ist es das Verdienst der genannten Historiker, zuerst mit aller Bestimmtheit auf die nationalen Bestrebungen als ein treibendes und mitbestimmendes Element in jener Bewegung, welcher einseitige Parteiinteressen allzugerne den rein theologischen Charakter wahren möchten, hingewiesen zu haben. Ihren Anschauungen tritt Hipler bei, um sie aufs neue zu bestätigen und zu begründen durch die Schilderung der Lebensschicksale eines Mannes, welcher die ersten Verwicklungen und Reibungen der Deutschen und Slaven an der Prager Hochschule mit ansah und wenigstens eine Zeitlang selbst den regsten Antheil an diesen Kämpfen nahm.

Meister Johannes, nach seiner Vaterstadt Marienwerder genannt, wurde um 1343 geboren, als eben das pomesanische Bisthum das erste Jahrhundert seines Bestehens feierte. Die erste Bildung erhielt er in der Domschule seines Heimathsortes, welche damals wie die vielen andern, höhern und niedern, vom Deutschorden gegründeten und geleiteten Bildungsanstalten, in schöner Blüthe stand. Zum Jünglinge herangereift bezog Johannes nach dem Beispiele vieler seiner Landsleute die Universität in Prag und lag hier nach dem damaligen Studiengange zuerst humanistischen und philosophischen und dann mit Vorliebe theologischen Studien ob. Unter allen Lehrern der Theologie scheint der berühmte Heinrich von Oytha auf ihn die meiste Anziehungskraft geübt zu haben. Hipler hat diesem wohl noch zu wenig gekannten und gewürdigten Manne die ganze Aufmerksamkeit zugewendet und versucht es, unter getreuer Benutzung aller auf ihn bezüglichen Notizen ein möglichst vollständiges Bild seines Lebens zu entwerfen. Um 1383 folgte Oytha einem Rufe an die neugegründete Hochschule in Wien; bereits im folgenden Jahre muß Marienwerder in den Kreis der Professoren der Theologie in Prag eingetreten sein. Für ruhiges Studium und unverdrossenes Wirken waren indeß die Zeiten wenig geeignet. Die Glanzperiode der herrlichen Stiftung Karls IV. war bereits vorüber. Das Ueberhandnehmen des deutschen Elementes in Prag, die naturgemäße Folge seiner geistigen Ueberlegenheit, hatte die Eifersucht der Slaven wachgerufen. Die Gegensätze traten sich seit dem Tode Karls IV. immer schroffer gegenüber. Schon das Jahr 1384 füllen heftige Kämpfe zwischen der deutschen und czechischen Nation aus, in welchen die letztere Sieger blieb. Die deutschfeindliche Richtung verstärkte sich durch offenes Anlehnen an antikirchliche Elemente, unter denen der aus England nach Prag verpflanzte Wiclefitismus in der Folgezeit von der größten Bedeutung wurde. Gleichzeitig machte sich in Böhmen ein eigenthümlicher Pietismus geltend. Die religiösen Eiferer, und darunter auch viele Gutgesinnte, daran verzweifelnd, die Kirche von ihren vielen Gebrechen und Schäden heilen und und wieder als die reine, lautere Braut Christi darstellen zu können, sammelten auserlesene Häuflein um sich, gründeten Kirchen in der Kirche. Prag bekam sein Jerusalem, Bethlehem u. s. w. In diesen Kreisen wurde das religiöse Gefühl aufs äußerste gespannt, wie dies namentlich ersichtlich ist aus dem Streite über die öftere Communion, welcher in Prag unter allseitiger Theilnahme und mit größter Heftigkeit geführt wurde. Die Eiferer, vor Allen Janov und Milicz, gingen so weit, daß sie eine tägliche Communion erlaubten und forderten; ja an Weihnachten sollten alle Gläubigen dreimal den Leib des Herrn empfangen. Diese Gleichstellung der Laien mit den Priestern steht in engem Zusammenhang mit den Vorstellungen, welche man sich in den genannten Kreisen vom Wesen der Kirche gebildet hatte. Die Schranke zwischen Priester- und Laienthum muß dort verschwinden, wo die göttliche Prädestination allein entscheidet, ob der Einzelne zum kirchlichen Verbande gehöre oder nicht. Auch das sieht man, daß die in den Prager Conventikeln üblich gewordene Communionpraxis consequent zur Forderung des Laienkelchs führen mußte. Marienwerder blieb als Lehrer der Hochschule diesen Bewegungen nicht fern und stand mit ganzer Ueberzeugungstreue auf Seite der Deutschen. Als aber 1387 die böhmische Nation in dem schon seit Jahren anhängigen Streit über die Besetzung der Collegiaturen den entscheidenden Sieg errang, verließ M. nach dem Beispiel vieler Collegen Prag und zog in seine Vaterstadt zurück. Er ahnte wohl, daß diese erste Niederlage der Deutschen zu neuen Forderungen und Uebergriffen der Böhmen führen und so nothwendigerweise eine Katastrophe heraufbeschworen werde müsse, wie sie das Jahr 1409 wirklich brachte. Ueberdies war sein ganzes Wesen offenbar nicht dazu angethan, an theologischen, durch nationale Elemente verbitterten Zänkereien Freude und Lust zu finden.

Mit der Rückkehr in die Heimath beginnt die zweite Periode im Leben Marienwerders. Er wurde im August 1387 Canoniker an der Domkirche und lebte von jetzt an bis zu seinem Tode 1417, dem innern Herzensdrang und seiner Neigung folgend, der praktischen Seelsorge, der Leitung und Führung der Seelen und der Verkündigung des göttlichen Wortes. Es ist das Bild eines eifrigen, in Gottesliebe und Frömmigkeit tiefgegründeten Priesterlebens, welches Hipler im zweiten Theil seiner Schrift vor uns entrollt, und das einer gründlichen Beherzigung und Betrachtung werth ist.

Als Canonicus wurde Johannes mit einer merkwürdigen Erscheinung des ascetischen Lebens zusammengeführt. Es ist dies Dorothea von Montau, eine merkwürdige Zeitgenossin der h. Brigitta und Katharina von Siena, die ähnlich diesen Heiligen, nur nicht in demselben Maße und Umfange, berufen war, mitbestimmend in die Ereignisse der Zeit einzugreifen. Was H. über das Leben der Klausnerin Dorothea, über die Beziehungen des Canonicus zu ihr mittheilt, ist erbauend und belehrend in gleichem Grade. Insbesondere bietet die Lectüre dieses Theils des Buches viele Einblicke in die Pflege und den Stand des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Frömmigkeit im 14. Jahrh.

Wie sehr das ganze Leben und Wirken Marienwerders durchaus dem Praktischen zugekehrt war, zeigt auch seine schriftstellerische Thätigkeit. Wir besitzen von ihm eine längere Abhandlung über die 12 Glaubensartikel, welche für die Geistlichen jener Zeit die Stelle unserer katechetischen Handbücher vertreten sollte. Man kann sich wohl aus dieser Erklärung des Symbolums den theologischen Standpunkt zurechtlegen, welchen M. als Professor eingenommen haben muß: — er war Nominalist, aber im Großen und Ganzen werden alle theologischen Spitzfindigkeiten ferne gehalten und offen tritt überall das Bestreben zu Tage, die Theologie aus den Höhen sublimer und abstracter Untersuchungen, die nur den Verstand anregen, das Herz aber kalt lassen, dem Leben und seinen Bedürfnissen wieder näher zu führen. Wir erblicken darin einen Beweis, daß M. seine Zeit und was ihr Noth that, wohl verstand. Auch das dürfte bemerkenswerth sein, daß in diesem für den Volksunterricht bestimmten Buche alles Schiefe und Einseitige in Behandlung gewisser Lehrstücke, welche in der nahen Folgezeit controvers wurden, in vollem Maße vermieden ist. Die absolute Nothwendigkeit der Reue zur Sündenvergebung, des lebendigen Glaubens für die Werkthätigkeit, des „status gratiae“ zur Erlangung der Ablässe wird ausdrücklich betont. Die andern Schriften von M., eine längere lateinische und eine deutsche Lebensbeschreibung der seligen Dorothea, haben einen mystischen Charakter.

Wir bemerken noch, daß der Verf. mit Genauigkeit und Fleiß Alles zu benutzen und zu verwerthen suchte, was für seinen Gegenstand von Bedeutung war. Das ganze Buch ist mit großer Wärme und Lebendigkeit geschrieben und verdiente es um so

mehr, daß ihm die Aufmerksamkeit in weitern Kreisen zugewendet würde, als es wissenschaftlichen und erbaulichen Zwecken in gleicher Weise gerecht wird.

Tübingen. Reiser.

Leben der Heiligen.

Lebensbilder der Heiligen. In der Ordnung des bürgerlichen Kalenders kritisch-historisch dargestellt von Dr. **Theodor Stabell,** aus dem Stifte St. Peter in Salzburg. Mit Genehmigung des fürsterzbischöfl. Ordinariates Salzburg. Zwei Bände. Schaffhausen, Hurter 1865. XIV u. 830, VIII u. 920 S. gr. 8. 3 Thlr.

Von jeher war es eine der eifrigsten Sorgen der Kirche, zuverlässige Nachrichten über das Leben ihrer Heiligen zu sammeln und zu verbreiten. In der ersten Zeit des Christenthums wurde am Todestage eines Martyrers über dem Grabe desselben das h. Meßopfer dargebracht und während desselben aus dem Leben desselben eine Vorlesung gehalten; vgl. *Ruinart*, Acta Mart. praef. generalis, §. I. N. 5, wo dieser Gebrauch aus afrikanischen Conciliar-Bestimmungen und aus dem h. Augustin nachgewiesen ist. Die ältesten Martyreracten sind vornehmlich von Assemani, Ruinart und den Bollandisten gesammelt; auch haben diese Männer nebst Mabillon, Natalis Alexander, Tillemont, Mamachius am besten deren kritisch-historische Rechtfertigung und Vertheidigung durchgeführt. Das Beispiel der alten Kirche hinsichtlich der Erwerbung und Aufbewahrung der echten Martyreracten wurde aber in späterer Zeit von den Bischöfen und Kloster-Vorstehern nicht immer gewissenhaft nachgeahmt; diese Vernachlässigung ist Schuld daran, daß wir heutzutage über manche Heilige, welche die Kirche verehrt, so karge Nachrichten haben und sich all unser Wissen fast nur auf die Namen sowie die Thatsache reducirt, daß die Kirche seit Menschen Gedenken sie verehrt hat. Ueber andere Heiligen haben wir zwar ausführliche Nachrichten, aber diese sind hinsichtlich der Echtheit von zweifelhaftem Werthe oder gar erweislich unecht. Auch die vorhandenen echten Acten der Heiligen erfordern größtentheils noch viel Arbeit zu ihrer allgemeinen Verwerthung sowohl für die Wissenschaft wie für die Andacht des gläubigen Volkes. Die Bollandisten stehen auch heute noch, wie fast immer in den beiden letzten Jahrhunderten, auf dem Felde der Hagiographie als ein wohlauserlesener, fleißiger und productiver Gelehrten-Verein zu vereinzelt. Zwar hat unsere Zeit manche vortreffliche Monographien über das Leben und Wirken einzelner Heiligen erzeugt; allein diese stehen doch in keinem Verhältnisse zu der Arbeit, die auf diesem Felde noch zu bewältigen bleibt. Den besten Beweis für die üblen Folgen hiervon liefert das große Buttler'sche Leben der Heiligen, bearbeitet von Räß und Weiß, welches man noch immer als die Hauptquelle der mit jedem Jahre sich mehrenden sogenannten „Leben der Heiligen" erkennt, obgleich die meisten der darin enthaltenen Heiligen-Geschichten sowohl in Beziehung auf Quellenkritik als Darstellung der historischen Wahrheit durchaus ungenügend sind. Kein Geschichtswerk bedarf nach unserer Meinung vor seiner Veröffentlichung einer so sorgsamen Bearbeitung als das Leben eines Heiligen oder der Heiligen; denn nicht das Trugbild erdichteter oder mystificirter Thaten, sondern die historische Wahrheit ist es, was zur Nachahmung anspornt, und darin liegt doch wohl der höchste Zweck eines solchen Buches. Ist einmal die historische Wahrheit in der Geschichte eines Heiligen verdunkelt, dann genüge dem Leser zum Behuf der Verehrung desselben die Thatsache, daß die Kirche denselben als Heiligen anerkennt und den Gläubigen zur Verehrung empfiehlt.

Das in der Ueberschrift genannte Werk ist mit Rücksicht auf seinen populären Zweck sowohl dem Inhalt als der Form nach zu den besten Erzeugnissen dieser Art zu rechnen. Die ausgesprochene Absicht des Verf. ist, die Heiligen in ihrer geistigen und moralischen Besonderheit aufzufassen, sie in klaren Umrissen und scharfen Strichen in möglichster Treue und Wahrheit als lebendige Bilder dem Leser vorzuführen, so daß sie ihm menschlich nahe seien, daß er sie leben, leiden und sterben sehe. Der Verf. beschränkt sich dabei im Allgemeinen auf die Heiligen des bürgerlichen Kalenders, damit die Gläubigen, wie er sagt, täglich sich am Anblick eines Heiligen erfreuen und ermuntern könnten; nur da, wo es gilt, Lebensbilder solcher Heiligen zu entwerfen, die in Deutschland besonders verehrt werden oder die in weitern Lebenskreisen besonders segensreich gewirkt haben oder die Anschauungsweise ihrer Zeit in ihrem eigenen Leben scharf abgeprägt hervortreten lassen, macht er eine Ausnahme.

Zu den Vorzügen des Werkes rechne ich besonders folgende: Der Verf. geht kritisch-historisch zu Werke, jedoch nicht so, daß er uns seine eigenen kritisch-historischen Reflexionen entwickelt, sondern so, daß er von den einzelnen Heiligen auf Grund der historischen Nachrichten, deren Echtheit oder innern Werth die wissenschaftliche Forschung festgestellt hat, ein lebensvolles Bild entwirft. Dadurch gewinnt seine Lebensgeschichte der Heiligen vor Allem den Charakter historischer Treue und realer Wirklichkeit. Doch ist er weit entfernt, bei diesem Verfahren einem frostigen historischen Rationalismus zu huldigen. Seine Lebensbilder sind weniger Standbilder zu Ehren der Todten, als Vorbilder zu Nutz und Frommen der Lebendigen, da er von der richtigen Ansicht ausgeht, daß dieselben nicht sowohl ein Tribut sein sollen, den man dem Verdienste der Heiligen bringt, als vielmehr ein Dienst, den man den Gläubigen erweist.

Der Mißgriff vieler Hagiographen, die Heiligen in eine dem menschlichen Auge kaum erreichbaren Höhe hinaufzurücken, ist vom Verf. wohl erkannt und glücklich vermieden; Licht und Schatten ist in seinen Bildern gehörig vertheilt, wie es das Zeugniß der Geschichte und die Beschaffenheit der menschlichen Natur erheischt. Daher stößt man bei ihm nirgends auf jene überschwenglichen Lobeserhebungen anderer Hagiographen, wobei selbst Unklugheiten, Schwächen und Fehler verherrlicht werden, nirgends auf maßlose Erniedrigungen, wobei die Widersacher des Christenthums nur als teuflische Scheusale erscheinen. Eben durch die kritisch-historische Darstellung ist es dem Verf. gelungen, die Heiligen natürlich, in ihrer wahren Gestalt vor unserm Auge auftreten zu lassen; wir sehen, welche Hindernisse und Schwierigkeiten sie zu überwinden hatten, welchen Leiden, Gefahren und Versuchungen sie unterworfen waren; mit dem Kampfe, den sie bestehen, mit dem Siege, den sie erfechten, wird uns Zeit, Ort und Lebenslage derselben klar; auch ihre Fehler, Irrthümer und Schwächen sind nicht verschwiegen.

Dem letztgenannten Vorzuge des Werkes ist ein weiterer nahe verwandt, ich meine die Vermeidung übertriebener Wundersucht. Manche Hagiographen glaubten, große Heiligen müßten auch große Wunderthäter sein; sie vergaßen aber dabei, daß die Heiligkeit nicht darin besteht, daß man Berge versetze und den Elementen gebiete, sondern darin, daß man Gottes Willen erfülle; sie erwogen nicht das Wort des Herrn: Nicht darüber freut euch, daß euch die Geister gehorchen, sondern darob, daß eure Namen im Buche des Lebens eingeschrieben sind. Luc. 10, 20. Nicht das kalte Anstaunen der fernen, unerreichbaren Größe, sondern das warme Bewundern der nahen, in unserm Kraftbereiche liegenden Tugend ist uns ein wahrer Antrieb, Reiz und Sporn zum Guten; jenes ertödtet, dieses belebt den Entschluß der Nacheiferung. Uebrigens ist der Verf. auch ebenso weit von Wunderscheu entfernt; er erwähnt nur solche Wunder, die entweder historisch genügend beglaubigt oder wesentlich in die Legende verflochten sind und ohne Zwang und Künstelei eine schöne moralische Deutung und Anwendung gestatten.

Fast bei jedem Heiligen hat der Verf. angegeben, wie derselbe nach der Tradition malerisch dargestellt wird; das gibt dem Buche

auch für den christlichen Künstler Werth. — Schließlich erwähne ich, daß der Verf. seine Lebensbilder in einer klaren, blühenden und kräftigen Sprache entwirft, was bei einem Werke, welches ebenso sehr Erbauung als Belehrung zum Zwecke hat, von besonderer Bedeutung ist.

Diese und andere Vorzüge des Werkes sollen uns nicht abhalten, auf einige Mängel und Fehler desselben aufmerksam zu machen. Da der Verf. keine kritisch-prüfende Lebensgeschichte der Heiligen zu liefern beabsichtigt, so tadeln wir zwar nicht, daß er die Angabe der Quellen, aus denen er geschöpft hat, unterläßt; allein da er sowohl dem Titel als der Einleitung nach kritisch-historisch verfahren will, so wäre es nicht unangemessen gewesen, die seltenern Monographien und Specialschriften, besonders jene, die nicht veröffentlicht sind und durch welche die hagiographische Wissenschaft wirklich bereichert wird, dem Titel und Fundort nach namhaft zu machen. Dies hätte nur wenig Raum gekostet, das Buch aber dadurch für die Wissenschaft größern Werth erlangt. Die öftere Citation des protestantischen Kirchenhistorikers Rettberg ist dafür ein schlechter Ersatz, ein noch schlechterer die Erwähnung sogenannter Kraftstellen aus deutschen Dichtern, unter denen II, 68 sogar Heine figurirt.

Nur selten findet sich über die Feste der Heiligen, namentlich über ihre Entstehung und Einführung, oder über die Reliquien derselben, namentlich über ihren dermaligen Aufbewahrungsort, etwas mitgetheilt. Das Werk würde aber an Werth sehr gewonnen haben, wenn auch dies mit einigen Worten geschehen wäre. Jedenfalls aber mußte es mitgetheilt werden, wenn im Laufe der Zeit die Heiligenfeste einen andern Charakter annahmen (die translatio S. Pauli z. B. änderte Papst Gregor I. nach dem Beispiele der mailändischen Kirche in das Fest conversio S. Pauli; vgl. Binterim, Denkw. Bd. V. Abth. 1., S. 321), oder wenn die verschiedenen Liturgieen gewichtige Momente zur Schlichtung hagiologischer Streitfragen enthalten (z. B. Maria, die Schwester des Lazarus und der Martha, wird bei den Griechen von jeher am 18. März verehrt, dagegen Maria Magdalena, die Sünderin, am 21. März, worin offenbar ein sehr wichtiges Moment für die, allerdings auch vom Verf. angenommenen Verschiedenheit beider Personen liegt). Ueber die Entstehung und Feier der Feste des Herrn und seiner jungfräulichen Mutter äußert sich zwar der Verf. hier und da, aber meistens ungenügend, wenn nicht unrichtig. So sagt er vom Feste der Beschneidung des Herrn: „Die Einführung dieses Festes ist unbekannt, es muß sich nach und nach von selbst verbreitet haben." Nun aber steht fest, daß dasselbe schon im 3. Jahrhundert bestand, da wir von Zeno, Bischof von Verona, eine umfangreiche Rede auf dieses Fest besitzen; auch kommt es in den ältesten Kalendarien vor und wird auf der zweiten Synode zu Tours (567) ausdrücklich erwähnt. Der Hauptzweck desselben war, den am 1. Januar bei den Heiden üblichen Bacchanalien entgegen zu wirken (Binterim a. a. O. S. 309). Mariä Reinigung fällt auf den 2. Februar. Warum? Weil der Reinigungstermin nach dem Mosaischen Gesetze vom Geburtstermin abhing. Da nun die meisten orientalischen und occidentalischen Kirchen das Geburtsfest am 25. December feierten, so fiel der vierzigste Tag auf den 2. Februar. Die Verschiedenheit in der alexandrinischen und ägyptischen Kirche rührt daher, weil sie das Geburtsfest am 6. Januar feierten. Das Fest ist schon im Antiphonar Gregors I. verzeichnet. — Das Fest Mariä Verkündigung fällt auf den 25. März, weil 9 Monate vor der Geburt Christi, es sei denn, daß die Charwoche in diese Zeit fällt, in welchem Falle es verschoben wird. Den apostolischen Ursprung dieses Festes, den die Bollandisten behaupten, nimmt der Verf. als unerweislich nicht an; dasselbe war indeß schon im 5. Jahrhundert verbreitet (cf. Opp. *Leonis M.* ed. *Ballerin.* tom. I. p. 438). Auch hätte der Verf. noch erwähnen können, daß dieses Fest höchst wahrscheinlich die nächste Veranlassung zur Entstehung des ganzen Ave Maria, wie es heute gebetet wird, gegeben hat (Binterim a. a. O. S. 361). Das Fest Mariä Heimsuchung, das die Päpste Urban VI. und Bonifacius IX., wie der Verf. sagt, in der allgemeinen Kirche einführten, bestand im Abendlande schon länger, da es schon auf dem Concil zu Le Mans (1247) erwähnt wird. Das Fest Mariä Geburt, das im Orient schon im 7. Jahrhundert als allgemeines Fest vorkommt (*Andreae Cretens.* Opp. ed. *Combefis* oder *Gallandii* Bibl. t. XIII. p. 93), wurde im Occident als solches viel später und von allen Hauptfesten Mariä zuletzt eingeführt, nämlich im 13. Jahrhundert. Dies besagt deutlich ein in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts entstandenes Marien-Gedicht, das Pfeifer (Marienlegenden, Dichtungen des 13. Jahrhunderts, Wien 1863, S. 2) mittheilt; die bezügliche Stelle lautet: Ir habet alle wol gehôrt — daz si (Marîe) vier tage hât, — die man mit vîre ir begât — in des jâres ummevart. — der tag dô si geboren wart — der wart zu jungest ûf geleit — von der reinen kristenheit.[1]).

Auch manche Einzelheiten bietet das Werk, die wir aussetzen müssen. Das Andenken an den h. Suitbert, dessen Festfeier der Verf. gegen alle Auctorität auf den 2. März, statt auf den 1. setzt, hat sich am Niederrhein seit dem 9. Jahrhundert nicht verloren, wie derselbe meint (I, 269); die feierliche Translation einiger Reliquien desselben nach Düsseldorf im J. 1264 und Anderes widerlegt diese Behauptung. Auch sind im Jahre 1626 seine Reliquien nicht erst aufgefunden worden, sondern in diesem Jahre fand die Translation einiger Reliquien desselben nach Münster statt. — Ob Jacobus der Jüngere mit Jacobus, dem Sohne des Alphäus, ein und dieselbe Person sei, wie I, 534 behauptet wird, ist nicht ausgemacht. Der sehr alte Ursprung dieses Festes hätte wohl erwähnt werden können; denn in den alten Kalendarien vor dem 5. Jahrhundert ist dies das einzige Apostelfest, welches sich verzeichnet findet. — Unrichtig ist es, wenn der Verf. I, 546 meint, die griechische Kirche feiere das Fest Kreuzerfindung am 4. September; sie feiert es gar nicht, wahrscheinlich weil gleich nach der Auffindung des h. Kreuzes durch die Kaiserin Helena zu Jerusalem eine neue Kirche zu Ehren des h. Kreuzes errichtet wurde; erst nach Vollendung derselben konnte der aufgefundene Schatz an dem für ihn bestimmten Orte aufgestellt werden, weshalb sie das Fest Kreuzerhöhung, nicht Kreuzerfindung feiert. (Acta SS. tom. I. Maii p. 365). — Wo von den altbritischen Missionaren St. Bonifacius (I, 699), St. Kilian (II, 37) u. A. die Rede ist, werden die von Rettberg und andern protestantischen Historikern so stark ausgebeuteten Differenzpunkte in Lehre und Disciplin, die zwischen der römischen und altbritischen Kirche bestanden haben sollen, erwähnt, ohne daß eine genügende Aufklärung über den wahren Sachverhalt beigefügt würde. Die Sache wäre besser ganz unberührt geblieben. — Am Feste Johannis des Täufers hätte der Verf. mit Anführung der Gründe erwähnen sollen, daß Maria und Johannes die einzigen Heiligen seien, deren Geburtsfest die Kirche feiert und von jeher gefeiert hat (Binterim, Denkw. V, 378). Die vom Verf. erwähnten abergläubischen Lustrationen an diesem Tage, die übrigens schon der h. Augustinus verpönt (tom. V. Append. sermo 277), sind heidnischen Ursprungs, wie Prof. Braun treffend nachgewiesen hat (Jahrb. des Bonner Alterthums-Vereins XXII, S. 85 und XXXVI). —

1) Wo der Verf. von der Geburt Mariä handelt, erwähnt er auch ihres Vaters, der bekanntlich in der kirchlichen Literatur einen doppelten Namen führt; die Namentafel bei Lucas nennt ihn Eli, den Namen Joachim haben die Väter dem sog. Protevangelium des h. Jacobus entnommen, welches zwar apokryph, aber sehr alt ist. Der Verf. meint, Eli könnte eine Verkürzung von Eljakim sein und dieses sei nach dem Hebräischen gleichbedeutend mit Joakim. Eine Verkürzung wie die von Eljakim in Eli ist aber ohne Beispiel. K.

Bischof Benno von Meißen stammt nicht, wie der Verf. (I, 748) behauptet, aus dem Geschlechte der Grafen von Bultenburg, sondern der Grafen von Weltenberg; auch hätte der Verf. erwähnen sollen, daß Gott ihn mit der Gabe der Wunderwerke besonders reichlich ausgestattet hat. Dies ist ein charakteristischer Zug in seinem Lebensbilde, daher durfte er wohl nicht verschwiegen werden. Die Meißener Kirche bewahrt das Andenken daran in den alten Versen: Arx, Mausoleum, turris, templum, indica vasa, — Pons, schola, fons, fornix, vinea, rara tacens. Was die Einrede anlangt, als ob die Gebeine des h. Benno, die jetzt zu München in der Liebfrauenkirche ruhen, nicht die echten seien, so wird dieselbe am besten widerlegt durch eine 1608 gehaltene akademische Rede des P. Tanner zu Ingolstadt, worin er bezeugt, daß diese Lüge zur Chicane auf die im J. 1523 von Papst Hadrian VI. vorgenommenen Heiligsprechung des h. Benno von Luther sei ausgestreut worden. — Der Verf. verwirft die Biographie des h. Magnus als ein betrügliches Schriftstück und findet es sonderbar, daß der erste Theil derselben dem 12. Jahrhundert, der zweite dem 10. angehören soll. Dadurch zeigt er aber, daß er über die Studien des Benedictiners Mabillon und der Bollandisten bezüglich der Lebensgeschichte dieses Heiligen nicht hinausgekommen, namentlich, daß ihm die jüngste kritische Untersuchung über diese Biographie von Braun (Lebensgeschichte der Heiligen und Seligen der Stadt und Diöcese Augsburg I, 143) fremd geblieben ist; er würde sonst über den h. Magnus nicht so vag geschrieben und der Geschichte der alten Bischöfe Wikterp und Thosso nicht die Grundlage entzogen haben, ohne etwas Besseres an die Stelle zu setzen. — Auf die Legende des h. Emmeran, angeblich vom Freisinger Bischof Aribo verfaßt, legt der Verf. zu viel Werth; sie kann jedenfalls für eine kritisch-historische Darstellung der Lebensgeschichte dieses Heiligen wegen der vielen Ungereimtheiten, die sie enthält, nicht ohne Weiteres benutzt werden. Der Benedictiner Scholliner im Oberaltaich weist z. B. nach, daß Emmeran nicht zu Poitou in Frankreich, sondern zu Petaw in Norikum geboren sei und daß, wenn man dem Aribo Glauben schenkt, derselbe schwerlich ein Martyrer genannt werden könne (*Herm. Scholliner*, disquisitio critica de patria, episcopatu et martyrio S. Emmerani. A. 1789). — Der h. Bruno, Stifter des Carthäuser-Ordens, soll (nach II, 484) wahrscheinlich zu Tours unter dem berüchtigten Meister Berengar Philosophie studirt haben. Diese Behauptung beruht auf einem Mißverständniß des Chronicon Malliacense, wie schon Mabillon (praefat. in acta Ordinis S. Benedicti edit. Tridenti a. 1724 pag. 534. Analecta, tom. IV. p. 385) nachweist. Bruno studirte vielmehr Theologie und Philosophie zu Rheims. — Die Geschichte der h. Hedwig, Herzogin von Schlesien und Polen, würde lebensvoller und nicht so inhaltslos erscheinen, wenn der Verf. auch das Verhältniß zu ihrem Manne, Heinrich dem Bärtigen, besprochen hätte. Derselbe hat sich zwar in Folge seiner kriegerischen Uebergriffe die Excommunication zugezogen und ist darin unerwartet schnell gestorben; aber es gibt doch wohl wenige Herzöge, die über Schlesien soviel Segen verbreitet haben, als er. Aug. Knoblich sagt in seiner ausgezeichneten Biographie dieser Heiligen S. 141, daß er den Grundstein zum Wohlstande Schlesiens gelegt habe. — In der Geschichte der ursulanischen Jungfrauen hat der Verf. den Bollandisten de Buck, auf den er sich beruft, minder sorgfältig gelesen, sonst hätte er die Quellen dieser Geschichte besser erkannt und benutzt. Das älteste schriftliche Document ist nämlich nicht der dem 8. Jahrhundert angehörende sermo in natali virginum, sondern eine wenigstens dem Schlusse des 5. Jahrhunderts angehörende und in der heutigen Ursula-Kirche zu Köln noch erhaltene Stein-Inschrift, deren Echtheit nicht bezweifelt werden kann. Sie verbreitet über die ganze Geschichte mehr Licht, als der Verf. gethan hat; übrigens ist dieselbe zum Theil in den genannten sermo aufgenommen. Auch meint de Buck nicht, wie der Verf. sagt, daß unter den Tausenden von flüchtigen Jungfrauen elf besonders vornehm gewesen seien, sondern er sucht die Zahl 11,000, wie er auch nach dem sermo in natali nicht anders konnte, möglichst festzuhalten.

Schließlich ist noch zu rügen, daß der Verf. der neumodischen Interpunctionsweise huldigt, wonach vor Relativ- und Adverbialsätzen kein Komma gesetzt wird.

Alfter. **Kessel.**

Aus einer andern uns eingesandten Besprechung theilen wir noch folgende Bemerkungen mit: Die Sprache des Verf. ist stellenweise in geschmackloser Weise gesucht und spielend; z. B. I, 110: „über Stadt und Land, über Berg und Thal, durch Feld und Wald, durch Husch und Busch, auf jedem Weg und Steg;" I, 170: „das blanke Schwert blitzte, eine blankere Seele schwebte himmelauf;" I, 172: „den Streit mit der Stahlfeder des Schwertes schlichten;" I, 219: „mit dringenden Bitten und klingenden Gründen;" I, 237: „diese heilige Zwölfzahl war nun durch das unselige Ende des Judas unvoll geworden;" und vieles der Art. — Die geradezu romanhaften Schilderungen I, 30. 101. 165. 205 sind in einem solchen Buche durchaus unstatthaft. Auch die Charakterisirung des h. Franz von Sales, I, 139 ist nicht würdig gehalten; die detaillirte Angabe der Handlungsweise der Klosterschwestern II, 649 ist geradezu anstößig. Andere Aeußerungen sind in einem Leben der Heiligen unpassend oder unüberlegt und ungenau, z. B. I, 174: „Das abergläubische Volk hätte ihn mit Gewalt zurückgehalten, ja ermordet, um den Heiligen lebendig oder todt in ihrer Mitte zu haben; auf solchem Abweg verstieg sich die Verehrung der Heiligen und der Reliquien ... Der rauhe Geist jener Zeit hielt die Verhängung von Fasten, Banden und Streichen zu einem »frommen Zwecke« nicht für Unrecht." I, 167: „Nach ihrem Tode stritten die Städte Palermo und Catania um die Ehre ihres Geburtsortes einen unnützen, vergeblichen Streit." I, 336: „Sie hielt das Sagen und Singen unverstandener Psalmen für kein Gebet."

Jedenfalls ist eine gründliche Revision des Buches durch einen befähigten Bearbeiter (der Verf. ist bald nach Vollendung des Buches gestorben) für eine zweite Auflage wünschenswerth.

Nationalökonomie.

Die Kirche und die Association der Arbeiter. Von **Friedrich Eberl,** Priester der Diöcese Passau. Gekrönte Preisschrift. Passau, Deiters 1866. X u. 213 S. 8. 25 Sgr.

Die Lösung der großen wirthschaftlichen Frage unserer Zeit über die Erreichung einer menschenwürdigen Stellung der Arbeiter und über das Verhältniß des Capitals zur Arbeit liegt weder im herrschenden Industriesysteme, noch im Socialismus und Communismus, sie liegt nur im Christenthume und der Kirche. Das ist der Grundgedanke dieser Schrift. Wie der Verf. ihn ausführt, wollen wir in Kürze darzulegen versuchen.

Der Arbeiter ist in dem Industriesystem (in der Großindustrie) nicht mehr Mensch, sondern bloß Werkzeug. Verkümmerung auf geistigem, noch mehr auf dem materiellen Gebiete ist die Gefahr, welche aus der Großindustrie für die Arbeiter zu entstehen droht. Der Mann des Kleingewerbes, der Fabrikarbeiter, ist dem großen Capitale gegenüber ohne alle Macht. Die Maschinen insbesondere machen es der Handarbeit unmöglich, die Concurrenz zu bestehen, äußern einen großen Druck auf die Arbeitslöhne, vermindern die Zahl der Arbeiter und führen, den Mann verdrängend, Weib und Kinder in die Fabriken ein; aber auch die Krisen und die Bewegungen des Marktes überhaupt drücken auf den Arbeitslohn. So kommt es, daß der englische Fabrikarbeiter

tiefer steht, als die alten Hörigen; denn diese sind Menschen geblieben, jener ist ein bloßes Werkzeug geworden.

Darum hat sich der Socialismus wie der Communismus gegen dieses System erhoben. Beide erblicken das wirthschaftliche Leiden unserer Zeit im Eigenthum und seiner Vertheilung. An seine Stelle setzt der Communismus die Gütergemeinschaft, der Socialismus läßt das persönliche Eigenthum bestehen, aber er hebt seinen Uebergang im Erbwege auf. Das hinterlassene Vermögen der Individuen soll an die Allgemeinheit fallen, und diese soll es je nach Bedürfniß und Befähigung an die Lebenden vertheilen. Von den Vertretern dieser Richtung verlangt Saint Simon (dessen System im Abschn. II, §. 2—5 dargestellt wird) noch Aufhebung der Stände, Gleichheit des Unterrichts. Das Erbrecht führt nach ihm zur Demoralisation, Verschwendung, Unordnung. Die Vertheilung des Hinterlaßthums soll nach dem Principe geschehen: „Jedem nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit nach ihren Werken (ihrer Arbeit)." Der Staat wird Erbe und an die Stelle des Bluterbrechts tritt das Erbrecht des Verdienstes. Fourier (§. 6) verlangt, daß ein jeder wenigstens ein Minimum besitze. Dem Einzelnen wird jene Arbeit zugewiesen, zu welcher er einen besondern Trieb, eine Vorliebe in sich trägt. Diejenigen, die einen gleichen Trieb in sich fühlen, bilden eine Arbeitergruppe, vereinigen sich zu einer Phalanx; gemeinsam sind in einem Hause die verbunden, welche eine gleiche Arbeit verrichten; gemeinsam sind auch Küche, Mahlzeit, Kindersäle, Theater. Die Grundbesitzer treten zur Durchführung des Ganzen ihren Grund und Boden gegen Entschädigung ab. Die Vertheilung geschieht der Art, daß das Capital $^4/_{12}$, das Talent $^3/_{12}$, die Arbeit $^5/_{12}$ des Gewinnes erhält. Auch die Familie ist in diesem Systeme aufgehoben. Louis Blanc (§. 7) schlägt vor, der Staat solle Arbeiterwerkstätten errichten, um dadurch die freie Concurrenz mit ihren heillosen Folgen zu vernichten. Jeder arbeitet in ihnen nach seinen Anlagen und Kräften und consumirt nach seinen Bedürfnissen. Der Lohn aber ist für Alle gleich: denn das Talent hat nicht mehr Rechte, sondern mehr Pflichten. Der Gewinn der Arbeit wird Reservefond zur Abzahlung des vom Staate erhaltenen Capitals, für Unglücksfälle und Dividende zur Vertheilung unter die Arbeiter nach ihren Arbeitstagen bestimmt. Proudhon (§. 8) nennt das Eigenthum wegen seiner ungerechten Vertheilung einen Diebstahl. Auch er will Gleichheit der Löhne. Um die Abhängigkeit der Arbeit vom Capital aufzuheben, fordert er die Unentgeltlichkeit des Credits, Aufhebung des Capitalzinses, des Unternehmergewinns und die Errichtung einer Volksbank. Babeuf als Communist (§. 9) will nicht bloß Aufhebung des Eigenthums, sondern auch aller geistigen Unterschiede unter den Menschen. Cabet fordert neben der Aufhebung des Eigenthums Gemeinschaft der Güter, der Genüsse, der Industrie, der Erziehung und Gleichheit der Bildung, aber er will nicht, wie Babeuf, mit Gewalt, sondern durch die freie Ueberzeugung und Zustimmung die Verwirklichung seines Planes. Wenn wir hier zugleich die socialen Bestrebungen in Deutschland anreihen, so findet Schulze=Delitzsch die Lösung in der Selbsthülfe und in den Vereinen (Vorschuß=, Credit=, Rohstoff=, Magazin=, Consum=Genossenschaften). Dagegen findet Lassalle die Rettung in der Staatshülfe bez. im Staatscredit, damit die Arbeiter Productivassociationen gründen können, und er fordert, um dieses Ziel leichter zu erlangen, das allgemeine Wahlstimmrecht. Die Forderung der Arbeiter sei in beiderlei Beziehung gerecht, weil sie sowohl zur directen wie zur indirecten Steuer am meisten beitrügen (§. 10).

Aber auch die socialistisch=communistischen Anschauungen sind verwerflich. Sowohl der Zins, wie das Erbrecht sind vor dem Christenthum gerechtfertigt (Abschn. III, §. 7 u. §. 8). Wenn nach Fourier die Arbeit die Befriedigung eines Triebes ist, so kann es keine verschiedene Löhnung der Arbeit mehr geben; warum soll ferner die Arbeit besser gelohnt sein, als das Talent, das die Arbeit fruchtbarer macht? Die Nationalwerkstätten L. Blancs berauben einen großen Theil der bisherigen Unternehmer ihrer Selbständigkeit. Darum ist auch die von Proudhon gewollte Aufhebung des Unternehmergewinns unthunlich, weil sie zur Vernichtung jeder Auszeichnung führt. Gegen die Genossenschaft Schulze's ist nichts zu erinnern, aber die Selbsthülfe der Arbeiter ist nicht ausreichend, und die Genossenschaften dienen zunächst nur dem niedern Handwerker=, nicht aber dem Arbeiterstande. Die Staatshülfe, welche Lassalle an die Spitze stellt, ist auch geboten, aber sie kann nicht das allein dienliche Rettungsmittel sein, weil sie sonst die übrigen Steuerklassen bedrücken und zur Bevormundung durch den Staat führen würde.

Das Industriesystem mit seiner absoluten Freiheit und schrankenlosen Concurrenz führt zur Atomisirung der Gesellschaft, Socialismus und Communismus aber zur Centralisirung, d. i. zur Knechtung derselben (S. VI—VIII und die Aeußerung Hurters S. 114). Wir müssen daher eine andere Lösung suchen und wir finden sie im Christenthum. Nach der Ansicht des Heidenthums ist die Arbeit eine Verunreinigung des Menschen, seine Entwürdigung, ein Fluch; das Christenthum aber macht die Arbeit zum Beruf des Menschen, zu seiner Ehre, zur Strafe und zum Besserungsmittel; sie ist keine Knechtschaft mehr, sie ist die tägliche Schule der Tugend; sie wurde durch Christus in der Werkstätte geadelt. Das Christenthum wirkt daher auch entscheidend auf die Arbeitstheilung, die freie Concurrenz, das Capital, das Eigenthum, das Erbrecht, den Zins, auf die Associationen, die Ehe. Die Kirche insbesondere offenbart ihr Wirken in allen hier bezüglichen Sphären, somit bei den Arbeitervereinen, bei den Orden, den Sparcassen, den Mäßigkeits=, den Gesellenvereinen, der Sonntagsfeier; zugleich gedenkt der Verf. hier auch des Handwerkerbundes, der Wohnungsfrage, der Baugesellschaften und fordert schließlich vom Staate (§. 14. 15), daß er den Arbeitern die Freiheit der Association gewähre und der unmäßigen Arbeitszeit Schranken setze.

Das ist der Inhalt der Schrift: gehen wir jetzt zu deren Prüfung über. Zunächst müssen wir die Frage stellen: welche Lösung hat der Verf. den großen wirthschaftlichen Fragen der Zeit über freie Concurrenz, Eigenthum, Antheil am Unternehmergewinn, Verhältniß des Staates zum Arbeiterstande gegeben? — Freiheit und Eigenthum sind die großen Ideen, welche unsere Zeit im tiefsten Innern ergriffen haben. Mit einem Factor noch vermählt, sind sie die Träger der Aufgabe unserer Zeit. Dieser Factor ist ein moralischer, der sich offenbart in der Gerechtigkeit und Liebe im Geiste des Christenthums. Von diesem Standpunkte aus erkennt der Verf. mit Recht die freie Concurrenz als eine Wahrheit an. Die freie Concurrenz hat in ihrer praktischen Geltendmachung unselige Folgen aufzuweisen. Der Verf. will daher, um diese Folgen abzuwenden, die freie Bindung, die in der Association liege. In dieser Allgemeinheit hingestellt, könnte dieser Gedanke Bedenken erregen. Die Association kann nicht die absolute Lösung enthalten, wenn die Genossenschaften der Arbeiter und die neben ihnen noch fortbestehenden Unternehmungen einzelner Fabrikherrn oder die Associationen unter sich die freie Concurrenz walten ließen und den alten Krieg Aller gegen Alle wieder erneuerten. Die Association bedarf daher auch noch eines innern tiefern, eines sittlichen Lebensprincips, des genossenschaftlichen oder des Geistes des Opfers, der nur aus der christlichen Entsagung quillt, d. i. der Selbstbeherrschung, die das eigene Interesse im gegebenen Falle dem Interesse der Genossenschaft aufzuopfern vermag. Der Verf. hat diesem Gedanken Rechnung getragen S. 46—50, S. 166. 167. 172. Wir glauben aber, es wäre zweckmäßiger gewesen, diese Stellen S. 166, §. 9 vorzutragen. Zuerst hätte überhaupt das Industriesystem, dann der Socialismus für sich dargestellt und geprüft, und im letzten Abschnitt das Christenthum in seinem

Verhältniß zu diesen Systemen und in seiner sie überwindenden, höhern socialen Bedeutung dargestellt werden sollen. Als Einleitung zu diesem letzten Abschnitt hätte der Gedanke gedient, der in der Vorrede und S. 114 ausgeführt wurde, daß das Industriesystem zur Atomisirung, der Socialismus zur Centralisation und Knechtung der Gesellschaft führe, somit im Christenthum allein die Lösung liege. Jedenfalls hätte die Schrift dadurch an innerm Zusammenhang und lebendigem Interesse für den Leser gewonnen.

Der Grundtitel des Eigenthums ist nach dem Verf. das Recht der Selbsterhaltung und der Unabhängigkeit; dieses Recht hat insbesondere die Familie, somit kommt ihr auch das Eigenthum zu, und ist auch das Bluterbrecht gerecht; das Familienvermögen muß nach dem Tode des Vaters durch die Erblichkeit der Familie eigen werden, sonst kann sie nicht erhalten werden. Das Erbthum steht so fest als das Eigenthum (S. 153—158). Hier könnte man aber doch fragen, wie es mit dem Erbthum und Eigenthum derer sich verhalte, die außerhalb eines Familienverbandes stehen? Wie fromme Stiftungen zu Eigenthum und Erbe kommen könnten? Dazu kommt noch die Erwägung, daß die Socialisten das Eigenthum nicht an sich anklagen, sondern nur seine ungleiche Vertheilung. Wir glauben daher sicherer zu gehen, wenn wir sagen: der Mensch hat das Eigenthum nicht kraft eigenen Rechtes, er hat es von Gott und soll es nach Gottes Willen gebrauchen. Für den einzelnen Eigenthümer hat es seine Begründung in seiner Persönlichkeit; wie die Persönlichkeit ihr Recht in sich selbst trägt, so das Eigenthum, als ihr Werk, ihr Zubehör, ihr Ausfluß, als Product ihrer eigenen materiellen oder geistigen Arbeit, oder als die Schöpfung des persönlichen Willens, der es auf Andere überträgt. Wie die Persönlichkeit, soll man daher auch das Eigenthum an Andern achten. Weil aber der letzte Grund des Eigenthums die göttliche Ordnung und Institution ist, so folgt daraus, daß der Mensch diese seine Arbeit auf die materiellen Dinge nur nach Gottes, d. i. sittlichen Gesetzen offenbaren, erwerben, übertragen kann, und daß somit auch der Gebrauch des Eigenthums durch göttlichen Willen, durch das sittliche Weltgesetz geheiligt sein muß. Daher fesselt an den Geiz sich das Siechthum des eigenen Lebens, das unrecht aufgespeicherte Gut zerstreut am Enkel die Vergeltung in alle Winde u. s. w. Wenn die Verschiedenheit der Gaben eine Ungleichheit erzeugt, so fordert die Liebe die Ausgleichung und Versöhnung, die in dem Geringsten der Brüder Christus liebt; ein christliches Volk achtet auch im Aermsten das Ebenbild Gottes und gibt ihm die Mittel ein Mensch zu sein u. s. w. (vgl. meine „Gesch. der polit. Oecon." S. 372 ff.).

Was ferner den Antheil der Arbeiter am Unternehmergewinne betrifft, so glaubt der Verf., hier müsse am Ende die Billigkeit entscheiden (§. 166); in der Productivassociation insbesondere aber solle die Arbeit in gleichem, ja vielleicht höherm Maße am Gewinne Theil nehmen, als das Capital (S. 168). Es muß zugegeben werden, daß diese Frage eine der schwierigsten ist, weil die wirthschaftlichen Verhältnisse so mannigfaltig, verwickelt, und in ihrem Innern so wenig erkannt sind, daß sie nur schwer unter ein allgemeines Gesetz gebracht werden können. Hier, wie in allen hochwichtigen Fragen der Gegenwart auf dem materiellen, wie auf dem ethischen und geistigen Gebiete, entscheidet zuletzt die christliche Gesinnung, das christliche Gewissen, die Billigkeit und ihr ewiges Recht. Gott hat in alle Verhältnisse des Lebens aber seine Gesetze hineingelegt und es ist die höchste Aufgabe des Menschen, die Gesetze Gottes zu erforschen und die erkannten Gesetze im Leben zur Wahrheit zu machen. Wir haben an einem andern Orte die Behauptung aufgestellt, daß das Verhältniß des gesammten Arbeiterlohnes als Arbeitercapital zum Unternehmercapital auch den Antheil des Arbeiters und des Unternehmers am Gewinne bestimmen müsse. Es dient dieser Satz allerdings als Anhaltspunkt und mag in einfachen Verhältnissen als Norm dienen. Aber er setzt unter allen Verhältnissen auch voraus, daß der Lohn angemessen und gerecht war, und daneben ist die Berechnung immer mit Schwierigkeiten verbunden.

Eine sehr wichtige Frage ist auch die über das Verhältniß des Staates zum Arbeiterstande. Hier spricht sich der Verf. gegen Gewährung eines Staatscredits und gegen das allgemeine Wahlstimmrecht aus. Gegen Schulze-Delitzsch, der in der Selbsthülfe allein die letzte Rettung findet, und gegen Lassalle, der Alles vom Staate erwartet und als Mittel hierzu das allgemeine Wahlstimmrecht aufstellt, haben wir die Gesellschaft vor Allen als verpflichtet erachtet, in der socialen Frage zu interveniren, und soweit diese dieses Ziel nicht zu erreichen vermag, diese Verpflichtung dem Staate zuerkannt. Wenn es sich um die Rettung einzelner Klassen des dritten Standes handelte, war der Staat mit seiner Hülfe immer bereit; die Nachweise hat schon Lassalle geliefert; wir wollen nur beifügen, daß unter Ludwig Philipp 30 Mill. Frcs. für den Handelstand aus Staatsmitteln verwendet wurden. Warum soll der Staat aller Pflichten entledigt sein, wenn es sich um die Existenz des Arbeiterstandes handelt? Der Staat gehört keinem Stande allein an, er soll gegen Alle gerecht sein und über allen Parteien stehen, und daher in Nothfällen und zur Aufhülfe bei Unternehmungen auch zu Gunsten des Arbeiterstandes das Gleiche thun, was er dem dritten Stande gegenüber geleistet hat. Ist nicht auch der Schutzzoll ein Opfer, das der Staat allen Gesellschaftsklassen zu Gunsten einzelner Gewerbsberechtigten oder Fabrikanten auferlegt? Ist die Solidarität das innerste Lebensprincip der Gesellschaft, somit auch des Staates, so ist die sociale Intervention des Staates auch gerechtfertigt. Wenn er mit Vorsicht und nach reifer Untersuchung der Verhältnisse intervenirt, wird ihm Niemand einen Vorwurf machen. Was das allgemeine Wahlstimmrecht betrifft, für dessen Einführung jetzt in England eine große Bewegung stattfindet, so kann man dasselbe befürworten, wenn es innerhalb der socialen Gliederungen in das Leben tritt; als solche aber finden wir Land, Stadt und Berufsgenossenschaft (vgl. das zweite Vorwort in meinen „Lebenselem. des Staates"). Aber Alle ohne solche Abgliederung durch einander zur Wahlurne zu berufen, heißt das Chaos einführen; in solcher Weise kann das Wahlstimmrecht die Probe des Lebens nicht bestehen, wie denn deshalb allein die Idee desselben durch den Terrorismus der herrschenden Partei in Amerika geschändet wird. Dieser Mißbrauch wird auch da nicht verhütet, wenn man dieses Recht, wie es jetzt die Staatsmänner Englands verwirklicht wissen wollen, auf die Familienväter beschränkt. Im Princip aber kann man gegen das allgemeine Stimmrecht sich jetzt nicht mehr aussprechen, nachdem das Wahlstimmrecht, das an einen Census sich knüpft, in der Geschichte längst gerichtet ist.

Daß der Verf. die Freiheit der Concurrenz anerkennt, ist schon angeführt; die Darlegung der Gründe dieser Anerkenntniß (S. 26. 41. und 49) verdient Beifall: „als ein Krieg gegen Trägheit und Anmaßung ist die freie Concurrenz so berechtigt wie die Tugend, und sie hat Recht, wenn sie »Vorwärts oder Verderben« mit markiger Faust in die bestehenden Verhältnisse eingräbt." Ebenso stimmen wir ihm bei, wenn er ausspricht, daß die Wiedereinführung der Zünfte jetzt unmöglich sei, und daß darum auch der deutsche Handwerkerbund, um welchen sich Schüren verdient gemacht, ein praktisches Resultat nur dann finden werde, wenn er sich in Productivassociationen umbilde (S. 194). — Bei der Würdigung des Verhältnisses der Arbeiter zum Capital ist ganz richtig hervorgehoben, daß nicht das Capital, sondern der Capitalprofit Gegenstand ihres Hasses sei, indem dieser häufig die unter Menschen nothwendige Billigkeit verletze, der Unternehmerlohn über die natürliche Berechtigung hinausgehe (S. 48). — Besondere Befriedigung gewährt auch die Darstellung des Verhältnisses des Christenthums zur Arbeits=

theilung, freien Concurrenz, zum Capital, Erbrecht, Zins (III. §. 2—8).

Die vollste Anerkennung verdient aber die Offenbarung des christlichen Geistes, die alle Blätter dieser Schrift erfüllt: „Die Selbstliebe hat in ihrer Uebertreibung die Menschen zu Feinden gemacht, die Nächstenliebe vereinigt sie mit Andern (§. 7); der Arbeiter ist der Vollzieher einer von Gott gewollten Ordnung, er hilft den Plan des Schöpfers mit der Creatur ausführen, und das ist ja die einzige, die volle Sittlichkeit, die Erfüllung des Berufes, zu dem Gott gerufen; was ist die Arbeitstheilung anders, als das Bekenntniß der eigenen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit, die thatsächliche Verwirklichung der Lehre, daß wir Alle Kinder Eines Vaters sind und daher in der großen menschlichen Familie gerade so gut, wie in der engern, der Geist der Bruderliebe walten müsse, daß nicht bloß im wirthschaftlichen, sondern auch im politischen und Familienleben eine Solidarität der Interessen und Leistungen bestehe; und je mehr diese sich ausbreitet, desto inniger muß sich der Mensch dem Menschen verbinden; und auch die Maschine, die den Menschen von einem Theile der Arbeit befreit, wird ein neues Bindungsmittel für die Menschen: Demuth und Streben nach Fortschritt und Entwicklung verlangt Gott in gleicher Weise von uns; beides stellt in der Arbeitstheilung sich dar und daher ihr sittlicher Charakter (S. 47)." Darum erfüllt sich auch die eigentliche Aufgabe dieser auf gründlichem Studium und ernstem Forschen beruhenden Schrift in dem Nachweise, daß die wirthschaftlichen Fragen endgültig ihre Lösung nur im Christenthume finden: „Die Arbeitstheilung ist mit Gewinn für die gesammte Gesellschaft, mit Sicherheit für das Wohl Aller nur möglich auf der Basis der vom Christenthum gelehrten, von der Kirche beförderten Gerechtigkeitsliebe unter den Menschen. Das Christenthum allein kann dem Menschen, kann dem Unternehmer wie dem Arbeiter Beweggründe bieten, die ihn vermögen, auch gegen sein materielles Interesse zu handeln im Interesse und aus Ehrfurcht gegen eine höhere Ordnung (S. 134); der Grund, auf welchem die Associationen stehen, ist die christliche Selbstbeherrschung; Bruderliebe, die für sich nicht mehr als für den Nächsten will, wahre Egalité, gründend im Principe des Christenthums, in der Schätzung und Anerkennung der gottebenbildlichen Natur des Menschen, muß die Association beherrschen, wenn sie bestehen soll (S. 166. 167); bilden kann auch der Eigennutz die Associationen, sie erhalten — das kann bloß die Moral der Kirche und des Christenthums (172). Arbeiterbildungsvereine sind gut, nur müssen sie christlich sein (176. 177); nur die Kirche gibt den Associationen wahre Festigkeit, indem sie in den Gliedern den Geist der Arbeitsamkeit, Entsagung und Liebe erhält" (199).

Würzburg. Roßbach.

Rechtsgeschichte.

Das alte Erzstift und die Reichstadt Cöln, ihre geistliche und weltliche Verfassung und ihr Recht. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Staats- und Privatrechts, des deutschen Kirchenrechts und des rheinischen Adels. Von **Ferdinand Walter.** Erstes Buch. — A. u. d. T.: Das alte Erzstift und die Reichsstadt Cöln. Entwicklung ihrer Verfassung vom fünfzehnten Jahrhundert bis zu ihrem Untergange. Bonn, Marcus 1866. XII u. 422 S. 8. 2 Thlr. 10 Sgr.

Die niederrheinische Rechtsgeschichte ist ein Gebiet, welches bis jetzt nur eine spärliche und bloß beiläufige Bearbeitung gefunden hat. Noch keins der weltlichen und geistlichen Fürstenthümer, keine der einzelnen Graf- und Herrschaften, sowie der reichsstädtischen Gemeinwesen am Niederrhein ist bis jetzt zum Gegenstand erschöpfender rechtshistorischer Untersuchung und Darstellung gemacht worden. Und doch haben diese Territorien für das Verständniß sehr vieler Rechtszustände im heiligen römischen Reiche deutscher Nation, sowie für die richtige Beurtheilung zahlreicher politischer Wirren und Kämpfe am Niederrhein eine so hohe Bedeutung, daß ihre dauernde Vernachlässigung eine fühlbare Lücke in der Kenntniß der Rechts- und Verfassungsentwicklungen im deutschen Reiche lassen würde. Professor Walter, der unter den deutschen Canonisten und Rechtshistorikern einen hervorragenden Rang einnimmt, erkannte recht wohl, daß eine wahre deutsche Rechtsgeschichte sich nur auf- und ausbauen lasse, wenn durch eine Reihe von gründlichen Specialmonographien über die Rechts- und Verfassungszustände in den alten niederrheinischen Reichsgebieten die Bausteine zu einem solchen bedeutungsvollen Werke würden zusammengetragen und zurechtgelegt sein. Er selbst hat sich entschlossen, in einer erschöpfenden Arbeit über die geistliche und weltliche Verfassung, sowie über das Recht des alten Erzstiftes und der Reichsstadt Köln eine Grundlage zu einem solchen Werke zu legen.

Nach dem von ihm im voraus entwickelten Plane theilt er den zu verarbeitenden Stoff in sieben Büchern. Im ersten stellt er die Verfassung und Verwaltungsform des Erzstiftes und der Reichsstadt Köln, wie sie unmittelbar vor dem Zusammensturz des deutschen Reiches waren, in einem anschaulichen Bilde voran. Das 2. Buch hat die Entstehungsgeschichte des Erzstiftes als ein besonderes Territorium zum Gegenstande. Diese Geschichte hängt auf das engste mit der Vorzeit, insbesondere mit den großen Veränderungen zusammen, welche nach Karl dem Großen die fränkische Verfassung umgewandelt haben. Es ist daher eine Darstellung erforderlich, welche diese Umwandlungen, die Zersplitterung der alten und die Zusammensetzung neuer Gebiete, die tief gehende Einwirkung auf den Zustand der Personen und die Entstehung und endliche Vollendung der Landeshoheit in der Anwendung auf das hier in Frage stehende Reichsgebiet schildert. Das 3. Buch soll die ausführliche Darstellung und Entwicklung der Verfassung und Verwaltung des Erzstifts in allen ihren Theilen, das 4. ebenso die der Reichsstadt Köln enthalten. Das 5. Buch hat die kirchliche Verfassung des Erzbisthums zum Gegenstande. Das 6. Buch wird Alles, was sich auf Leben und Sitten bezieht, das 7. Buch das bürgerliche Recht, das Strafrecht und die Procedur umfassen. In diesen beiden Büchern wird das, was das Erzstift, und das, was die Reichsstadt Köln angeht, zur Vermeidung von Wiederholungen verbunden dargestellt. Dieses Inhaltsverzeichniß beweist, daß das ganze Werk nach einem großen Plane auf breitester Grundlage angelegt ist. Das erste Buch, welches als ein mäßiger Band kürzlich erschienen ist, entwirft ein umfassendes Bild aller Rechts- und Verfassungsverhältnisse, wie solche in der Stadt und in dem Kurstaate Köln unmittelbar vor dem Zusammenbrechen des deutschen Reichs bestanden. Diese Darstellung soll die Grundlage bilden, auf welcher der Verf. den ganzen Bau seiner umfassenden, mühevollen Untersuchungen aufzuführen gedenkt; am Faden des thatsächlich Gegebenen will er allmälig zu denjenigen Zeiten und Zuständen zurückgehen, in welchen das, was er im ersten Buche beschreibt, seinen Anfang und seine Begründung hat.

Ehe Walter sein Werk begann, mußte er sich darüber klar werden, ob er diesen Weg einschlagen oder es vorziehen solle, von den ältesten Zeiten und Zuständen auszugehen und zu zeigen, auf welche Weise und aus welchen Gründen stets das Folgende aus dem Vorhergehenden sich entwickelt hat und wie auswärtige Einflüsse oder gewaltsame innere Störungen das Bestehende vernichtet und Neues an die Stelle gesetzt haben. W. hat den erstern Weg eingeschlagen. Uns würde es besser zugesagt haben, wenn er dem letztern den Vorzug gegeben hätte. Man würde dann im Stande gewesen sein, die Grundlage kennen zu lernen, auf welcher diejenigen Verhältnisse, welche beim Zusammensturz des deutschen Reiches Bestand hatten, geworden und gewachsen waren, und die ganze Reihe von Rechts- und Verfas-

sungszuständen würde als das nothwendige Ergebniß eines natürlichen Entwicklungsprocesses vor Augen getreten sein. Zudem würde dann der Verf. sich nicht genöthigt gesehen haben, in diesem ersten Buche schon den drei folgenden in manchen Punkten vorzugreifen, hier Gegenstände zu erörtern, die planmäßig erst dort zur Behandlung kommen sollen, und so vielfach Dinge, die schon gesagt sind, zu wiederholen. Ebenso würde er nicht nöthig gehabt haben, bei der Besprechung einzelner Verhältnisse den Leser auf die eingehendere Erörterung im später folgenden historischen Theile zu vertrösten. Um Anderes zu übergehen, heben wir hier bezüglich solcher Inconvenienzen nur hervor, daß er es nicht wird umgehen können, im historischen Theile nochmals die Reihenfolge sämmtlicher kölner Erzbischöfe zu bringen. Um das Verständniß einzelner Rechtszustände zu ermöglichen, sieht er sich öfter genöthigt, auf die Zustände in den ältesten Zeiten zu verweisen. So muß er zur Begründung des Entwicklungsganges der Landesregierung und zur Erklärung der neuen Formen auf den capellarius der frühesten Zeiten zurückgehen und eine kurze Geschichte der capellerie von Engelbert I. bis in die neuere Zeit skizziren (S. 76). Bei dem Capitel über das Justizwesen muß er hervorheben, welche Befugnisse den Gerichten von den frühesten Zeiten her auch in Bezug auf die Handlungen der freiwilligen Gerichtsbarkeit beiwohnten (S. 129). Bei den Erörterungen über das Officialat wird darauf hingewiesen, daß die Gerichtsbarkeit des Officials in weltlichen Dingen nicht anerkannt, sondern in die alten Streitigkeiten mit dem Erzbischof hineingezogen war (S. 150). „Im Mittelalter, heißt es in dem Capitel über das Kameralwesen, waren, wie im historischen Theile vorkommen wird, die Einkünfte aus den bischöflichen Tafelgütern unter den Vogt, der Zoll und die Münze unter den Kämmerer gestellt. Durch die mit diesen Aemtern eintretenden Veränderungen kamen diese Verrichtungen an den redituarius oder Rentmeister“ (S. 166). Bei dem Artikel über das Militärwesen weist W. darauf hin, daß im Mittelalter der dem Erzbischof als Reichsfürsten obliegende Reichsdienst und die zur Vertheidigung des Erzstifts nöthigen Kriege und Fehden mit Hülfe der zahlreichen erzstiftischen Ministerialen und der Ritterschaft nach den mit ihnen geschlossenen Lehnsverträgen bestritten wurden und daß schon im Mittelalter und besonders in den Hussitenkriegen das Bedürfniß dazu geführt habe, neben der Lehensreiterei für die Dauer eines Krieges besoldete Reiter und Fußknechte anzuwerben und zu entlassen (S. 228. 230). Bezüglich des Beamtenwesens sagt er S. 256, daß dasselbe vor und nach aus dem stationären Geleise des an Lehen, Ritterbürtigkeit und Ministerialität gebundene Aemterwesens sich zu den freiern Formen des besoldeten Beamtenthums entwickelt habe. Zur Verständlichung seiner Erörterungen über den Lehenhof muß er sich auf eine in das tiefe Mittelalter hineingreifende historische Einleitung stützen (S. 259). In dem Paragraphen über die Lehensuccession sieht er sich genöthigt, einen Ausspruch des Königs Albrecht vom Jahre 1299 heranzuziehen (S. 271). Bei der Besprechung mancher städtischen Einrichtungen vermag er sich nicht zu entschlagen, die Bestimmungen des Verbundbriefes vom Jahre 1396 zu Grunde zu legen.

Bevor W. an die eigentliche Behandlung seines Stoffes geht, gibt er Rechenschaft über die Quellen und Hülfsmittel, die er bei seiner Arbeit benutzt hat. Wie sehr er sich auch bemüht hat, ein vollständiges Verzeichniß des gesammten Materials, aus welchem er für seinen Zweck schöpfen konnte, zusammenzustellen, so kann man dieses Quellenverzeichniß doch keineswegs als vollständig und in Bezug auf kritische Würdigung der einzelnen Werke als zuverlässig anerkennen. Um nur weniges hier hervorzuheben, hätten die „Roma Germaniae, das ist schematismus des h. Reichs freier Statt Cöllen am Rhein lebender Magistratspersonen“ (1724), dann die verschiedenen Schriften über die Frachtwage, Mühlengerechtsame, Brückengerechtigkeit und andere Gegenstände, endlich die vielen kleinen beim Herannahen der französischen Armee herausgegebenen Schriften über städtische Angelegenheiten nicht übersehen werden dürfen. Sehr viele der von W. benutzten Druckschriften wimmeln von Unrichtigkeiten und stehen noch auf einem Standpunkte, der durch die neuesten archivalischen Forschungen als völlig unhaltbar nachgewiesen worden ist. Es würde der Zuverlässigkeit und dem wissenschaftlichen Werthe des Buches sehr förderlich gewesen sein, wenn der Verf. sich mehr auf handschriftliche als auf gedruckte Quellen hätte stützen und die Angaben der benutzten Druckschriften durch handschriftliche Quellen hätte controliren wollen. Eine reiche zuverlässige Fundgrube für seine Arbeit würden die stadtkölnischen Rathsprotokolle, die Thurmbücher und die in den Zwistigkeiten zwischen der Stadt und den Erzbischöfen gewechselten Streitschriften gebildet haben. Aus solchen handschriftlichen Quellen würde sich ergeben haben, daß der tractatus absolutissimus de jurisdictionibus Coloniensibus, dem W. einen hohen Werth zuschreibt (S. 140), ein unvollständiges, unzuverlässiges, unkritisches, einseitiges und parteiisches Machwerk ist. Die Angaben über die „statuta und concordata der h. freyen Reichs-Statt Cölln“ würden bei Benutzung der stadtkölnischen Handschriften genauer und richtiger ausgefallen sein. Aus diesen Archivalien ergibt sich, daß die in dem bekannten Abdruck der „statuta und concordata“ enthaltenen „Recht und Bürgerfreiheiten“ nicht ein getreuer Abdruck der in einem aus dem 15. Jahrh. stammenden, für den Handgebrauch der Rathssyndici bestimmten amtlichen Statutenbuch enthaltenen Bürgerfreiheiten sind, sondern daß sie sich als eine Compilation dieser alten Bürgerfreiheiten und einer Anzahl später zu Stande gekommener Rathsschlüsse charakterisiren. Die Zeit, aus welcher der älteste dieser Zusätze stammt, würde annähernd das Datum feststellen, in welchem die alten sogenannten Bürgerfreiheiten zusammengestellt worden sind. Die von W. angeführten gedruckten „statuta und concordata“ stellen sich als ein unzuverlässiger, mit einzelnen Modificationen und zusätzlichen Verordnungen versehener Abdruck des genannten amtlichen handschriftlichen Statutenbuches heraus. Schon der Transfix von 1513 hatte bestimmt, daß diese Statuten, die sich in vielen mehr oder weniger correcten Abschriften in den Händen der einzelnen Rechtsgelehrten und anderer Bürger befanden, zum Druck gebracht werden sollten. Die Ausführung dieser Bestimmung ließ lange auf sich warten. Das Rathsprotokoll vom 2. März 1554 enthält Anordnungen darüber; es kam aber auch jetzt nicht zum Druck einer amtlichen Ausgabe der Statuten. Dies veranlaßte einen ungenannten Drucker, auf eigne Hand vorzugehen und im Jahre 1562 eine von den circulirenden Abschriften durch den Druck in klein Folio zu vervielfältigen. Eine Reihe von Jahren später unternahm es ein anderer unbekannter Drucker, eine andere mit verschiedenen Zusätzen versehene Abschrift zum Druck zu bringen; es ist dies die bekannte Quartausgabe der „statuta und concordata.“ Bezüglich dieser Ausgabe sagt Conring in seiner Antisecuris, tom. II, f. 500: „... als hat ein Ehrsamer Hochweiser Rath sich unumgänglich genöthigt befunden, diesen angemaßten falschen Druck anno 1608 den 19. Juni, als da derselbe der Zeit allererst ad notitiam kommen, durch ein offenes edictum zu contradiciren,“ — da, wie dieser Rathschluß sagt: „solche zusammengesuchte Stücke ohne Bestand und Grund und dieser Stadt statuta nicht sind, sondern vielmehr denselben und sonst dieser Stadt Rechten in viel Wegen widerwärtig und abbrüchig, also für gerecht keineswegs gehalten werden können.“

Die systematische Anlage des Walterschen Buches, die Rubricirung und Gruppirung des behandelten Stoffes und die ganze Behandlungsweise verdient alle Anerkennung und es reiht sich dieses Werk in würdiger Weise an die vielen kirchenrechtlichen und rechtsgeschichtlichen Schriften an, die dem Namen Walter einen so guten Klang verschafft haben. Es würde zu weit führen,

wenn wir auf den reichen Inhalt des Werkes näher eingehen und einzelne interessantere Punkte desselben ausführlich besprechen wollten. Es mag genügen, die Hauptmaterien, welche in dem Buche behandelt werden, hervorzuheben. Es sind dies: Lage und Grenzen des Erzstifts, Grenzen in kirchlicher Beziehung, Verzeichniß der Erzbischöfe, der Landesherr, der Hof, die Erbämter, das Domcapitel, die Landstände, die Landesfreiheiten, die Landesregierung, die Aemter, die Unterherrschaften, die Städte, die Landgemeinden, das Justizwesen, die Untergerichte, das hohe weltliche Gericht zu Bonn, das hohe weltliche Gericht zu Köln, das Officialat, das weltliche Hofgericht, der Hofrath, der Appellationszug, das Rechnungswesen und die Controle, das Gleichgewicht der Einnahmen und Ausgaben, die Einnahmequellen, die Steuerbefreiungen, die Descriptionen, die Zölle, das Militärwesen, das Beamtenwesen, der Lehenhof; die Reichsstadt Köln: geschichtliche Einleitung, Verhältniß zum Reich, Verhältniß zum Kurfürsten, die Stadt und ihr Gebiet, die Verfassung, die Gemeinde, der Rath, die Bürgermeister, die Sicherungsmittel der Verfassung, das Justizwesen, die freiwillige Gerichtsbarkeit, die Verfolgung der Vergehen, die Einnahmen und Ausgaben, das Militärwesen, die städtischen Anstalten, das städtische Beamtenwesen, die kirchliche Verfassung des Erzstiftes, das Domcapitel, der Nuntius, die kirchlichen Anstalten, der Untergang des Erzstifts und der Reichsstadt. — Zur Bearbeitung dieser zahlreichen und mannigfachen Gegenstände hat W. die von ihm angeführten gedruckten Hülfsmittel in geschickter und glücklicher Weise benutzt. Die Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten, deren nicht wenige mit unterlaufen, sind durchgehends auf Rechnung der Unzuverlässigkeit verschiedener der von ihm seiner Arbeit zu Grunde gelegten Druckschriften zu bringen. Von solchen Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten heben wir folgende hervor: S. 151 sagt W., das weltliche Hofgericht in Köln sei von dem Orte, worin es gehalten wurde, das Saalgericht genannt worden. „Saal“ hieß in Köln seit dem 13. Jahrh. der erzbischöfliche Palast auf dem Domhofe, keineswegs der erzbischöfliche Hof in der Trankgasse; mit „Saalgericht“ bezeichnete man nur das Gericht im Palast auf dem Domhofe, also das geistliche und nicht das weltliche Hofgericht. Bei der Besprechung des erzstiftischen Militärwesens (S. 228 ff.) vermissen wir die Unterscheidung zwischen „reisigem Zug“ und „täglichem Krieg.“ Was S. 294 über das städtische Wappen gesagt wird, ist theils ungenau, theils unrichtig: die Behauptung, daß die im untern Felde des Wappens in den letzten Jahrhunderten vorkommenden Flammen oder Martertropfen sich auf die h. Ursula beziehen, ist nicht stichhaltig; diese Flammen sind weiter nichts als eine willkürliche Veränderung des in den ältern Wappenabbildungen auf dem untern Felde sich zeigenden Arabesken-Ornaments. Die Größe des gesammten Weingärten-Areals, die Zahl der Häuser und Einwohner (S. 298) hätte nach amtlichen Vermessungen und Zählungen in zuverlässiger Weise aus den stadtkölnischen Acten ersehen werden können. S. 301 sagt W., der Rath habe in späterer Zeit gemäß einer den ursprünglichen Bestimmungen widersprechenden Gewohnheit sogenannte „Rathsfreunde“ gewählt; welche Functionen diese „Rathsfreunde“ gehabt haben sollen, sagt er nicht. Diese Behauptung beruht aber auf einer irrthümlichen Auffassung der Bezeichnung „Rathsfreunde“: die „Rathsfreunde“ waren anders nichts als die von den Zünften gewählten Rathsherren; bei einer genauen Vergleichung der in den westfälischen Kreiskalendern vorkommenden Namen der Rathsherren und Rathsfreunde würde sich die Identität beider klar herausgestellt haben. Was W. von den Vierundvierzigern sagt, ist ungenau: der westfälische Kreiskalender führt stets sämmtliche städtische Beamten für einen dreijährigen Turnus auf; für das erste Jahr waren von jeder Zunft zwei Mitglieder zu den Vierundvierzigern gewählt; diese traten im zweiten Jahr zurück und es kamen zwei neue an die Stelle; an Stelle dieser kamen im dritten Jahr wieder zwei neue; so waren also für diesen dreijährigen Turnus im Ganzen sechs vorhanden. Die eigentliche stehende Vertretung der Gemeinde waren nicht, wie W. S. 302 sagt, die zweiundzwanzig Bannerherren und der aus ihnen bestehende Bannerrath. Der Bannerrath hatte nur controlirende Befugnisse, und die eigentliche Vertretung der Gemeinde waren die aus den Zünften gewählten Rathsherren und die Vierundvierziger. Wenn W. S. 314 angibt, Franz Caspar von Herresdorf und Joseph Anton von Clespe seien die regierenden Bürgermeister des Jahres 1794 und Johann Jakob von Wittgenstein und Heinrich Joseph de Groote die von 1795 gewesen, so beruht diese Angabe auf einem Irrthum. Der Bürgermeister Herresdorf starb am 11. Dec. 1794 und an seine Stelle wurde der Assessor Johann Nicolaus DuMont gewählt; dieser und von Clespe waren die regierenden Bürgermeister, welche den Sturz der städtischen Reichsfreiheit erlebten. DuMont wurde als regierender Bürgermeister nach Paris gesandt, um den drohenden Schlag abzuwehren, aber all seine Mühe war vergeblich. Note 5, S. 321 sagt W., die mense Februario des Jahres 1237 von Erzbischof Heinrich ausgestellte Urkunde gehöre nicht, wie in den Quellen zur Geschichte der Stadt Köln angegeben, dem Jahre 1238, sondern dem Jahre 1237 an; er vergißt hierbei aber, daß in der kölner Diöcese das Jahr mit Mariä Verkündigung begann; in unserm Falle zählte also das Jahr 1237 vom 24. März 1237 bis zum 24. März 1238; der Monat Februar des Jahres 1237 damaliger Rechnung gehörte also nicht dem Jahre 1237 unserer Rechnung, sondern dem Jahre 1238 an; also ist die Urkunde mit vollem Recht in das Jahr 1238 gesetzt. Bei der Aufzählung der erzbischöflichen und städtischen Gerichte (S. 318 ff.) stützt W. sich lediglich auf den parteiischen tractatus absolutissimus und wird hierdurch verleitet, einzelne Gerichte als erzbischöfliche zu charakterisiren, auf welche der Erzbischof nicht das geringste Anrecht besaß. Bei der Erörterung über das gerichtliche Strafverfahren und über die verschiedenen Strafen für einzelne Verbrecher (336 ff.) vermissen wir diejenigen Strafen, welche die Stadt bei einzelnen sittlichen Vergehen zu verhängen pflegte; das Strafcapitel würde erschöpfender behandelt worden sein, wenn die städtischen Thurmbücher zu Rathe gezogen worden wären. In der handschriftlichen Beschreibung des Weges, den der verurtheilte Verbrecher geführt wird, steht irrthümlich „Sönd“ geschrieben; es muß statt dessen „Soed“, das ist die Gosse am Heumarkt unter Seidmacher, gelesen werden. Bei den Angaben über die städtischen Einnahmen und Ausgaben (S. 339) ist der Unterschied nicht hervorgehoben, welcher zwischen der Mittwochsrentkammer und der Freitagsrentkammer bestand.

Die hier hervorgehobenen Mängel können uns nicht abhalten, dem Buche eine hervorragende Stelle unter den niederrheinischen Monographien zuzuweisen. W. zeigt den Weg, auf welchem für den Ausbau der rheinischen Rechtsgeschichte Ersprießliches geleistet werden kann; möchten andere Rechtshistoriker nur recht bald seinem Beispiele folgen und andere rheinische Gebiete einer ähnlichen Bearbeitung unterziehen. Wenn W. bei der Bearbeitung der folgenden Bände mehr handschriftliches Material zu Rathe ziehen will, werden einzelne Unrichtigkeiten vermieden werden und wir werden uns hoffentlich recht bald einer kölnischen Rechts- und Verfassungsgeschichte zu erfreuen haben, die eine fühlbare Lücke in der Geschichte des deutschen Staats- und Privatrechts, des deutschen Kirchenrechts und des rheinischen Adels ausfüllen wird.

Köln. L. Ennen.

Unterrichtswesen.

Unterrichtsfreiheit und Schulzwang mit Bezug auf die Volksschulfrage in Bayern und auf die Schrift von Joseph Lukas: Der Schulzwang, ein Stück moderner Tyrannei. Vom kirchlichen Standpunkte beurtheilt von **Anton Gmelch**, Pfarrer, früher Professor. Augsburg, Kranzfelder 1866. VI u. 58 S. 8. 7½ Sgr.

Als wir in Nr. 7 dieses Blattes die Schrift von Lukas einer eingehenden Besprechung unterzogen, äußerten wir uns zugleich dahin, daß man, um Schritt vor Schritt dessen blendende Vergleiche und paradoxe Urtheile zu widerlegen, zu seinem Buche noch ein Buch schreiben müsse. Dies ist denn auch geschehen, und zwar sind schon zwei Gegenschriften erschienen, eine kleinere von Jänsch [s. Sp. 295] und diese umfangreichere von Gmelch. Letzterer hat laut der Vorrede sogar die zweite Auflage der Schrift von Lukas genau mit der ersten verglichen und durch diese Vergleichung gefunden, daß der Verf. schließlich an den äußersten Grenzen leidenschaftlicher Uebertreibungen angelangt ist. Stellen wie: „Die Kirche soll sich von der Volksschule zurückziehen, wie Windischgrätz von Prag (S. 56); denn die heutige Schule ist ein Herodes, der die Kinder mordet, um Jesus auf diese Weise aus der Menschheit auszurotten", kamen in der ersten Ausgabe nicht vor, leisten aber in der Uebertreibung das Möglichste und sind jedenfalls ein Beleg dafür, daß Lukas noch heißsporniger geworden ist. Auch Gm. wird warm; aber er hütet sich vor Uebertreibungen und sieht die Dinge und Verhältnisse an, wie sie wirklich sind. Seine Logik fußt auf wirklichen Thatsachen und mit Recht macht er deshalb Lukas auch den Vorwurf, daß er drei Dinge nicht sehe, nicht den Antheil der Kirche an der heutigen Schule, nicht das Gute, welches diese heutige Schule noch an Religion, Sitte und Ordnung hat, und endlich nicht die Folgen seiner Unterrichtsfreiheit.

Was Gm. will, faßt er in dem Vorworte kurz zusammen. Es ist Vereinbarung zwischen Kirche und Staat, Mitleitung der Kirche, und nach Festsetzung dieser Basis eine besonnene, vernünftige Reform der Volksschule. Er unterscheidet eine absolute und relative Unterrichtsfreiheit; die letztere ruft man inmitten der Gefahren, nachdem die Versuche zur Erfüllung gerechter Forderungen gescheitert, und sie besteht darin, daß ein christlicher Familienvater nie gezwungen werden könne, sein Kind in eine wirklich religionsschädliche Schule zu schicken, und daß die Kirche, die confessionell. Corporation, dann ungehemmt sei, eigene Schulen zu errichten. Die Unterrichtsfreiheit ist demnach eine Frage der Zeit. Gm. steht grundsätzlich zu dieser relativen Unterrichtsfreiheit, während er die principielle gänzlich verwirft.

Seine Gründe für diese richtige Auffassung und gegen Lukas brauchen wir hier nicht ausführlich darzulegen. Es sind im Wesentlichen dieselben, welche wir bei Gelegenheit der oben erwähnten Kritik bereits anführten, und welche Gm. in einem Nachtrage unserer Beurtheilung noch zugefügt hat [vgl. Sp. 212]. Daß gegenwärtig in Bayern betreffs der Volksschule, ihrer Stellung, Aufgabe und Leitung manches Verkehrte und Unkirchliche nach Geltung strebt, kann zur Sache für jetzt nichts ändern. Es muß und wird sich auch dort noch Manches klären, und es wird auch dort dafür gesorgt sein, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Wir haben das Schriftchen von Gm. mit jenem Vergnügen gelesen, welches man allemal empfindet, wenn sich praktischer Blick mit Erfahrung und Mäßigung einen.

Das Gute und Anregende in Lukas' Schrift haben wir nicht verkannt; aber über deren Schicksal hegen wir dennoch nicht den geringsten Zweifel. Es mag noch einmal in einer demnächst zu erwartenden General-Versammlung der katholischen Vereine gelingen, den Gegenstand aufs Tapet zu bringen und mit einigem Eclat zu besprechen, es mögen immerhin noch einige dem Verfasser angenehme Resolutionen gefaßt werden; aber damit ist es auch genug, und die ganze Angelegenheit der Vergessenheit verfallen. Wesentliche Aenderungen in den jetzt bestehenden Verhältnissen der Schule wird die Schrift nicht erzielen. Möge sie das Gute haben, daß jeder katholische Geistliche und Lehrer um so eifriger den Einfluß benutzt, welcher ihm gegenwärtig noch unbestritten oder auch bestritten zusteht, um in der Schule und für diese so zu arbeiten, daß daraus eine auf wahre Gottesfurcht gegründete Intelligenz erblühe! Möge Niemand hingegen zur allzustarken Schwarzseherei verleitet werden und deshalb entweder die Hände in den Schoß legen oder auf Uebereilungen verfallen, die nur schaden können. Auch darin liegt ein Verdienst Gm.'s, daß er vor solchen Nachtheilen warnt.

Als wir diese Zeilen schrieben, kam uns ein Schriftchen zur Hand, welches „der Meister in der Volksschule" betitelt ist, und als dessen Verfasser sich ein Diaconus W. Barth in Geislingen nennt (Ulm, Wohler 1865, IV u. 76 S. 8. 12 Sgr.). Wir erwähnen dasselbe noch, weil es in mancher Hinsicht Gm.'s Schrift ergänzt. Es ist mit Geist und Leben geschrieben und behandelt die Verhältnisse der Volksschule zur Kirche und zum Staate, ihr Ziel und die Bildung ihrer Lehrer in ebenso anziehender als praktisch erfahrener Weise. Obgleich der Verfasser Protestant ist, so wird doch auch der Katholik im Wesentlichen nur mit ihm einverstanden sein können und sich kaum durch einige wenige Stellen daran erinnert finden, daß er außerhalb unserer Kirche steht. Der Grundzug des Ganzen liegt in dem Satze: „Unser Meister bleibt Christus, und in ihm versöhnende Lösung der obschwebenden Fragen!"

Trier. L. Kellner.

Broschüren.

Zur Belehrung für Könige. Ein Vor- und Nachwort zu einem Vortrage des weiland kgl. bayerischen Cultusministers Nikolaus von Koch vor Sr. Majestät dem Könige von Bayern über Ultramontanismus, Romanismus, Scholastik, deutsche Wissenschaft, das deutsche Collegium in Rom und die theologische Facultät in Würzburg. Zugleich ein Beitrag zur Charakteristik des verstorbenen und zur Ehrenschuld des künftigen Cultusministers von Bayern. Zweite vermehrte Auflage. Leipzig, Comm.-Verlag von H. Matthes 1866. 102 S. 8. 12 Sgr.

Dem Verf. dieser Broschüre ist — wie er S. 53 meint, durch die göttliche Vorsehung und Gerechtigkeit — ein nicht für die Oeffentlichkeit bestimmter Vortrag des verstorbenen baierischen Ministers von Koch bekannt geworden, worin dieser bei dem Könige den Vorschlag begründet hat, eine erledigte Professur in der Würzburger theologischen Facultät nicht mit einem Doctor Romanus zu besetzen. In diesem Vortrag wird unter anderm auch von dem Collegium Germanicum und seinen Zöglingen gesprochen, wobei der Minister die „Erinnerungen eines ehemaligen Jesuitenzöglings" von dem apostasirten Germaniker Köhler benutzt hat; „ein Theologe der neuen Münchener Schule" soll nach S. 54 dieses Buch aus einer öffentlichen Bibliothek entnommen und auf das Ministerium gebracht haben. Der Kritik der übelwollenden und vielfach unrichtigen Darstellung, welche der Vortrag von dem Germanicum und den Germanikern entwirft (S. 51—53), ist ein Theil der Broschüre gewidmet. Dieses ist dem Verf. aber augenscheinlich nicht die Hauptsache; der unverkennbare Zweck seiner Broschüre ist vielmehr die Discreditirung der Theologen, welche er als Gegner der „Romanisten und Neuscholastiker" und als Anhänger der „deutschen Wissenschaft" bezeichnet. Zu dem Ende werden u. a. wörtlich folgende Anklagen erhoben: „Unser jetzt in Deutschland üblicher Bildungsgang in der Theologie beginnt erst mit der Zeit, als die Einflüsse des Protestantismus und Rationalismus sich auch auf katholischem Gebiete bei uns geltend machten" (S. 10). „Die neue Wissenschaft kam durch die sogenannte öffentliche Meinung,

durch die Aufklärung und durch den Freimaurerbund bald zur ausschließlichen Herrschaft in den protestantischen Ländern" .. Auch bei kath. Theologen trat nun eine Richtung hervor, „welche gerne a priori, ohne umfassende Rücksicht auf die positiven Lehren oder auf das lebendige Lehrbewußtsein der Kirche, philosophisch-theologische Systeme schafft und sie so selbständig durchführt, daß bisweilen das überlieferte Lehrbewußtsein unter der Gewalt leiden muß, da sich nicht das System nach diesem bildet, sondern die kirchliche Lehre nach dem Systeme zugerichtet wird" (S. 18. 24). „Es wird das Schisma und die Häresie, zwar nicht an sich, aber gegenüber dem Verfahren des Papstes thunlichst in Schutz genommen. .. Es gewinnt fast den Anschein, als wolle man nur die Rechte des Papstes mindern und die der Bischöfe mehren, um sich jenem leichter entziehen, diese aber umgehen oder als Werkzeuge gebrauchen zu können" (S. 14). „Die Wissenschaft ist ihnen Selbstzweck; sie steht gleichberechtigt neben dem kirchlichen Lehramte, wenn nicht gar über demselben" (S. 26). „Es werden der Staatsgewalt in kirchlichen Dingen und namentlich im angeblichen Interesse der Wissenschaft Befugnisse zugestanden, welche sich nicht einmal für einen katholischen Staat, geschweige denn für unsere jetzigen Staaten rechtfertigen lassen. Es zeigt sich überhaupt eine deutliche Vorliebe für die modernen liberalen Ideen und dabei bisweilen eine große Bitterkeit gegen den heiligen Stuhl und die kirchliche Auctorität" (S. 14). „Wir finden diese Dinge alle schon im Gallicanismus, im Jansenismus, bei Febronius, in der Synode von Pistoja, in den Emser Punctationen, im Josephinismus u. s. w. Wir sind weit entfernt, irgend einen Vetreter der deutschen Wissenschaft eines wissentlichen oder gewollten Zusammenhangs mit jenen offenen unkirchlichen Bestrebungen zu beschuldigen; aber es muß erlaubt sein, ihre Ideen als alt und ihr Thun als Rückschritt zu bezeichnen" (S. 15). „Sind nicht Anzeichen genug vorhanden, daß auch auf dem Gebiete der Theologie und der Philosophie von Manchen die Wissenschaft auf sich selbst gestellt, über die lebendige Auctorität, Papst und Bischöfe, hinausgehoben werden möchte? daß an Anstalten, die keine kirchliche Stellung haben [nach S. 27 sind die theologischen Facultäten gemeint], auch ein Professorenthum im Anzuge ist, welches die Versuchung in sich trägt, im Namen der Wissenschaft nach der Herrschaft in der Kirche zu streben und die kirchlichen Verhältnisse nach sein n Ideen ... umzugestalten?" (S. 33). — Der Verf. spricht sich nicht darüber aus, gegen welche bestimmte Persönlichkeiten er die einzelnen Anklagen erhebt; Döllinger und Haneberg werden S. 21, Michelis S. 34 genannt; nach S. 93 sind die Mitglieder der Münchener theologischen Facultät „nicht alle" und nicht allein gemeint. Soweit die genannten Gelehrten und überhaupt die Professoren der theologischen Facultäten Deutschlands in Betracht kommen, die Anklagen ausdrücklich als Verleumdung zu bezeichnen, wird für „Fachgelehrte" nicht nöthig sein. Nicht bei diesen, sondern bei andern „gebildeten katholischen Kreisen" (S. 8) denkt denn auch der Verf. für seine Schmähungen Glauben zu finden. — „Manche bekämpfen, wie der Verf. S. 7 richtig sagt, ihre Mitbrüder nicht mehr bloß mit der im wohlgemeinten Dienste der Wissenschaft geführten Feder, sondern auch durch Waffen, Einflüsse und Verbindungen ganz anderer Art." Pamphlete, wie das vorliegende, gehören zu den schlechtesten Waffen, mit denen man überhaupt kämpfen kann.

Reusch.

Bemerkungen zu der Recension von Rieß' „die moderne Irrlehre" in Nro. 23, Sp. 742.

In Nr. 23 des „Th. L.-Bl." wird mir eine Anschauung über den vor der Encyclica getroffenen Liberalismus unterstellt, welche ich nie hatte oder auch nur haben dürfte. „Als Characteristicum der politisch Liberalen," referirt das L.-Bl., „wird S. 9 aufgeführt »das Dringen auf Repräsentativverfassungen, ... auf die sogenannte Gleichheit vor dem Gesetze, d. h. die Aufhebung der Standesvorrechte und der bürgerlichen Bevorzugung der Kirche ... und auf Freiheit der Presse und der Vereine.« Ob P. Rieß wirklich meint, »der gewöhnliche Liberalismus,« den er »hiemit im allgemeinen geschildert« haben will, sei wirklich von der Encyclica »getroffen?« Es zu beweisen, versucht er gar nicht." Ich habe das auch nie behauptet. Ich sage vielmehr an der von meinem Recensenten benützten Stelle nur, daß das Dringen auf Repräsentativverfassungen „im Vordergrund" stand, daß das „ausgesprochene" Ziel ein politisches, die politischen Forderungen eine „Lockspeise" waren, und deute den dem Glauben widersprechenden Hintergrund hinlänglich an, wenn ich hervorhebe, die Aufhebung der Standesvorrechte und der bürgerlichen Bevorzugung der Kirche werde als „ein unentbehrlicher Bestandtheil der bürgerlichen Freiheit" geltend gemacht, und die Verfassung des Staatsbürgerthums werde „im Gegensatz zu dem Königthum von Gottes Gnaden" angestrebt. So hat ja auch die Kirche vor 300 Jahren nicht das lautere Wort Gottes und die Reformation der Sitten verdammt, obwohl dieses in der damaligen Irrlehre auch „im Vordergrund" stand. Auch an andern Stellen glaube ich dem Mißverständnisse, in welchem sich mein Rec. befindet, genugsam vorgebeugt zu haben, so S. 32, wo gesagt ist: der Liberalismus ist ein „Socialsystem, das die Repräsentativverfassung, die sociale Freiheit und Gleichheit und die Gleichberechtigung religiöser Meinungen mit der Kirche als Forderung des Naturrechts ansieht" u. s. w., und S. 92: „es wäre kein Anlaß, die Beschuldigung des Antinomismus zu erheben, wenn der Liberalismus nichts als eine Vorliebe für gewisse, sei es demokratische oder gemischte Verfassungsformen wäre ... Der Liberalismus, der weiß, was er ist, ist etwas anderes, bekennt sich zur Gleichheitslehre als dem ausschließlich berechtigten Naturrechte, und betrachtet alle rechtmäßige Gewalt als eine vom Volke stammende." Ich könnte diese Stellen noch durch viele andere vermehren. Was ich sagen wollte, ist also nicht, daß gewisse politische Forderungen an und für sich am Liberalismus verwerflich sind, sondern nur inwiefern sie Ausflüsse eines falschen, ungläubigen, der Kirche feindseligen Naturrechts, der von Rousseau namentlich vertheidigten Gleichheitslehre sind.

Ebenso muß ich mich bei diesem Anlasse einer neuerdings im L.-Bl. angezogenen Kritik meiner ersten Broschüre „Vorfrage" u. s. w. gegenüber verwahren, als hätte ich in dieser behauptet, die Entscheidungen der Encyclica und im Syllabus seien Glaubenssätze, oder als dehnte ich den Charakter der Unfehlbarkeit auch auf päpstliche Schreiben an Private aus. (Vgl. Vorfrage, 1. Ausg. S. 106. 93 ff.) Fl. Rieß, S. J.

Soweit ich die Erörterungen des Verf. über den Liberalismus mißverstanden habe, muß ich zu meiner Entschuldigung einerseits den in diesen Erörterungen herrschenden Mangel an Klarheit und Bestimmtheit anführen, anderseits die ganz bestimmte Erklärung des Verf. S. 7, er glaube, im Gegensatz zu dem Bischof Dupanloup, daß nicht nur der falsche, unechte Liberalismus, sondern der Liberalismus schlechtweg, also auch der echte, wahre Liberalismus in der Encyclica verworfen sei.

Daß der Verf. in der „Vorfrage" behauptet habe, „die Entscheidungen der Encyclica und im Syllabus seien Glaubenssätze" und daß er „den Charakter der Unfehlbarkeit auch auf päpstliche Schreiben an Private ausdehne", — davon steht in meiner Recension Sp. 358 kein Wort. Reusch.

Literarische Notizen.

— Berichtigung. In Folge der in Nr. 24 d. Bl. [Sp. 788] ausgesprochenen Rüge wird der in Wolfs Fortbildungsschule Jahrg. 1866, Bd. I, Heft 1 über Pestalozzi's Grundsätze S. 37 u. 38 enthaltene und durch ein sinnstörendes Druckversehen entstellte Passus dahin berichtigt, daß statt „der Geistliche Lienhard“ u. s. w., zu lesen ist: „der Geistliche in Lienhard.“ — Die Redaction der Fortbildungsschule ist von mir unter dem 20. Nov. l. J. ersucht worden, die Emendation dieses Druckfehlers im nächsten Hefte zu bewirken.

Würzburg 24. Nov. 1866. Dr. Huller.

— Von der Sp. 565 besprochenen Wiener Ausgabe der lateinischen Kirchenväter wird der erste Band, Sulpicii Severi Chronicon, rec. Halm, in kurzem erscheinen.

— Von Levy's Chaldäischem Wörterbuch (Sp. 223) ist die 5. Lieferung erschienen, welche den Schluß des ersten Bandes (א bis ל) mit Nachträgen von Prof. Fleischer und den Anfang des zweiten enthält. Manche beachtenswerthe Berichtigungen geben Zarncke's Lit. Centralblatt 1866, Sp. 565. 971. und Frankels Monatsschrift 1866, S. 73. 148. — Von der neuen Ausgabe des Buxtorf'schen Lexikons (Sp. 223) ist erst die dritte Lieferung erschienen, und zwar unter dem Namen des jüdischen Herausgebers Fischer allein; der christliche Herausgeber, Gelbe, ist zurückgetreten. Das Werk wird sehr ungünstig beurtheilt in Zarncke's Lit. Centralbl. 1866, Sp. 619 und in Frankels Monatsschrift 1866, S. 190. 233. — Ueber die von Wright und Phillips herausgegebenen Syriaca (Sp. 563) handeln ausführlich Geiger in der Zts. der D. M. G. 1866, 460 und Bickell in der Tüb. Quartalschr. 1866, 465, über die von Bickell und Overbeck edirten Schriften von Ephräm (Sp. 564), Zarncke's Lit. Centralbl. 1866, 992. 1018. Eine Besprechung derselben von P. Zingerle bringen wir in einer der nächsten Nummern.

— „Eine literarische Hasenjagd oder Methode, wie ein gewissenhafter Polemiker wider die katholische Kirche Heiligenbilder zurecht macht, verrathen durch Ludwig Clarus“ (Paderborn, Junfermann 1866. 124 S. kl. 8. 10 Sgr.) ist eine Kritik des schon 1856 erschienenen Schriftchens „Franz von Assisi, ein Heiligenbild von Karl Hase.“ Hase's „Handbuch der Polemik“ ist mit Veranlassung dazu gewesen, daß Clarus das ältere Schriftchen — nebenbei auch die „Polemik“ — kritisirt. Die Kritik war ursprünglich bestimmt, als Anhang zu der von Clarus übersetzten Geschichte des h. Franz von Daurignac gedruckt zu werden. Da sie nicht in Verbindung mit einer Biographie des Heiligen erscheint, hätten die einzelnen Punkte seines Lebens, um welche es sich bei Hase handelt, in der Polemik gegen ihn vollständiger angegeben werden müssen, zumal diese in der Form eines fortlaufenden polemischen Commentars zu der Hase'schen Schrift geführt wird. Am eingehendsten wird die Stigmatisation des h. Franz behandelt. Der Titel und der damit harmonirende Ton vieler Partieen des Schriftchens ist nicht nach dem Geschmacke des Ref.

— Von den Gelehrten, welche dem ‚Literaturblatte‘ ihre Unterstützung zugesagt hatten, sind im Laufe dieses Jahres gestorben: der Dompropst Dr. Franz Werner zu St. Pölten (gest. 17. Febr., vgl. Sp. 181) und die Professoren der Münchener theologischen Facultät Dr. Max von Stadlbaur (gest. 5. Sept.) und Dr. Anton Rietter (gest. 6. Nov.) R. I. P.

Correspondenz der Redaction. No. 24: Der Art. ist willkommen. — No. 82: Dankend erhalten. — P. G. in M. (50): Zwei Zusendungen erhalten.

Dieser Nummer liegen Titel und Register des Jahrgangs 1866 bei. Es wird um baldige Anmeldung des Abonnements für den Jahrgang 1867 gebeten.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

